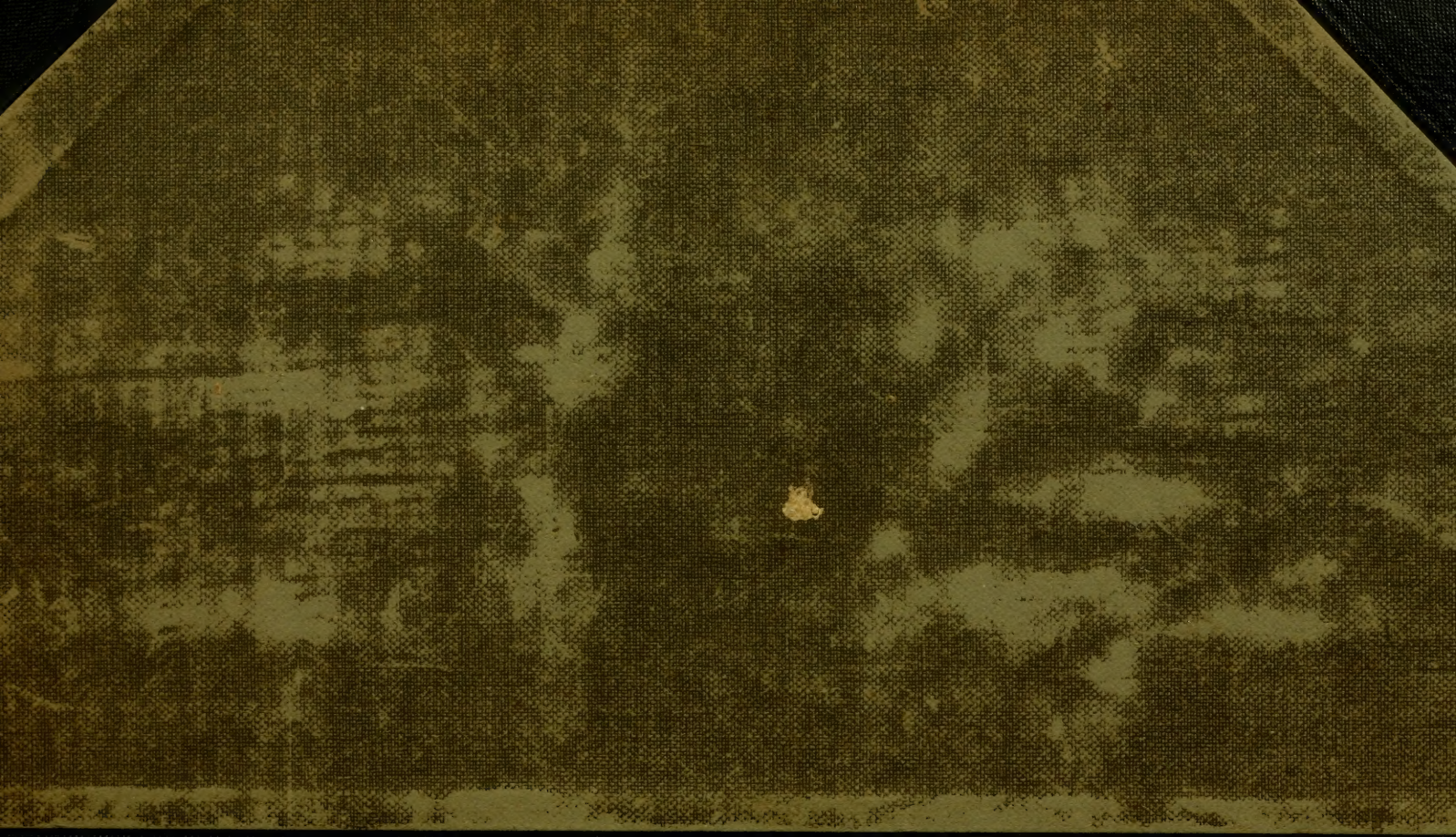
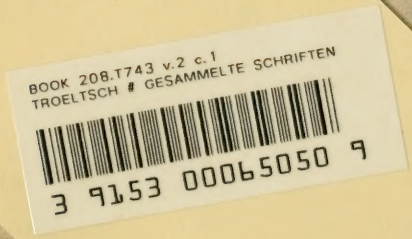


208
T743
180372, v.2



Gesammelte Schriften

von

Ernst Troeltsch
Dr theol, phil, jur.

Zweiter Band

Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1913

Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik

von

Ernst Troeltsch
Dr theol, phil, jur.

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1913

208
T743
v.2

Copyright 1913 by J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Dem Gedächtnis

Paul de Lagardes

gewidmet.

180372 Nijhoff 66.00 (4v.) 3/19/54

Vorwort.

Dieser zweite Band enthält im Unterschiede von dem ersten nichts bisher Unveröffentlichtes. Allein die hier vereinigten Aufsätze waren teilweise an schwer zugänglichen Orten zerstreut, andrerseits sind sie hier sämtlich neu bearbeitet. Wo ich ältere Ansichten habe stehen lassen, ist es genau angegeben. Es geschah, weil von ihnen aus sich der Sinn der Gedankenbildung oft sehr deutlich erläutert; es wird die Konsequenz des Gedankens sichtbar, die mich vorwärts getrieben hat. In ihrer Vereinigung ergeben die Aufsätze, die teilweise geradezu Monographien sind, ein Bild des Ganzen, wie es mir vorschwebt. Nur durch viele Einzeluntersuchungen und immer neues Durchdenken der Prinzipien kann man zu einem solchen Ganzen kommen. Insbesondere muß die historische Situation klar sein, aus der heraus man das neue Ganze erstrebt. Was mir hier vorschwebt, wird aus diesem Bande völlig deutlich werden: es ist ein relativ konservatives System der Erhaltung und Sammlung unserer religiösen Kräfte auf dem Boden eines kritischen Transzendentalismus, der dem Spezifisch-Religiösen die Eingliederung in das wissenschaftliche Denken und doch die Freiheit der selbständigen Bewegung gewährt. Für die Zukunft wird es sich darum handeln, die Religionsphilosophie und Ethik auszuführen, für die so die Grundlegung geschaffen ist, und dem dann die Glaubenslehre und christliche Sittenlehre folgen zu lassen, die sich aus einer solchen Religionsphilosophie und Ethik entwickeln müssen. Für die gegenwärtige geistige Situation ist Religionsphilosophie und allgemeine Ethik entscheidend. Aber für die Sache selbst liegt natürlich der Schwerpunkt in der konkreten Ausführung des religiös-ethischen Gedankens selbst. Er kann nur eine Neuformung der christlich-prophetischen Gedankenwelt sein, da ich weder an die Religionslosigkeit der Zukunft noch an die der angeblich neuen Kultur entsprechende neue Zukunftsreligion glaube.

Ich habe im Vorwort des ersten Bandes meine Dankesschuld an Albrecht Ritschl abgetragen, dem ich meine wesentliche theologische Schulung verdanke, nachdem ich in dem Unterricht der vortrefflichen Erlanger Theologen der achtziger Jahre das heutige Luthertum gründlich kennen gelernt hatte. Wenn ich den zweiten Band dem Gedächtnis meines anderen großen Göttinger Lehrers widme, so soll auch das nur einen Ausdruck tiefer Dankbarkeit, nicht eine bedingungslose Gefolgschaft bedeuten. Die Schwächen und Schrullen Paul de Lagardes sind mir wohlbekannt; wer den Göttinger Stadtklatsch jener Jahre kannte, weiß davon mehr als andere Leute und mehr, als wahr ist. Insbesondere habe ich mit seinem Antisemitismus, seiner Unterschätzung Paulus und Luthers, seiner katholisierenden Romantik und seiner Verkennung der großen modernen sozialen Umwälzungen nichts zu tun. Aber das ändert daran nichts, daß die Weite seines historischen Blickes, die wesentlich historische und nicht spekulative Erfassung des Religiösen, die starke selbstgewisse Religiosität und die Zusammenschau des Religiösen mit den Gesamtbedingungen des Lebens, insbesondere den politischen Verhältnissen, mir seiner Zeit eine ganz außerordentliche, fast erschütternde Anregung gaben. Lagarde hatte der Religion gegenüber die Vorteile, die der echte Philologe vor dem theoretisierenden Philosophen voraus hat. Er kannte zugleich die Theologie gründlich und wußte sie zu schätzen und war doch innerlich frei von ihr. Er hatte einen sachlichen Wahrheitsblick, der bei aller gelegentlichen Phantastik doch die Dinge scharf erfaßte, und hatte den Mut, sie beim rechten Namen zu nennen. In allen diesen Punkten fühle ich mich ihm dauernd tief verpflichtet. Im übrigen habe ich mir meine Selbständigkeit auch ihm gegenüber gewahrt oder vielmehr bald zurückgewonnen. Man möge daher in dieser Widmung nicht den Schlüssel zu meinen Lehren suchen, sondern nur den Ausdruck der Pietät gegenüber einem der besten deutschen Männer und einem der selbständigsten Denker über religiöse Dinge.

Der dritte Band, der meine Aufsätze zur Entstehungsgeschichte des modernen Geistes sammeln soll, wird in möglichster Bälde folgen.

Heidelberg, 8. April 1913.

Ernst Troeltsch.

Inhalt.

		Seite
1.	Die theologische und religiöse Lage der Gegenwart	1— 21
2.	Aus der religiösen Bewegung der letzten Jahre (Jentsch, Eucken, A. Drews)	22— 44
3.	Der Modernismus	45— 67
4.	Die Religion im deutschen Staate	68— 90
5.	Die Kirche im Leben der Gegenwart	91—108
6.	Religiöser Individualismus und Kirche	109—133
7.	Gewissensfreiheit (Aus Anlaß des Falles Jatho)	134—145
8.	Religion und Kirche	146—182
9.	Voraussetzungslose Wissenschaft (Aus Anlaß des Falles Spahn und des Mommsenschen Protestes)	183—192
10.	Rückblick auf ein halbes Jahrhundert der theologischen Wissenschaft	193—226
	1. Das Zurücktreten der kirchlichen Gesichtspunkte in der historischen Theologie	194—197
	2. Die Erhaltung der kirchlich-apologetischen Interessen in der systematischen Theologie	197—200
	3. Der Vermittelungscharakter der Schleiermacherschen und Ritschlschen Dogmatik	200—209
	4. Die Wiederauflösung dieser Vermittelung zwischen historischem und dogmatischem Denken	209—221
	5. Die Bedeutung der allgemeinen Religionsphilosophie für die Lösung dieses Zwiespaltes	221—226
11.	Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen	227—327
	1. Die historische Herausbildung der Gegensätze seit der Renaissance	227—241
	2. Die Naturwissenschaften und die auf ihre moderne Fassung begründeten Weltanschauungsmotive	241—249
	3. Die moderne autonome Ethik	249—262
	4. Die Weltanschauungsmotive und -wirkungen der modernen Kunst	262—294
	5. Der Entwickelungsbegriff und der Evolutionismus	294—324
	6. Die Lage und Aufgabe des christlichen Denkens dem gegenüber	324—327
12.	Christentum und Religionsgeschichte	328—363
13.	Empirismus und Platonismus in der Religionsphilosophie	364—385

Seite

14. Was heißt »Wesen des Christentums«? . . . . . 386—451
1. Aus der literarischen Diskussion über Harnacks Wesen des Christentums . . . . . 386—391
2. Die Voraussetzungen des Wesensbegriffes . . . . . 391—401
3. Das Wesen als Kritik . . . . . 401—411
4. Das Wesen als Entwickelungsbegriff . . . . . 411—423
5. Das Wesen als Idealbegriff . . . . . 423—432
6. Subjektivität und Objektivität in der Wesensbestimmung . . . 437—448
7. Das Ergebnis . . . . . 448—451
15. Wesen der Religion und der Religionswissenschaft . . . . . 452—499
1. Der Transzendentalismus als philosophische Voraussetzung der Religionsphilosophie . . . . . 452—463
2. Fixierung des Gegenstandes durch Unterscheidung der naiven und der wissenschaftlich-reflektierten Religion . . . . . 463—469
3. Die verschiedenen Versuche zu wissenschaftlicher Bearbeitung der Religion . . . . . 469—477
4. Die modernen Hauptsysteme . . . . . 477—487
5. Probleme und Gliederung der Religionswissenschaft von den Voraussetzungen des kritischen Idealismus aus: A. Religionspsychologie. B. Erkenntnistheorie der Religion. C. Geschichtsphilosophie der Religion. D. Metaphysische Gehalte und Beziehungen der religiösen Gottesidee . . . . . 487—499
16. Die Dogmatik »der religionsgeschichtlichen Schule« . . . . . 500—524
17. Atheistische Ethik . . . . . 525—551
18. Grundprobleme der Ethik . . . . . 552—672
1. Die Geschichte der christlichen Ethik und ihre Bedeutung für die Problemstellung der heutigen christlichen Ethik . . . . . 552—570
2. Darstellung der ethischen Theorie Wilhelm Herrmanns . . . 570—607
3. Einreihung dieser Theorie in die geschichtliche Entwickelung der Ethik . . . . . 607—616
4. Formal-autonome Gesinnungsethik und objektiv-teleologische Güterethik . . . . . 616—625
5. Das Verhältnis des christlichen Ethos zur Kantischen Ethik der formalen Autonomie . . . . . 626—639
6. Die Erlösung und die Gnadenversittlichung in der christlichen Ethik . . . . . 639—653
7. Verhältnis der überweltlichen und der innerweltlichen Güter im christlichen Ethos und in der ethischen Theorie . . . . . 653—669
8. Das Problem der Beziehung von Sittlichkeit und Religion, erläutert aus den bisherigen Sätzen . . . . . 699—672
19. Moderne Geschichtsphilosophie . . . . . 673—728
1. Problem des Historischen im heutigen religiösen Denken und daraus entspringende Bedeutung der Geschichtsphilosophie . . . 673—679

Seite

2. Die logisch-transzendentale Grundposition von Rickerts Geschichtsphilosophie . . . . . 679—688
3. Ausgangspunkt der Geschichtsphilosophie von der Logik des empirischen Geschichtserkennens, das seinerseits aus dem Gegensatz gegen die Logik der empirischen Naturwissenschaften bestimmt wird 688—698
4. Das geschichtsphilosophische Problem selbst in seinem Hervorgang aus der empirischen Geschichtsforschung und seinem trotzdem neuen und selbständigen, normativen ethisch-kulturphilosophischen Charakter . . . . . 698—703
5. Darlegung der geschichtsphilosophischen Theorie in ihrem Verhältnis zu den übrigen Haupttheorien der Geschichtsphilosophie 703—712
6. Stellungnahme zu dieser Fortbildung des Transzendentalismus . 713—719
7. Bedenken und Ergänzungen: A. Fragen der Psychologie. B. Begriff der Typen, Analogien und Tendenzen. C. Zusammenhang dieser Geschichtsphilosophie mit einer Metaphysik der Freiheit 719—728

20. Historische und dogmatische Methode in der Theologie . . . . 729—753
21. Das religiöse Apriori . . . . . 754—768
22. Die Bedeutung des Begriffes der Kontingenz . . . . . 769—778
23. Die Mission in der modernen Welt . . . . . 779—804
24. Logos und Mythos in Theologie und Religionsphilosophie . . . 805—836
25. Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums im Verhältnis zur modernen Philosophie . . . . . 837—862
    1. Das Problem der Lage . . . . . 837—842
    2. Der Monismus . . . . . 842—846
    3. Glaube und Geschichte . . . . . 846—851
    4. Das Problem der Askese . . . . . 851—855
    5. Religiöser Individualismus und religiöse Gemeinschaft . . . . 855—860
    6. Der Personalismus und Theismus der prophetisch-christlichen Lebenswelt in seiner Wahlverwandtschaft mit dem Transzendentalismus . . . . . 860—862

Namenregister . . . . . 863—866

Die theologische und religiöse Lage der Gegenwart.

(Aus: Deutsche Monatsschrift für das gesamte Leben der Gegenwart, 1903.)

Das zweite Drittel des 19. Jahrhunderts brachte in Theologie und Religionswissenschaft eine große und tiefgreifende Veränderung hervor. Freilich befanden wir uns seit fast zwei Jahrhunderten in einer religiösen Gärung und Revolution, deren Folge war, daß man außer in den Kreisen der erneuerten katholischen und protestantischen Rechtgläubigkeit zu der kirchlichen Ueberlieferung eine gebrochene Haltung einnahm. Man faßte entweder von einer wissenschaftlichen Gesamtanschauung der Religion aus die Idee und das Wesen des Christentums in einem wesentlich veränderten Sinne auf, oder man bekannte überhaupt unabhängig von den historischen Religionen eine ethisch und künstlerisch gefärbte Religiosität, die zwar mit dem Christentum zusammenhing, aber doch als eine spezifisch moderne Religiosität sich empfand. Immer aber blieb man dabei gebunden an eine unsichtbare Welt des Wahren, Schönen und Guten, an Ideen, die über der breiten Alltags- und Erfahrungswirklichkeit walten und in ihr dem tiefer blickenden Auge als der Ausfluß der göttlichen Quelle aller Wirklichkeit sich offenbaren. Das Zeitalter Leibnizens, Kants und Goethes war noch lebendig neben der kirchlichen Restauration, und seine mannigfachen Ausgleichungen mit dem Christentum hatten noch Halt in den allgemeinen Anschauungen der Gebildeten. Von alledem aber begann man sich in den vierziger Jahren in steigendem Maße abzuwenden. Es erhob sich das Evangelium der reinen Diesseitigkeit, die Lehre von der Emanzipation des Fleisches und der Sinnlichkeit gegen den bisher sie vergewaltigenden Spiritualismus, die Zuwendung zum Praktischen und Positiven, das sicher nachgewiesen werden und darum als sichere Basis unserer Existenz behandelt werden kann. Alles das, was bloß gedacht, gefühlt, empfunden werden kann, begann man als das Fragliche, Unsichere und Be-

denkliche zu betrachten, und dasjenige, was für das Leben praktische Reformen und Verbesserungen und für die Wissenschaft erfahrungsmäßig nachweisbare Wirklichkeit versprach, begann man als das allein Beachtenswerte anzusehen. Es brach auch in Deutschland das Zeitalter des Kapitalismus und der rein rationalistischen Demokratie herein. Damit begann die kälteste und ödeste Zeit, die Kirche, Theologie, Religionswissenschaft und Philosophie in den letzten Jahrhunderten erlebt haben, deren Frost und Ermattung uns heute noch, wo sie allmählich zu weichen beginnt, in den Gliedern liegt. Unbegrenztes Mißtrauen gegen alles, was aus der Region des Unsichtbaren und Geheimnisvollen, des Gedanklichen und bloß Idealen stammt, und ebenso unbegrenztes Vertrauen auf die seligmachende Kraft alles Irdischen und Praktischen, auf den von selbst zu immer höherer Entwicklung treibenden Fortschritt der Intelligenz: das machte in der Hauptmasse literarischer Betätigungen den Geist der Zeit aus.

Es ist selbstverständlich, daß damit die ungünstigsten Bedingungen für das religiöse Denken geschaffen waren. Die Verflachung und Ausdörrung des inneren Lebens hat sich ja auch auf anderen Gebieten bemerkbar genug gemacht. Für Theologie und Religionswissenschaft, die eben noch im deutschen Idealismus und der Romantik einen so großen Anlauf genommen und das über uns waltende Geheimnis in so mannigfacher reicher Betrachtung zu lichten unternommen hatten, war es aber insbesondere wie eine plötzliche tödliche Veränderung des Klimas. Und doch war es nicht einfach ein großer Abfall. Die geistige Wandlung hatte ihre Gründe in wichtigen praktischen Veränderungen und Neuerungen. Die Probleme des inneren Menschen traten nur zurück, weil die des äußeren ihr Recht verlangten. Die Liquidation der ungeheuren napoleonischen Krisis hatte in fast allen europäischen Staaten unhaltbare politische Zustände hervorgebracht, die Verfassungsfragen und Nationalitätsfragen zu brennenden Lebensinteressen machten. Nicht minder arbeitete der Freiheitsgeist der französischen Revolution mit seinen unabsehbaren Konsequenzen weiter und zog den ganzen reich entfalteten Idealismus in den Bann des einseitig politischen Freiheitsgedankens. Vor allem aber begann eine Folge der Revolution und der auf sie folgenden wirtschaftlichen Entwickelung langsam zu reifen, die niemand erwartet hatte und die doch so natürlich war, die Erhebung einer rein sozialen Bewegung, die neben den politischen Interessen der Bourgeoisie die materiellen

und sozialen Interessen der freizügig gemachten, ihre Arbeitskraft beliebig verkaufenden und dadurch der Industrie zugetriebenen Massen in den Vordergrund schoben. So ergaben sich nationale, liberal-politische und soziale Bewegungen, alle aus der Konsequenz der Lage entstanden, alle wirkliche Bedürfnisse verfolgend, alle den Sinn auf praktische und konkrete Forderungen lenkend, und daher alle mit der Wirkung, das Denken von den Problemen des inneren Menschen abzuziehen.

Zu alledem fügte es der Zusammenhang der Dinge, daß die liberal-politische und die soziale Bewegung ihren nährenden Herd behielten in dem klassischen Mutterland der Revolution und der Aufklärung, von wo ja auch der erste Anstoß zu ihnen und den sie befördernden Reformen ausgegangen war. Es vollzog sich ein erneuter Kontakt mit der französischen Revolution und dadurch mit den abstrakt rationalistischen Ideen des 18. Jahrhunderts, nachdem der erste Kontakt in der Zeit der großen klassischen Literatur und der Steinschen und Hardenbergschen Reformen eine starke Milderung und Brechung ihres Geistes gewesen war. Jetzt strömte von neuem eine Flut Voltaireschen Geistes mit dem politischen Liberalismus ein, und die freiheitliche Volksbewegung durchtränkte sich mit dem unhistorischen Geiste, der alles an dem ewig unveränderlichen Maßstab des aufgeklärten, den Trug der Priester und der Könige durchschauenden Individualismus mißt. Das schöne Wort »liberal« wurde zur Parole für die abstrakte Gleichmachung, für den Sturz aller diese Gleichmachung hindernden historischen Gewalten und insbesondere für die Beseitigung alles Einflusses des kirchlichen Lebens. Ihm sollte nur die Toleranz gewährt werden, die abgelebten und einflußlosen Gewalten gewährt werden kann, die Toleranz der Ignorierung und Gleichgültigkeit. Für die Liberalen selbst aber gab es nur die Religion des Glaubens an den unausbleiblichen Fortschritt und an die seligmachende Kraft der Majoritäten. Schroffer noch wurde diese Stellung zur Religion bei der im Schatten der liberalen Bourgeoisie erwachsenden und bald selbständig werdenden sozialen Bewegung. Hier genoß und genießt freilich auch die Religion offiziell die Toleranz der Geichgültigkeit und Verachtung, in Wahrheit aber wurde sie von einer hier herrschenden offiziellen wissenschaftlichen Doktrin gehaßt, verfolgt und mit endlosen Vergröberungen Voltaireschen Hohnes übergossen. Und auch die in jenem Gemisch der fünfziger und sechsziger Jahre vorerst noch am stärksten

herrschende nationale Bewegung geriet bei ihrer Opposition gegen die ihren Wünschen sich versagenden Regierungen, bei dem Bündnis der Regierungen und der Orthodoxie in immer engeren Zusammenhang mit den liberalen und parlamentarischen Forderungen. Damit aber hat auch sie in religiösen Dingen sich dem Geist des damaligen Liberalismus genähert, und wenn sie auch noch wenigstens ein Minimum von Sympathie mit der freien wissenschaftlichen Theologie behielt, so hat doch auch sie im ganzen die religiösen Probleme für veraltet und überwunden, kaum der Kenntnis und des Eifers wert erachtet. Auch das Wort nationalliberal wurde vielfach identisch mit gleichgültig und stolz auf Unwissenheit in religiösen Dingen.

Bedeutet alles das die Zuwendung zu neuen Interessen, die zwar mit leidenschaftlich verfochtenen Ideen zusammenhängen, aber doch ganz auf praktische Reformen und Lebensgestaltungen hinweisen, so kam der ganz nüchterne, praktische Geist aus der allmählichen Veränderung der Erwerbs- und Lebensweise. Die klassische Literatur und ihr Publikum hatte sich aus den Kreisen des gebildeten einfachen Mittelstandes, der Beamten und Pastoren zusammengesetzt und war eng verflochten mit dem beschränkten Leben der deutschen Kleinstaaten. Die werdenden größeren Verhältnisse, die das 19. Jahrhundert beherrschende Schaffung eines Welthandels und einer diesem Handel zugrunde liegenden Industrie, schließlich der außerordentliche materielle Aufschwung, alles hat die geistige Lage gründlich verändert und mit außerordentlicher Steigerung des Wohlstandes und der Durchschnittsbildung doch einen praktisch-realistischen Sinn begründet, der dem Reichtum und der Blüte des geistigen Lebens nicht günstig war. Auch die großen Leistungen der Politik und der politischen Erziehung durch Bismarck, die den schwärmenden und ideologischen Deutschen immer wieder die Forderung der Realpolitik, der Zurückstellung bloß ethischer und ideeller Mächte ins Herz schrieb, hat das ihrige getan, um diesen Geist zu verstärken. Die ersten Dezennien des neuen Reiches waren erfüllt von dem Hochgefühl einer endlich praktisch und nüchtern gewordenen, zu Reichtum und Wohlfahrt führenden, auf allgemeiner nützlicher Durchschnittsbildung begründeten Kultur, deren wir heute nicht mehr allzugerne gedenken.

Vor allem aber hatte sich damit auch innerhalb des geistigen Lebens selbst ein bedeutsamer Wandel vollzogen. Die Industrie

brachte die Technik mit sich und die Technik die Naturwissenschaften. Ebenso hat der neue Zufluß französischen Geistes den engen Zusammenhang des Geistes des 18. Jahrhunderts mit den Naturwissenschaften und der naturwissenschaftlichen Denkweise nach Deutschland verpflanzt. Die in Frankreich nie abgebrochene Präponderanz der Naturwissenschaften wirkte auf den deutschen Geist, der durch die klassische Philosophie und Literatur aus dieser Verbindung mit der westlichen Wissenschaft herausgetreten und eigene Wege gegangen war. Mit Abscheu wandte man sich von der die Kehrseite des Idealismus und der Romantik bildenden Naturphilosophie eines Schelling und Hegel ab. Die deutschen Naturforscher holten sich in Paris wieder die exakte naturwissenschaftliche Schulung. Einmal aber mit dieser Geistesrichtung wieder in Beziehung gebracht, stürzte sich der in den Regionen des Gedankens, der Abstraktion, der Geistigkeit und Poesie dem realen Leben der Natur fremd gewordene Geist mit wahrem Heißhunger und mit Leidenschaft auf diese neue konkrete, anschauliche Wirklichkeit. Die immer weiter gepflegten physikalischen, astronomischen und medizinischen Wissenschaften bereicherten sich durch Chemie, Physiologie und Biologie, und ein außerordentlicher Aufschwung aller dieser Wissenschaften erzeugte sowohl einen neuen Zusammenhang mit dem praktischen Leben als eine neue Grundrichtung des Denkens. Beide stimmten darin überein, daß die Erkenntnis der konkreten, experimentell, mikroskopisch und teleskopisch faßbaren Wirklichkeit allein wahrhaft der Zeit würdige Erkenntnis sei, und beide traten dadurch mit dem realistischen Sinn der Zeit in engste Verbindung. Man kehrte sich von der bisherigen Spekulation und philosophisch-idealistischen Naturbetrachtung und strebte nach dem Ideal einer streng kausalen und mechanischen Anschauung der Dinge. Hegel erschien einem Physiologen wie Brücke als die »Nationalschande Deutschlands«, und ein solches Urteil wurde als Urteil über die ganze abgelaufene idealistische Epoche allgemein. Indem man aber so die Verbindungsbrücke, die mit der deutschen Philosophie verband, abbrach, mußte man sich eine neue Philosophie konstruieren, die dann naturgemäß in die Bahnen der alten vorkantischen Aufklärungsphilosophie zurücklenkte und unter dem Eindrucke des alles beherrschenden Einflusses der gesetzmäßigen Körperwelt wieder Geist und Seelenleben als völlig durch Natur- und Körperwelt bedingt oder gar von ihnen hervorgebracht betrachtete. Man kämpfte wieder wie im

18. Jahrhundert den Kampf um die Seele; die neue Physiologie, die die Abhängigkeit aller Geistestätigkeiten von dem Nervensystem und dem Gehirn zeigte, schien nun definitiv zuungunsten der Seele zu entscheiden. Vollends seit die von ihrem Urheber so sehr viel vorsichtiger gemeinte Lehre Darwins auch den Zweck aus dem Leben der Organismen verbannt zu haben schien und alle scheinbare Zweckmäßigkeit nur als ein Ueberbleibsel der zufällig im Kampf ums Dasein besser angepaßten Wesen darstellte, da glaubte man von all den uralten Illusionen definitiv befreit zu sein, die über, hinter oder in den Dingen etwas Geistiges oder Geistähnliches als Kern und Wesen behaupteten. Die Darwinistische Begeisterung, die uns heute wie ein eben verfliegender Rausch anmutet, glaubte alle Philosophie ersetzen zu können durch die Lehre von der Entwicklung, in der lediglich glücklich summierte Zufälle des mechanischen Getriebes die scheinbar selbständige Welt des Geistes und der Menschheit hervorbringen, und die von selbst zu immer besserer, praktischerer Anpassung und immer glücklicherer Auslese im Kampf ums Dasein drängt.

Die besten und größten unserer Naturforscher machten diese wunderliche Philosophie nicht mit, aber dem Volk wurde sie als die neuzeitliche Weltanschauung dargeboten, und hier ist sie von den Spitzen allmählich herabgesunken bis zur Masse, die heute noch fest an diese Dogmen glaubt, die Theologie haßt und der Religionswissenschaft, sobald sie mit der Religion Ernst macht, nur Mißtrauen entgegenbringt. Aber nicht bloß von dieser Seite her drohte der Theologie Kaltsinn und Haß, sondern auch von Seite der historischen Wissenschaft, die zwar den Zusammenhang mit ihrer Mutter, der klassischen deutschen Literatur, festhielt, die aber doch auch ihrerseits dieses Band gerade an der wichtigsten Stelle lockerte oder löste und dem exakten, empirischen und detaillistischen Geiste der Zeit verfiel. War die neue Historie noch im Geiste eines Ranke aufs engste verbunden gewesen mit dem Gedanken einer Gesamtgeschichte der Menschheit und beherrscht von dem Ideal eines zentralen Kultur- und Geisteszweckes, zu dem alles ein Beitrag war, so erschienen gerade diese Gedanken als nebelhaft, unwirklich, unbeweisbar, als luftige und gewalttätige Spekulation, die den Wirklichkeitssinn verloren habe. So sagte jetzt auch die Historie dem philosophischen Idealismus ab und verstieß den irreführenden Gedanken eines einheitlichen Menschheitsziels. Sie

verfiel der Detailarbeit und dem Spezialistentum, immer spezialisierter und technischer, bis alle Uebersicht und Gemeinsamkeit überhaupt verloren ging und das Wiederausgraben alter Dinge Wert gewann um seiner selbst willen. Oder die Historie trat in den Dienst der politischen und patriotischen Ideen, widmete sich der Verfassungs- und Rechtsgeschichte und der Verbreitung politischer Einheitsideen, auch hier praktisch und wirklichkeitsbedürftig. So oder so, immer wurde die Historie abgelenkt von dem Gedanken eines gottgesetzten Zieles und eines einheitlichen Hintergrundes der Geschichte. Ja, gerade umgekehrt brachte es das Uebergewicht der sozialen und wirtschaftlichen Interessen der Zeit dahin, das Wesen aller Geschichte lediglich in der Auswirkung der Konsequenzen wirtschaftlicher und technischer Gesamtlagen zu sehen. Damit wurde die Historie naturgemäß gleichgültig und feindselig gegen jeden selbständigen und übersinnlichen Kern der Religionswissenschaft, die gerade einen solchen Gedanken nicht ertragen kann, ohne sich selbst aufzugeben. Aber auch auf ihrem eigenen, immer mehr der Philologie verfallenden Gebiete hörte die Religionsgeschichte auf ein Ganzes zu bilden und nach einer einheitlichen Idee zu suchen. Sie wurde zu Darstellungen einzelner Religionsgebiete ohne jedes Streben nach Zusammenhang. Hervorragende Philologen schufen treffliche Darstellungen aus dem Gebiete der indischen, griechischen, germanischen und slavischen Religion, denen nur das eine fehlte, die Beziehung auf die grundlegenden Wahrheitsfragen der Religion. Seit vollends der Darwinismus in den wilden Völkern der Gegenwart den Rest der Urmenschheit hatte erkennen lassen, wurde die Religionswissenschaft gar zur Erforschung der Gebräuche und Sitten der Wilden, aus denen sich die Einsicht in den Ursprung und damit in das Wesen der Religion ergeben sollte. Und der Religionsbegriff, den man hierbei fand, sei es daß Furcht oder Hoffnung oder Toten- und Geisterverehrung oder der Tierkult das Wesen der Religion konstituieren sollten, verleugnete diesen seinen Ursprung aus der Abstraktion von armen Wilden nicht.

Alles das drückte schwer auf die Theologie. Mehr noch als die einzelnen Lehren und Anschauungen war der Geist der Handgreiflichkeit und Nützlichkeit, der Skepsis gegen alles Uebersinnliche und des Mißtrauens gegen alle einheitlichen und letzten Zwecke ihr hinderlich. Zwar die neue Rechtgläubigkeit der Hengstenbergschen Schule wurde durch diese Wandlung nur

wenig geschädigt. Sie konnte mit Triumph darauf hinweisen, daß nur eintreffe, was sie als Folge des modernen Unglaubens prophezeit habe, daß es in der Tat kein Mittelding zwischen Orthodoxie und Atheismus gebe und daß man entschlossen wählen müsse zwischen dem Christus der Kirche und Belial. Der Eifer ihrer Gläubigen wurde durch diese Entwicklung gestärkt, und schließlich hat sie ihr auch manche neue Proselyten zugeführt, denen es in dieser Welt der Wissenschaft zu kühl und gemütlos wurde. Schwer aber wurde die wissenschaftliche Theologie betroffen. Sie mußte, um leben und wirken zu können, ihren Rückhalt an den gebildeten Klassen haben, deren Zustimmung und lebendige Teilnahme ihr die Schwierigkeiten des Bruches mit den historisch-dogmatischen Ueberlieferungen des Kirchentums überwinden helfen mußten, und sie konnte diesen Rückhalt nur in der allgemeinen Ueberzeugung finden, daß Natur und Geschichte Auswirkung und Ausdruck einer geistigen, zweckvoll wirkenden Macht sind, die sich im Leben der Religion mit zunehmender Klarheit dem Herzen offenbart. Wurde diese Ueberzeugung verflüchtigt und zu einem schüchternen Privatglauben weniger, der sich nicht mehr hervorwagt, dann war ihr der Boden unter den Füßen weggezogen. Die wissenschaftliche Theologie hatte am Anfang des Jahrhunderts in der Schule Schleiermachers und Hegels einen großartigen Aufschwung genommen. Die sogenannte Tübinger Schule und vor allem ihr großer Meister, Baur, schienen sodann im Bunde mit der modernen Philosophie eine wahrhaft wissenschaftliche Auffassung und Ausgestaltung des Christentums bewirkt zu haben. Es war die große Zeit der modernen wissenschaftlichen Theologie, die erste Durchführung einer wirklich historischen Gesamtauffassung von Entstehung und Werden des Christentums und eine religionsphilosophische Konstruktion seines religiösen Gehaltes als der absoluten Vollendung der religiösen Idee überhaupt. Aber die Philosophie, mit der sie arbeiteten, war die idealistisch-monistische Spekulation Hegels, von der die neue Zeit sich abwandte, und die Idee einer in Natur und Geschichte sich gesetzmäßig entfaltenden, im Christentum sich vollkommen offenbarenden Weltvernunft schien doch auch für die religiöse Empfindung selbst nicht unbedenklich. Sie stieß nicht bloß auf die Ungunst der Zeit, die nur mehr zwischen einem fanatischen Konfessionalismus und einer völligen Indifferenz die Wahl übrig glaubte, sondern sie trug auch Schwierigkeiten und Mängel in sich selbst.

So hat es denn in der Tat nicht an Gegnern gefehlt, die ihr Inkonsequenz und Halbschlächtigkeit vorwarfen. Sie hielten ihr das von ihr selbst anerkannte moderne Natur- und Geschichtsbild entgegen als das Element der Zerstörung, das sie selbst ergreifen und vernichten müsse. Es hat auch in ihren eigenen Reihen nicht an Apostaten gefehlt, die beides nunmehr in dem Lichte des neuen nüchternen, ideenfeindlichen Realismus sahen und die ihre Aufgabe darin erkannten, die Theologie zu zertrümmern. Noch heute ist aus diesem Kampfe der Name D. F. Straußens in aller Erinnerung, der nach aufrichtigen Versuchen, von seinem »Leben Jesu« aus ein positiveres Verhältnis zur Theologie zu gewinnen, sich entschlossen hatte, der Theologie den Abschied zu geben, und ihr in einer Analyse der Dogmatik zum Abschied den Totenschein ausstellte. Die Theologie habe zu viel von ihrem Jenseitigkeits- und Geheimnisgeiste aufgegeben und zu viel von dem konkreten gesetzlichen modernen Naturbild und Geschichtsbild aufgenommen, als daß sie noch leben könne; es bleibe ihr nichts anderes übrig als überhaupt den Geist total aufzugeben. Viel machtvoller aber als dieses verstandeskühle Buch wirkte der leidenschaftliche Haß eines anderen Schülers der modernen Theologie, der mit Grimm und Wut sich auf die in ihr enthaltenen Reste von Mystik und idealistischer Weltbetrachtung stürzte, die Klarheit und Konkretheit des Naturerkennens allein als wirkliche Wissenschaft anerkennend. Ludwig Feuerbach sah sich als den Mann an, dem es gegeben war, endlich das Geheimnis der Theologie zu enthüllen und dadurch die Theologie von all dem geheimnisvollen Zauber zu demaskieren. Die Natur ist das ewige gesetzmäßige Reich der Körperwelt. Gedanken und Zwecke gibt es nur im menschlichen Gehirn und nicht in der Welt und einem ihr angeblich zugrunde liegenden göttlichen Wesen. Die Religion ist nichts anderes als die Projektion menschlicher Geistesweise und menschlicher Zwecke in das Universum, als läge ihm Geist und Plan, Mittel und Zwecke zugrunde, während es in Wahrheit tote, gleichgültige Materie ist. Und dieser Wahn der Religion hat seinen Grund nicht in irgend einer rationalen Notwendigkeit, das Universum gedanklich und begrifflich so aufzufassen, sondern nur in der ewigen Not und Angst, in Furcht und Hoffnung des menschlichen Herzens, das in die kalte tote Welt einen ihm ähnlichen und seine Zwecke fördernden Geist hineindichtet, um in Wahn und Idee einen Schutz und ein Glück zu

haben, das die Wirklichkeit nicht gewährt. Das Christentum ist nichts anderes als der Höhepunkt dieses Wahns, die kühnste Versteigung der Menschheit in diese Regionen imaginären Glückes, die Herabziehung eines erträumten Himmels in der Menschwerdung Gottes und die Himmelfahrt des Herzens nach einem Traumparadies in der Himmelfahrt Christi. Wunder, Mysterien und Geheimnis, der absolute Widerspruch ist daher das Wesen der Religion; denn anders kann das Phantasieland nicht für wirklich gehalten werden. Strauß und Feuerbach haben sich von hier aus immer mehr dem populären Materialismus genähert und sind in die Nachbarschaft von Carl Vogt, Büchner und Moleschott getreten. Strauß wurde als Vertreter eines mit Poesie und Musik wie mit nationaler Gesinnung temperierten Materialismus der literarische Liebling und Meister des Deutschland der 70er Jahre; der gröbere und radikalere Feuerbach wurde der Märtyrer der neuen Bildung, dem die Gartenlaube den Dank des deutschen Volkes aussprach. Beide aber erschienen als die endgültigen Totengräber der Theologie in Deutschland.

Zu ihnen gesellte sich nun aber noch in Frankreich einer der reichsten und begabtesten Geister, ausgerüstet mit einer unvergleichlichen Kunst des Stils und Biegsamkeit der Phantasie, der von der Seite der Historie her den Glauben an die zentrale Bedeutung des Christentums erschütterte. Ernst Renan, der Zögling des Klerikalseminars zu Issy und Paris, hatte mit dem katholischen Priestertum gebrochen, und, in seinem Herzen an der Religion hängend, wurde er zum Zögling der großen deutschen Philosophie und der wissenschaftlichen deutschen Theologie. Obwohl er in Philosophie mit Vorliebe dilettierte und die Meinungen der Philosophen wie in einem Kaleidoskop durcheinander spielen zu lassen liebte, obwohl auch er der mechanischen und positiven Naturwissenschaft seinen Tribut zu zahlen strebte, blieb er doch immer wesentlich Historiker, und zwar Historiker von universalem Blick und von feinster Fähigkeit anempfindenden Verständnisses. Innerhalb der Historie aber blieb ihm der Hauptgegenstand die Religionsgeschichte und innerhalb dieser die Geschichte des Christentums. Sein Lebenswerk ist daher eine große Geschichte Israels und eine vielbändige Geschichte der Entstehung des Christentums bis zur fertigen Ausbildung des Katholizismus. Von diesem Riesenwerk ist leider nur der schwächste Bestandteil, das Leben Jesu, allgemein bekannt, das nicht viel mehr als eine aus wunderbar

lebendigen Eindrücken des Landschaftsbildes geschöpfte, höchst subjektive und sehr sentimentale Umdichtung der Evangelien ist in die Geschichte eines Mannes, der, wenn er nicht Jesus gewesen wäre, hätte Renan, der jugendliche priesterlich und religiös begeisterte gefühlvolle Renan, sein mögen. Das Ganze des Werkes aber ist durchaus ernst zu nehmen, trotz des während der Arbeit sich wandelnden Standpunktes und trotz starker Subjektivitäten. Das Verhängnisvolle dieses Werkes liegt an einem ganz anderen Punkte als in dem Leben Jesu; es liegt in dem historischen Skeptizismus und Relativismus, der vor lauter Anempfindung an tausend gewesene religiöse Gefühle und Meinungen keinen Mut mehr zu eigenem Standpunkt gewinnt; in der Gebrochenheit eines religiösen Gefühls, das in allen Erscheinungen der Religionsgeschichte die tiefe geheimnisvolle Stimme des Jenseits vernimmt, aber wehmütig darauf verzichtet, aus diesem Geschwirr von Stimmen irgend eine Einheit und irgend ein Ziel herauszuhören. Die geschichtliche Kenntnis und Vielseitigkeit erdrückt den Menschen durch die Erinnerungen des tausendfach Gewesenen und nimmt ihm Mut und Kraft zu eigenen Hervorbringungen. Die hin und her spielende Relativität alles Geschichtlichen, wo jedes Vorzüge und jedes Nachteile hat und alles an seiner Zeit hängt, macht jede Nährung und Festigung aus der Geschichte unmöglich. Wissenschaftlich verstehen kann man nur eine Religion und ein Geistesleben, das man gläubig geteilt und das man dann überwunden und aufgegeben hat. So ist die wissenschaftliche Theologie notwendig eine Mischung von Glaube und Unglaube. Die Historie macht den modernen Menschen zum enttäuschten und wehmütigen Zuschauer des Wechsels; und wenn auch die mechanische Naturwissenschaft das Welträtsel nicht löst, sondern die Geheimnisse alle übrig läßt, so tötet um so sicherer die Historie die Theologie. Denn die spekulative Historie mit ihrem Glauben an Zusammenhang, Ziel und Entwicklungsgesetz war ein deutscher, schwerfälliger ideologischer Traum. Dieser »renanisme«, der in Frankreich eine Macht wurde und dort vor allem jenen Geist der Müdigkeit und Blasiertheit herbeigeführt hat, hat auch bei uns verführerisch und zerstörend genug gewirkt. Für viele ist er der letzte und der endgültigste unter den Totengräbern der Theologie.

Ganz so schlimm stand es nun freilich nicht. Denn die Welt der literarischen Neuigkeiten und der vielgelesenen Bücher ist

noch nicht identisch mit der der menschlichen Herzen. Aber eine neue Zeit war es doch. Die wissenschaftliche Theologie konnte sich nicht verbergen, daß sie Gegensätze und Schwierigkeiten an sich hatte, die manchem dieser Vorwürfe ein relatives Recht gaben. Sie war etwas zu sehr angekränkelt von der Blässe des Gedankens und bedurfte der Erfrischung durch einen kräftigen, die Wirklichkeit des religiösen Lebens studierenden Realismus. Ihr war alles zu sehr die bloße notwendige Auswirkung eines logischen Gedankenprogramms; sie sah in der Religion zu sehr bloß die gefühlsmäßige Empfindung der Einheit der Wirklichkeit, die sich zu dem Gedanken der logischen Einheit, Verkettung und Notwendigkeit der aus dem göttlichen Wesen folgenden Lebensfülle erst theoretisch erheben sollte. Sie verkannte die Religion in ihrer naiven, durch keine Philosophie und Wissenschaft verkümmerten und gelähmten Kraft, sie studierte sie nicht in ihrem wirklichen Leben, sondern konstruierte sie aus einer Theorie. Sie sorgte sich zu viel um die Anerkennung und Einverleibung des notwendigen Naturzusammenhangs in den Gedanken des göttlichen Wirkens, das damit alle Freiheit, Lebendigkeit und Spontaneität verlor, das dem Menschen gerade den heißbegehrten Zugang aus einer Welt des bloßen Notwendigen und Auseinanderfolgenden in die Welt der schöpferischen Freiheit und der neues Leben zeugenden Lebendigkeit versperrte. Sie sah in der Geschichte zu sehr die sukzessive Ausführung eines logischen Programms; sie ignorierte die vielen Brüche und Katastrophen, den Niedergang und Absturz, der auf große Zeiten folgt, die unvergleichliche und unableitbare Besonderheit des Individuellen und Einmaligen, und sie huldigte dem Wahn, als wäre der Fortschritt der Zeit eben damit auch jedesmal ein Fortschritt des Gedankens und der Wahrheit.

Aus der Kritik und Selbstkritik dieser wissenschaftlichen Theologie gingen um die Mitte des Jahrhunderts die neuen Ansätze hervor, in denen das religiöse Problem unserer Zeit mit neuen Mitteln und Voraussetzungen angefaßt wurde und denen es gelungen ist, die christliche Gedankenwelt in ein neues Licht zu setzen. Zu ihren Wirkungen gesellte sich seit dem Ausgang des Jahrhunderts ein neu erwachtes Religionsbedürfnis als Gegenwirkung gegen die mechanisch-technisch-kapitalistische Welt. Mit diesem zusammen erwachten dann freilich auch religiöse Reformbestrebungen, die mehr als irgend eine bisherige Bewegung über das Christentum hinausdrängten und nun von der ethischen und

religiösen Seite her der christlichen Ideenwelt und den Versuchen zu ihren Um- und Neubildungen einen Widerstand entgegensetzten, wie ihn vorher die Indifferenz und der Naturalismus ihr entgegengesetzt hatten. Aber immerhin trat doch in der wissenschaftlichen Theologie der zweiten Jahrhunderthälfte, die philosophisch von der Erneuerung des Kantianismus begleitet war, eine verhältnismäßige Festigung und Neubildung der christlichen Ideenwelt ein, die man kennen und verstehen muß, wenn man die Wünsche und Gegensätze der unmittelbaren Gegenwart beurteilen will.

Zunächst entstand mitten heraus aus der wissenschaftlichen Theologie durch einen Schüler Baurs, durch Albrecht Ritschl, eine neue große theologische Schule, die Göttinger Schule, die jenen Bedenken Rechnung trug. Ritschl behielt im allgemeinen den Rahmen der bisherigen Betrachtung bei, indem auch er eine allgemeine psychologisch-entwicklungsgeschichtliche Auffassung der Religion zugrunde legte. Aber er faßte die Religion unabhängiger von den Rücksichten auf die Einbefassung des allgemeinen gesetzlichen Naturbegriffes in den Gottesgedanken. Jedenfalls ist das Letztere die allgemeinste Bedeutung seiner Theologie, während sein Versuch von der Baurschen Religionsphilosophie und Religionsgeschichte wieder auf einen historisch-kritisch vereinfachten Biblizismus zurückzugehen, sehr bald als wirkungslos erkannt werden mußte. Er hatte einen inneren instinktiv-religiösen und ethischen Widerwillen gegen alles, was an Pantheismus und Monismus erinnert. Die Religion ist ihm eine sittliche Erhebung des der Natur und ihrem Ablauf sich entgegensetzenden Willens und die Ergreifung eines heiligen göttlichen Willens, der nicht identisch ist mit der Entwicklung des notwendigen Weltprozesses, sondern über den Weltprozeß hinaus die Seele erhebt in eine Sphäre der Freiheit, die Unabhängigkeit gegenüber dem Naturlauf und Abhängigkeit vom heiligen Willen Gottes ist. Wie eine solche Auffassung der Religion mit der Gesetzlichkeit der Erscheinungswelt fertig werden mag, schien ihm eine Sache für sich. Jedenfalls forderte für ihn die Religion, wo sie sie selber ist und wo sie nicht von Philosophie und Spekulation gegen sich selbst mißtrauisch gemacht ist, gerade die Lösung von dem Banne des gesetzlichen Weltprozesses und die Erhebung zur göttlichen Macht als zu einer von der Welt verschiedenen, die gerade durch ihre Unterschiedenheit von der Welt von ihr zu befreien und über sie zu erheben vermag. Der

hierin enthaltene Gegensatz ist ihm der unauflösbare Grundgegensatz, die Paradoxie der Religion, um deren willen eben die Weltkinder sie nicht wollen und nicht verstehen, und um deren willen der Fromme in ihr erst sein wahres Leben findet. Gilt das von der Religion im allgemeinen, so galt es für Ritschl im höchsten Grade vom Christentum, der höchsten Offenbarung des religiösen Glaubens. Der Glaube haftete ihm nicht an Theorien und Spekulationen, sondern an dem Leben wirkenden persönlichen Eindruck des Bildes Jesu, das uns mit einer nirgends wieder dagewesenen Gewalt von der Realität Gottes und der übersinnlichen Welt überführt, das uns auf Gott vertrauen läßt trotz Not und Sündenangst.

Aber Ritschl und seine Schule waren nicht die einzigen, die solchen Widerspruch erhoben. Zugleich hat in der lehrreichsten und tiefsinnigsten Weise gerade in der Auseinandersetzung mit dem ästhetisch-monistischen Geiste der Hegelschen und der ganzen klassischen Religionsphilosophie der Däne Kierkegaard einen ähnlichen, nur viel leidenschaftlichern Widerspruch erhoben und ihn in Schriften von höchster künstlerischer Vollendung und unerreichter Kunst der Zergliederung verkündet. Ritschl blieb ein Mann des kirchlichen Luthertums, der nur durch einen vereinfachten, auf das Praktisch-Wesentliche dringenden, antiphilosophischen Biblizismus das protestantische Kirchentum erneuern und damit die christliche Kultur zur Festigkeit, Klarheit und Gesundheit führen wollte. Kierkegaard dagegen brach mit dem Kirchentum und der Kultur überhaupt. Er stellte sich völlig auf das Heilsbedürfnis des Subjektes als auf den innersten Trieb auch des modernen Menschen. Von hier aus wollte er die kompromißlose radikale Christlichkeit der Bibel als Erlösung gerade des ästhetisierenden, modernen Weltmenschen. Auch er ist ein Zögling der Theologie, der es dann freier und größer gefunden hat, für die Interessen der Theologie zu kämpfen, ohne sich an die engenden Schranken eines theologischen, praktischen oder akademischen Berufes zu binden. Unvergleichlich genialer als Ritschl, aber ohne dessen realistische Ruhe und geschichtswissenschaftliche Durchbildung, ein Dichter und Denker, dessen Herz am religiösen Problem hing, hat er sich auf den in der klassisch-romantischen Religionsphilosophie enthaltenen Geist der Immanenz, der Allgesetzlichkeit, des ästhetischen Einheitsgefühls, auf die die Brüche und Abgründe des Lebens verhüllende Auffassung der Religion als der bloßen

Empfindung der Einheit des Endlichen und Unendlichen, gestürzt. In ihnen hat er den geschworenen Feind der Religion gesehen, der sie in den Schranken der Welt und der Diesseitigkeit festhält und den Menschen nicht zu dem großen Entweder-Oder kommen läßt, wo er sich für die Welt und ihren sich von selbst fortbewegenden Naturlauf oder für die in sie hineingreifende und den Menschen erhebende und verwandelnde Kraft Gottes entscheiden muß. Die Schönheit und die Poesie und die von ihr empfundene Harmonie und Einheit des Universums in allen Ehren. Sie sittigt und veredelt den Menschen und zeigt ihm einen geistigen Grund und Kern der Dinge. Aber sie ist ein Spiel und Genuß der Phantasie und sieht in allen Kämpfen und Katastrophen überall doch die versöhnende Harmonie. Sie weiß nichts von dem wirklichen großen Kampfe des sittlichen und des religiösen Menschen, der zwischen zwei Welten steht, und der nicht im ästhetischen Schein und Spiel, sondern nur in wirklicher Wahl und Entscheidung, im wirklich durchgefochtenen Kampf den Frieden findet, wenn er sich dem Strom der Gesetzeswelt entgegenstemmt und sich von Gott in die Freiheitswelt erheben läßt durch lebendige Offenbarung und Kundgebung des göttlichen Willens. Sie weiß auch nichts von dem Optimismus, der alles Zurückbleiben und alle Mängel nur aus den Bedingungen des Werdens und Noch-nicht-vollendet-seins erklärt und von der Entwicklung alle dem Ziel entgegengetragen wähnt. Sie weiß auch hier nichts von Einheit, sondern nur von Bruch und Kampf, von dem Widerstand der Masse gegen die göttliche Welt und von dem Sieg der Wenigen, die ihren natürlichen Menschen überwanden und die Ueberwelt in ihr Herz aufnahmen. Jesus behält ihm recht, wenn er sagt, daß jeder sein Leben verlieren müsse um es zu gewinnen, und daß der Weg zum Heil schmal sei und nur wenige ihn finden, während der Weg breit ist, der zur Verdammnis führt.

Was so der kirchliche Theologe und der radikale Individualist jeder in seiner Weise gefordert haben, das ist zu einem weit und groß formulierten religiösen Programm geworden bei Artur Bonus, einem der feinfühligsten, wenn auch öfter etwas exzentrischen, Deuter des religiösen Lebens der Gegenwart. Er übergibt die Natur und die Geschichte der reinen strengen Wissenschaft, aber fordert daneben die freie, durch keine philosophische Rücksicht gehemmte Selbstaussprache dessen, was am christ-

lichen Glauben sich heute lebendig fühlt. Eingriffe in das Gebiet der Wissenschaft vermeidend soll er auf dem ihm freibleibenden Gebiete die Gegenwart und Zukunft der übersinnlichen Welt prophetisch und poetisch aussprechen, den alten christlichen Mythos ersetzen durch einen neuen, der jedenfalls durch den Gedanken der Ueberhöhung aller Kultur, der Zerreißung aller abstrakten Gesetzesnetze und der Gewinnung ewig-persönlichen Lebens mit dem alten Christentum verbunden ist. Noch fehlt es freilich fast überall an dem Mute hierzu. Aber diese Aufspürung der lebendigen, nicht verwissenschaftlichten Religion hat doch durch die feine Endosmose, die alle geistige Arbeit unmittelbar miteinander verbindet, wenigstens der historischen Erforschung des Christentums ihre Methoden und Ziele gegeben, durch die sie sich von der Hegelschen spekulativen Methode losriß. Sie hat den dialektisch-begrifflichen Charakter beseitigt, der die Geschichte konstruierte und aus logisch gefundenen Entwicklungsreihen die Geschichte ableitete.

Wie Ritschl und Kierkegaard die Religion aus religiösen und ethischen Gründen von dem monistischen Alleinheitsgedanken emanzipierten, so hat in der neueren Kirchengeschichte die liebevolle Versenkung in die Quellen und Urkunden, in die Tatsachen selbst, die Religion in ihrer prinzipiellen Unabhängigkeit von dem logischen Einheitsbedürfnis des Denkens und ihre Geschichte in dem ganzen unableitbaren Reichtum des Mannigfaltigen, in dem Auf und Nieder, den Höhepunkten und Depressionen, in dem schwankenden Kampf der emporziehenden großen und der niederziehenden kleinlichen Kräfte, verstehen gelehrt. Man faßte sie nicht mehr auf nach einem zum voraus konstruierten Begriff, sondern studierte sie wie ein selbständiges, an Geheimnissen und Ueberraschungen reiches Gebilde der Wirklichkeit. Hier hat die seltsame Freiheit von allem Bedürfnis nach wissenschaftlicher Generalisation und die völlige Unabhängigkeit von jeder Dogmatik vor allem Bernhard Duhm zu einem mächtigen Anreger gemacht. Das gab bei Beibehaltung der bisherigen Erkenntnisse dem Ganzen mehr Farbe und Leben, ließ den jähen Wechsel und die Kontraste, die irrationalen Widersprüche des Lebens, die Bedeutung des Individuellen mehr hervortreten. Vor allem lernte man die Bedeutung der produktiven großen Epochen, der führenden Persönlichkeiten und der Stifter ganz anders verstehen. Die Religionen sind nicht freischwebende Gedankensysteme oder inner-

liche, überall spontan sich gleich erzeugende Empfindungen, sondern sie haften an den großen grundlegenden Erschließungen des göttlichen Lebens in ihren Propheten und Stiftern. Sie sind darum nicht bloß gemütvoll erwärmte philosophische Systeme oder ins eigene Herz blickende Beschaulichkeit, sondern Glaube an Propheten und Offenbarungen, und ihre Macht über das Leben hängt an der Energie dieses Glaubens. So ergab sich vor allem ein tieferes Verständnis der Persönlichkeit Jesu und das Bestreben, die Bindung des Christentums an sie in ihrer historischen Kraft und Lebendigkeit zu begreifen. In diesem Geiste hat sich die historische Theologie zu großartigen Leistungen entwickelt, in denen die beste Arbeit der Theologie überhaupt steckt und die zu den Perlen unserer historischen Literatur gehören. In der alttestamentlichen Forschung haben der Holländer Kuenen und die Deutschen Eduard Reuß und Julius Wellhausen sowie die Engländer Cheyne und Robertson Smith die Ergebnisse Vatkes großartig erweitert und eine lebensvolle Anschauung der Religionsgeschichte Israels im Verhältnis zur Religion des übrigen Altertums entworfen. Wellhausens »Israelitische und jüdische Geschichte« ist ein klassisches Meisterstück, das auch jedem Laien verständlich ist. Die neutestamentliche Forschung hat manche Ueberkühnheiten einer durch erfolgreiche Korrektur der Ueberlieferung ermutigten konstruktiven Zurechtrückung der Urkunden aufgegeben, die ganze Anschauung konkreter, psychologisch feinfühliger gestaltet, aber dabei die Baursche Betrachtung im ganzen festgehalten. Heinrich Holtzmann, Adolf Jülicher und Karl Weizsäcker, der Nachfolger Baurs auf dem Tübinger Lehrstuhl, haben in Werken von großartiger Reife und Durchbildung die moderne Forschung über die Entstehung des Christentums und über die Anfänge der christlichen Gemeinden allgemein zugänglich gemacht. Unabsehbar vollends ist die Forschung über die Entwicklungsgeschichte des Christentums, wenigstens in bezug auf die interessantesten Punkte, das Urchristentum, die Frühzeit des Katholizismus und die Reformationsgeschichte. Die Zusammenfassung des diese Studien leitenden Geistes ist Adolf Harnacks großes Werk, das unter dem Titel Dogmengeschichte eine überaus lebendig entworfene, gedankenreiche und erleuchtende Darstellung und Auffassung der Gesamtentwicklung des Christentums bietet. Freilich ist mit alledem schwerlich das letzte Wort gesprochen. Je mehr man in der Religionsgeschichte gerade die Re-

ligion und die praktische Leistung sucht und je mehr man Dogma und Apologetik nur als Spiegelungen der eigentlichen Grundbewegungen ansieht, um so mehr wird die Geschichte des Christentums in die Religionsgeschichte seiner Umgebung und in die allgemeine Kulturgeschichte sowie in die Erkenntnis der sozialen Bewegungen hineingezogen. Hier türmen sich dann ganz neue Probleme auf, die in dem herkömmlichen Begriff der Kirchen- und Dogmengeschichte noch keinen Platz gefunden haben. Insbesondere von einer Erforschung der Geschichte des christlichen Ethos, das damit in den Vordergrund tritt, ist bis jetzt noch kaum die Rede.

Alle diese Arbeiten bewegen sich auf dem Boden der speziellen Erforschung der Entstehung und des Wesens des Christentums, aber sie sind wie die früheren geleitet von dem Grundgedanken einer allgemeinen historischen Methode und eines engen Zusammenhangs der menschlichen Religionsgeschichte überhaupt. Auch hier wird das Christentum nach allgemeiner historischer Methode als Bestandteil und Höhepunkt der Religionsgeschichte erforscht, und allgemeine Beobachtungen, die sich aus der Religionsgeschichte über Wesen, Entwicklungsbedingungen und Entwicklungsweisen der Religion ergeben haben, haben hier die fruchtbarsten Anregungen geliefert. So konnte es nicht ausbleiben, daß trotz der Konzentration auf das Christentum und seine konkrete Eigenart doch immer wieder gerade aus dieser Arbeit sich das Bedürfnis nach Zusammenfassung und Ueberschau, nach prinzipieller Klarheit über Wert und Bedeutung des Christentums innerhalb des flutenden Ganzen der Religionsbildungen erhob. Versteht man unter Religionsphilosophie die Analyse des psychologischen Wesens der Religion, die Herausstellung ihres Wahrheitsgehalts und die Beurteilung ihrer Geschichte auf das Maß der darin erreichten und die Religionen abstufenden Wahrheit, so bedurfte eine solche Theologie dringend der Religionsphilosophie. Hier aber ist ihre Lage immer noch eine überaus schwierige und isolierte. Sie entbehrt des Anschlusses an eine wenigstens einigermaßen allgemein anerkannte prinzipielle Betrachtung des Wesens und der Geschichte der Religion. Die alte Religionsphilosophie des klassischen, philosophisch-literarischen Zeitalters ist den neuen Anforderungen nur mehr sehr bedingt gewachsen, und sie ist von der positivistischen und skeptischen Flut der Zeit überdies allenthalben unterwühlt. Sie bedurfte eines neuen aus der religionswissenschaft-

lichen Einzelforschung hervorgehenden Aufbaus und eines dominierenden prinzipiellen Grundgedankens, der wieder eine einheitliche Betrachtung ermöglicht. Dem aber war das Zeitalter so ungünstig wie möglich. Die Religionsphilosophie war verschollen, und es gab nur mehr empirische Einzelforschung von Philologen und Ethnologen, die der Frage nach dem Ziel und Ideal der Religion völlig gleichgültig gegenüberstanden. Auch die allmähliche Rückkehr der Philosophie aus der naturwissenschaftlichen und darwinistischen Fremde zu ihren eigentlichen Problemen hat im Neukantianismus sich gerade an dieses Problem am wenigsten gewagt, und erst allmählich treten jetzt zusammen mit den Versuchen der Neubegründung der Ethik und der Geistesphilosophie die hierfür unentbehrlichen religionsphilosophischen Probleme wieder zutage. So ist auch manches inzwischen geschehen. Aber die schönen Werke des Engländes Eduard Caird und des Deutschen Otto Pfleiderer sind doch im Grunde Nachzügler der Hegelschen Schule, und das hinreißende Buch von August Sabatier, dessen Sensationserfolg die geistige Lage in Frankreich interessant beleuchtet und auf den französischen Reformkatholizismus großen Eindruck gemacht hat, ist doch für die eigentlich wissenschaftliche Forschung zu rhetorisch und elegant. Am glücklichsten angepackt ist das Problem von Rudolf Eucken und seiner Schule. Unabhängig von ihm, aber vielfach mit ihm übereinstimmend verfolgt der Verfasser dieser Zeilen das Ziel, die Theologie an eine selbständige und rein wissenschaftliche Religionsphilosophie anzugliedern. Auch Wilhelm Wundts und seines gewaltigen Werkes über die Völkerpsychologie ist hier zu gedenken. Aber auch das ist vorerst noch eine Anweisung auf die Zukunft.

Diese Mängel empfindend und zugleich die Forderung konkreter, realistischer Auffassung der Religion teilend hat einer der anregendsten und bedeutendsten, wenn auch zugleich einer der seltsamsten, theologischen Denker aus der Philologie diese Lücke zu ergänzen gestrebt. Paul de Lagarde war ein Kind des romantischen Berlin Friedrich Wilhelms IV, ein Zögling der klassisch-romantischen Denkweise und zugleich nicht ohne Einfluß des ätzenden, alles kritisierenden Berliner Geistes. Er hat in seiner Jugend auf Schleiermachers Knien gesessen und als Jüngling von Friedrich Rückert Arabisch gelernt. Als junger Mann hat er mit verwegener Keckheit die neue Rechtgläubigkeit verteidigt. Auf Reisen und Forschungen, die er gemeinsam mit dem bekannten

romantisch-liberalen Diplomaten K. J. v. Bunsen machte, wurde er zum Philologen und Kulturforscher im umfassendsten Sinne des Wortes, der die Philologie als den Schlüssel zu Seele und Geist der Menschheit ansah und doch zugleich die höchste Genauigkeit und Korrektheit als erste Pflicht anerkannte. Seine Herzensneigung aber blieb die Theologie, und so bildete er ein Ideal der Theologie, wonach sie vergleichende, allgemeine Religionswissenschaft ist, die ein Heer von Forschern in die einzelnen Gebiete entsendet, die alten Urkunden aller Völker als die Akten der Religionsgeschichte studiert und aus diesem Erkenntnismaterial eine Vergleichung aufbaut, in der die einzelnen Religionen an Kraft, Stärke und Tiefe des von ihnen erschlossenen inneren Lebens sich messen. Er zweifelte nicht, daß das Christentum hierbei sich als höchste religiöse Kraft offenbaren werde, aber er verlangte hierbei die volle Durchführung der Konsequenzen einer solchen Betrachtung für die Auffassung des Christentums, dessen Zukunftsbild er nur in blassen Umrissen vor seinen Augen auftauchen sah. In hartem Daseinskampf verbittert, hat er schließlich ein mit übermäßiger Weichheit wechselndes übermäßiges Selbstgefühl entwickelt, und, ein niemals ganz in sich ausgeglichener Geist, hat er mit tiefen und geistvollen Gedanken zugleich die wunderlichsten Schrullen hervorgesprudelt. Aber seine in gewaltiger Sprache geschriebenen »Deutschen Schriften« haben ihm trotz alledem schließlich eine Wirkung eröffnet, die seiner großen und bedeutenden Gedanken würdig war. Nicht als ob seine philologisch-religionsgeschichtliche Theologie den Mangel einer prinzipiellen Religionsbetrachtung ersetzt und als ob seine tief religiöse, aber doch oft auch von der Skepsis angenagte Persönlichkeit ein neues Fundament für die Betrachtung der Religion gelegt hätte. Aber sie hat das Bedürfnis nach alledem in den Herzen geweckt und hat nicht bloß auf die Theologen, sondern vor allem auf die Laien gewirkt, Ernst und Größe der Fragen ihnen vor Gefühl und Gewissen gestellt; sie hat den lebendigen Eindruck davon erweckt, daß es von diesen Dingen eine Wissenschaft geben müsse und daß diese Wissenschaft nicht in eine philosophisch ermattete, aller Zuversicht und Gebetskraft beraubte Religion auslaufen könne, sondern nur in erneute Belebung der wesentlichen Kräfte des Christentums.

Noch herrscht in unserem geistigen Leben die Mattigkeit und die Verwirrung, und auch diese Gedanken eines Lagarde sind

mehr ein Zeichen der Sehnsucht nach tieferem persönlichem Leben und nach festerem Anschluß an die lebendige religiöse Kraft des Christentums als ein Mittel zur Lösung des Problems. Aber diese uns wieder erfüllende Sehnsucht nach Kraft und Leben, diese Abneigung gegen die hohle Skepsis, gegen die bloße Nützlichkeit, gegen die bloß naturwissenschaftliche und gegen die bloß historische Bildung versprechen eine Zusammenfassung all der Strebungen und Arbeiten, die in zünftiger und unzünftiger Theologie des 19. Jahrhunderts immerhin reichlich hervorgetreten sind. Es hat nicht den Anschein, als ob gerade die offizielle Kirche von sich aus sehr viel tun werde zur Lösung dieser Probleme. Im Gegenteil, der Katholizismus rüstet sich zur Ausscheidung des Modernismus, und wenigstens die deutsch-protestantischen Kirchen, vor allem die preußische, werden diesem Beispiel nachzufolgen versucht sein. Die große moderne religiöse Bewegung, das wiedererwachte Religionsbedürfnis, bewegt sich außerhalb der Kirchen und zumeist auch außerhalb der Theologie. In der Tat ist schwer zu sagen, was bei dieser stark ästhetisch und literarisch gefärbten religiösen Bewegung herauskommen mag, zu deren Charakteristik etwa der Name Maeterlincks genannt sein mag. Aber der Mensch, der immer im Grunde derselbe bleibt und der auch durch die Evolution des 19. Jahrhunderts nichts Neues geworden ist, wird, wie stets bisher, die bloße Negierung und Blasiertheit, das bloß Praktische und Irdische, so wenig aushalten wie ein bloß literarisches Spiel mit Gedanken und den romantischen Geschmack für das Interessante. Er wird die Wissenschaft zwingen, ihm die Quelle aller Kraft wieder freizulegen oder freizugeben, die Religion.

So möge den Schluß dieser Darstellung ein Wort des Mannes bilden, den ich zuletzt genannt habe und der mit heißem Herzen über Programm und Forschung der Zukunft sann. Er erwartet sie nicht von den Theologen, sondern von der Einkehr unseres Geschlechtes bei seinem wahren inneren Wesen und von dem Blick in die Religionsgeschichte:

»Nicht human sollen wir sein, sondern Kinder Gottes; nicht liberal, sondern frei; nicht konservativ, sondern deutsch; nicht gläubig, sondern fromm; das Göttliche in jedem von uns leibhaftig lebend, und wir alle vereint zu einem sich ergänzenden Kreise: Keiner wie der andere und keiner nicht wie der andere; täglich wachsend in neidloser Liebe, weil auf dem Weg aufwärts zu Gott wohl einer dem andern immer näher kommt, aber nie einer den Weg des andern schneidet.«

Aus der religiösen Bewegung der Gegenwart.

(Aus: Die neue Rundschau, 1910.)

Berichterstattungen über religiöse Bewegungen haben ihre große Schwierigkeit. Dabei ist nicht die Schwierigkeit gemeint, die aus der verschiedenen Auffassung und Beurteilung der einzelnen Erscheinungen entsteht und die, wie politische Gegensätze, sehr persönliche und leidenschaftliche Urteile mit sich zu bringen pflegt. Hier muß man den Mut seiner Meinung haben und im übrigen diejenigen, welche auf eine ernste, gerechte, die verschiedenen Motive achtende Erörterung nicht eingehen wollen, im Namen der Vernunft oder im Namen des Glaubens geringschätzige oder höhnische Bemerkungen machen lassen, soviel sie wollen. Die eigentliche Schwierigkeit liegt vielmehr in der Beobachtung der Tatsachen selbst. Die Wandlungen der religiösen Stimmungen und die Bildung verschiedener Gruppen liegt so sehr im Dunkel und in der Mannigfaltigkeit des persönlichen Lebens, daß immer erst die Ergebnisse nach langer verborgener, unterirdischer Ausbreitung hervortreten und die eigentlichen letzten Quellen fast niemals zu fassen sind. Hier herrscht nicht die Logik der Begriffe, und die Entwickelung spinnt sich nicht am Faden der Reihenfolge der Bücher ab. Hier wirkt der Druck der sozialen Lage, die Mannigfaltigkeit des persönlichen Erlebens, die Eigenart der Individuen, die Mitteilung des verborgensten inneren Daseins von Person zu Person, das ganze und undurchschaubare Spiel kleiner und kleinster Seelenregungen, die sich zu geistigen Mächten langsam und unmerklich zusammenballen. Freilich hängt dann die größere Ausbreitung und öffentliche Wirksamkeit schließlich an erkennbar hervortretenden Persönlichkeiten oder an einflußreichen Büchern. Aber in beiden brechen doch die dunkel empfundenen und langsam zusammenstrebenden Kräfte erst ans Licht. Und auch da bleiben oft die bedeutsamsten und wirksamsten Erscheinungen wenig beachtet und treten ihre Wirkungen oft erst

an ganz anderen Stellen zutage. So ist z. B. die Wirksamkeit von Johannes Müller, der erst in großen Vortragsreisen seine Gedanken ausstreute und nun auf Schloß Mainburg eine Art stiller Gemeinde um sich sammelt, trotz großer Verbreitung seiner Schriften sowohl von den offiziellen kirchlichen und theologischen Stellen, als auch von unserer intellektuellen Welt wenig beachtet worden; und doch formen sich in den unfaßbaren Einwirkungen dieses Mannes bedeutsame religiöse und ethische Kräfte, deren Einsatz in die religiöse Bewegung unserer Tage meines Erachtens sehr erheblich ist und durch alle möglichen Vermittelungen auch bei solchen zum Vorschein kommt, die von dem ursprünglichen Quellort gar nichts wissen. Solcher Beispiele gibt es nicht wenige. Daher ist eine Berichterstattung von Hause aus hier nicht in der Lage, einen systematischen nnd erschöpfenden Ueberblick über das Ganze der unendlich widerspruchsvollen und spannungsreichen Bewegungen zu geben. Es muß genügen, von der Gegenwart den allgemeinen Eindruck zu gewinnen, daß in der Pendelbewegung des geistigen Lebens die religiösen Lebensinhalte wieder im Ansteigen begriffen sind und daß Aesthetik, Philosophie und verwandte Interessen — denn sie haben im Grunde alle einen gemeinsamen Zug zum Metaphysischen — wieder mit zunehmender Energie und Leidenschaft an dem Geheimnis unseres Daseins bohren. Die Macht, die die Kirchen heute über unser politisches Leben ausüben, hat ihren Grund nicht bloß in allerhand Aeußerlichkeiten und Zufälligkeiten, sondern in der Furcht großer Massen vor der Auflösung der Religion und der religiösen Erziehung durch den modernen antichristlichen Radikalismus. Der Ruf »die Religion ist in Gefahr« ist der wirksame Schlachtruf, mit dem beide Konfessionen ihre Anhänger und Mitläufer stets in Bewegung zu setzen vermögen. Andererseits ist aber auch die Leidenschaft des Kampfes gegen das Christentum gestiegen und treten Ersatzbildungen aller Art in Vereinen und Gesellschaften auf, die dem metaphysischen Drang eine neue Befriedigung mit philosophisch-intellektualistischen, mit indisch-buddhistischen oder auch mit spiritistischen Mitteln verschaffen wollen. Und zwischen diesen Polen bewegt sich in Kunst und Dichtung, in Belletristik und Feuilleton, in Wissenschaft und Popularisationsliteratur eine Masse von religiösen und halbreligiösen Gedanken und Bedürfnissen hin und her, die sich überhaupt nicht formulieren läßt.

Unter diesen Umständen muß eine Berichterstattung auf

jeden Gedanken systematischer Uebersicht verzichten und darf sich dem Zufall anvertrauen, der der Redaktion einer Zeitschrift Bücher zur Besprechung zuführt, die teils durch die Bedeutsamkeit ihres Inhaltes, teils durch das von ihnen erregte Aufsehen symptomatisch für die Lage sind und hinter deren Inhalt oder hinter deren Wirkungen sich jene anonymen Ursprünge verbergen, aus denen solche Dinge in letzter Linie hervorzugehen pflegen.

Ein solches Buch aus katholischer Atmosphäre heraus ist das Werk von Karl Jentsch »Christentum und Kirche in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft« (Leipzig, Haberland 1909). Jentsch ist einer der unabhängigsten, erfahrungsreichsten und ehrlichsten Schriftsteller, die allgemeine religiöse, ethische und philosophische Fragen vor der Oeffentlichkeit populär zu behandeln pflegen, und man möchte seinen besonnenen Urteilen eine nachdrückliche Wirkung wünschen. Der Ideen- und Gefühlskreis, aus dem heraus er denkt und urteilt, ist der Katholizismus, dem er als junger, höchst idealistisch gesinnter Priester selber gedient hat, den er dann nach dem Vatikanum als Altkatholik zu reformieren helfen suchte und den er heute als freier unabhängiger Privatmann in einer ganz selbständigen und eigentümlichen Weise vertritt. Er lehrt uns damit die tiefen, nicht so leicht auszurottenden Motive des Katholizismus kennen und zeigt doch auch die schweren Gefahren und Schäden des herrschenden Katholizismus. Jentsch empfindet katholisch in dem Sinne, als er eine religiöse Bedeutung Christi sich nur denken kann im Zusammenhang mit einer von Christus ausgehenden großen einheitlichen Weltgemeinschaft und Heilsanstalt, die durch ein Christi Tätigkeit fortsetzendes Priestertum zusammengehalten wird in gemeinsamer Erkenntnis und in gleichartigem Kultus. Für ihn liegt in der israelitisch-christlichen Religionsgeschichte, in der Person Jesu, in der Bibel und in der Entwickelung der christlichen Idee wirklich eine über die gewöhnliche Welt hinausführende göttliche Offenbarung und Veranstaltung, und das hat ihm nur Sinn, wenn der einheitlichen Stiftung auch eine einheitliche Wirkung, die Einheit der Weltkirche, entspricht. Er empfindet weiter katholisch, indem er den symbolischen und sakramentalen Kultus mit seinem Zurücktreten des Intellekts und der Predigt hinter den undefinierbaren Stimmungsträgern anschaulicher und die Phantasie beschäftigender Vorgänge für ein stärkeres und dauerhafteres Erregungs- und Erziehungsmittel des religiösen Lebens hält als die individualistische

und intellektualistische Predigt. Durch den Zusammenhang mit der Urgeschichte der Kirche und durch die Ausbreitung über alle Erdteile ist ihm dieser Kultus zugleich von einem verstärkenden Eindruck der Massengefühle und der Tradition begleitet, den keine daneben entstandene und daneben stehende kirchliche Neugründung ersetzen kann. Von dieser Grundanschauung aus fixiert er in seinem Buch zuerst das christliche Dogma, das ihm mit Recht im wesentlichen im ethischen Theismus und in dessen Verbindung mit der religiösen Würdigung Jesu als der Offenbarung dieses theistischen Gotteswillens besteht. Das trinitarisch-christologische Dogma, das zusammen mit dem Dogma von der Kirche das einzige wirkliche katholische Dogma bilde, glaubt er in diesem sehr einfachen Sinne deuten zu können. Gegen die Ersetzung des Christentums durch eine pantheistische Mystik, die den modernen, an dem Gedanken der gesetzlichen Einheit der Natur genährten monistischen Instinkten so sehr entspricht, macht er Gründe philosophischer und religiöser Art geltend, die mir völlig durchschlagend erscheinen. Die Wirkung des so begründeten und fortgepflanzten Gottesglaubens sieht er als den Sinn der christlichen Erlösung an, die er von der paulinischen Erlösungslehre befreit sehen will und einfach erkennt in »der Erlösung von der Furcht vor bösen Gottheiten und Dämonen, in der Beruhigung über die jenseitigen Folgen der Sünden, in der Anregung zu Werken der Nächstenliebe und in der Anleitung zu einer vernünftigen Lebensgestaltung, in der tröstenden und beruhigenden Hoffnung auf eine jenseitige Vollendung«. Von da aus entwickelt er auch den Sinn der katholischen Ethik, der Mystik und der Askese, wobei er die Bedeutung der Seelenleitung für die ungeheure Masse der Durchschnittsmenschen, die in letzter Linie weltüberwindende Konsequenz jeder religiösen Ethik und die Ueberschreitung der Durchschnittsleistungen durch heroische Anstrengungen sehr verständig als bedeutsame und wertvolle katholische Forderungen bezeichnet.

Mit dieser Zeichnung eines bleibend wertvollen Kernes und Sinnes des Katholizismus verbindet er eine scharfe Kritik seiner tatsächlichen modernen Entwickelung. Er tadelt die übermäßige Zentralisation und Uniformierung in Dogma und Verwaltung, die zu einem unerträglichen Orthodoxismus und Dogmatismus geführt haben und jede freie individuelle Bewegung aufheben. Er verwirft die Behandlung des kultischen Symbolismus als Sakraments-

zauber und dingliche Gnadeneinflößung, die ganze Ausbreitung der neuen Devotionen und Kulte, die nur der Wundersucht und Phantastik Vorschub leisten. Vor allem verwirft er die Intoleranz und den Anspruch auf einen anderen als einen geistigen Einfluß im Wettbewerb der Konfessionen und der verschiedenen geistigen Gruppenbildungen. Es ist eine Kritik, die ähnlich wie die des katholischen Modernismus überhaupt, die Verinnerlichung, die Vergeistung und Beweglichkeit des religiösen Lebens verlangt und wesentliche katholische Grunddogmen, den Sakramentalismus und die hierarchische Unfehlbarkeit, aufhebt. Sie lebt des idealistischen Glaubens, daß auch ohne diese psychischen und materiellen Zwangsmittel die Einheit des Katholizismus sich behaupten würde.

Wie weit nun freilich eine solche Einheit auch dann noch festgehalten werden kann und wie weit überhaupt eine solche Reform des Katholizismus möglich ist, ist schwer zu sagen. Ich halte die Wahrscheinlichkeit nicht für groß. Die wirkliche Entwickelung widerspricht dem auf der ganzen Linie. Wohl richtet sich der Katholizismus auf ein paritätisches Zusammenleben und auf die Toleranz anderer Religionsgemeinschaften im modernen Staate ein und geht damit von seinem mittelalterlichen Prinzip gründlich ab. Aber er tut es doch nur, um damit in seinem eigenen, ihm verbleibenden Bezirk seine ausschließende Herrschaft um so stärker aufzurichten. Es ist der charakteristische Zug der modernen katholischen Entwickelung, die Nichtkatholiken preiszugeben und bei ihnen die furchtbarsten Verderbnisse zu dulden, um dann wenigstens die Freiheit zu haben, die eigenen Angehörigen seinen strengsten und ausschließlichen Maßstäben zu unterwerfen. So hat der Bischof v. Ketteler einmal die Lage charakterisiert. Daher sammelt der Katholizismus die katholische Bevölkerung in katholischen Gruppen aller Arten und sucht eine völlige soziale Scheidung der katholischen und nichtkatholischen Bevölkerungsteile herzustellen. Er kann die Gesellschaft nicht mehr von oben und als Ganzes beherrschen, dafür zerklüftet und teilt er sie von innen heraus. Was er auf der einen Seite an Universalität verliert, gewinnt er auf der anderen Seite an ausschließender Intensität. Er kann dann hoffen in den modernen Demokratien durch die so bearbeiteten Bevölkerungsmassen auch indirekt an der Beeinflussung des Staates in den Parlamenten Anteil zu gewinnen und Schulverhältnisse, Paritätswünsche und Aehnliches nach seinem

Sinne zu erledigen oder doch wenigstens zu beeinflussen. Diese ungeheure Gefahr, gegen die es kein Mittel zu geben scheint und die durch den antichristlichen Radikalismus der Kulturkämpfer nur gesteigert wird, hat Jentsch nicht genügend beachtet und darum auch die leidenschaftlichen Proteste gegen die zunehmende Zerklüftung nicht gerecht genug angesehen. Im übrigen aber ist seine Darstellung überaus lehrreich. Sie zeigt die tiefen und ernsten religiösen Energien, die viele Millionen von Katholiken beseelen, in ihrem eigentlichen reinen Sinne. Sie zeigt vor allem, wie zahllose hochgebildete Menschen Katholiken sein können, nicht ohne Kritik an ihrer Kirche, aber in dem Gefühl, hier Dinge zu besitzen, die nirgends sonst zu finden sind, und in der Hoffnung, daß die notwendigen Reformen sich schon einmal finden würden. Und über das hinaus zeigt das Buch nicht bloß die Bedeutung des Katholizismus, sondern auch die Bedeutung des Christentums überhaupt, das bei allen Gefahren und Einseitigkeiten doch den Massen eine seelische Tiefe und gesunde mutige Lebensauffassung gibt, die keine bloß philosophische Meinungsgruppe ihnen zu geben vermöchte. Ich stimme hier seinem Schlußurteil durchaus zu: »Gerade die großartige Kulturentwickelung der neueren Zeit ist es, die das Christentum, indem sie es von seinen Verirrungen und Fanatismen heilt, wieder in seinem ursprünglichen Geiste wirksam macht. Das Christentum ist nicht d a s Kulturelement, sondern eins unter vielen, aber allerdings ein wichtiges und unentbehrliches, erfreuliche soziale und sittliche Wirkungen hervorbringend. Darum Vorsicht und Rücksicht bei der Aufklärungsarbeit, damit nicht mit einem verhältnismäßig harmlosen Aberglauben und einem den gebildeten Katholiken lästigen Vorurteil die so heilsame Religion selbst und mit ihr so manches unschätzbare Kulturgut vernichtet werde.« Das gilt nicht bloß vom Katholizismus, sondern von dem ererbten religiösen Kapital unserer Völker und Länder überhaupt. Es wird leichter zerstört als ersetzt und eine neue geistig-ethische Grundlage für das Gesamtleben wird nicht aus dem Stegreif gemacht. Solche Ansichten sind freilich nicht nach dem Geschmack der Radikalen von rechts und von links, sind aber nichtsdestoweniger sehr richtig und heilsam.

Jentsch richtet den Blick wesentlich auf die großen kirchlichen Massen und hofft den Fortschritt in Gestalt einer verständigen und dem modernen Geistes- und Gefühlsleben mehr Rech-

nung tragenden Reform der kirchlichen Leitung. Es ist auch das ein typischer Zug katholischen Empfindens. So hat einst Erasmus gedacht und so denken heute noch die katholischen Modernisten aller Länder. Ihre Empfindungen sind geschult und gebildet in der Form des Autoritätsgedankens. Ihre Urteile sind durchdrungen von den Voraussetzungen und Selbstverständlichkeiten der Massenpsychologie. Das moderne Antichristentum ist für Jentsch wesentlich Literatur, und zwar Literatur eines zwar lauten und redseligen, aber verhältnismäßig engen Kreises, der neben den großen eigentlichen Hauptmassen des werktätigen und einer festen Lebensrichtung bedürfenden Volkes steht. Eine Massenkirche ist ihm das Antichristentum nur in der Sozialdemokratie geworden, aber auch hier glaubt er nicht an die Dauer dieses materialistischen Gegenbildes des kirchlichen Erlösungsdogmas. So hat er auch eine geringe Meinung von der philosophischen Religiosität, von der im Zusammenhang mit dem deutschen Idealismus erfolgten Neubildung einer humanen Christlichkeit, wie sie bei einem Teil des Protestantismus, bei der kritischen protestantischen Theologie und bei zahlreichen philosophischen Denkern, vorliegt. Auch das ist ihm wesentlich Literatur und zwar Literatur von Gelehrten für Gelehrte. Darin kann ich ihm jedoch nur sehr eingeschränkt recht geben; nicht bloß, weil eine in der protestantischen Form des religiösen Individualismus und der freien Gewissensüberzeugung gebildete Empfindung eine derartige rein persönliche und in ihrer Verbreitung unkontrollierte Ideenwelt für etwas Gutes und Richtiges zu halten geneigt ist, sondern auch und vor allem, weil die tatsächliche Wirkung dieser Literatur doch gar nicht so gering ist, wie es bei dem Mangel jeder Organisation und jedes Massenzusammenhanges scheint. Es liegt doch auch hier eine große und bedeutsame religiöse Ideenrichtung vor, die teils innerhalb, teils neben der Kirche auf Unzählige wirkt. Man mag der Meinung sein, daß eine solche Richtung stets die großen Massenwirkungen der Kirche voraussetzt, indem sie diese sublimiert und individualisiert und in die Zusammenhänge des modernen idealistischen Denkens einstellt, daß sie ohne diese nährende Unterschicht ein bloßer Schatten und Dunst wäre. Das ist wohl möglich. Aber eine solche Sublimierung ist eben doch ein Bedürfnis weitester Kreise, die im Christentum unvergänglich wertvolle Kräfte sehen, aber mit der kirchlichen Form dieser Kräfte nichts mehr anzufangen wissen,

wobei sie teils neben den Kirchen stehen bleiben, teils von diesen eine Organisation verlangen, die auch ihnen Platz und Wirkungsmöglichkeit in diesen großen sozialen Organisationen des religiösen Lebens sichert. Daß diese Richtung eine erhebliche Rolle in dem Suchen und Drängen der Zeit spielt, zeigt eine andere literarische Erscheinung, die Werke des Jenenser Philosophen Rudolf Eucken. Diese zahlreichen, durchaus nicht besonders bequem lesbaren und umfangreichen Werke erscheinen in immer neuen, sich immer rascher folgenden Auflagen und sind in mehrere Sprachen übersetzt. Die Verleihung des Literaturpreises der Nobelstiftung bezeugt die große internationale Stellung dieses Denkers, dessen Arbeit immer stärker sich auf die religiöse und ethische Reform und Neukräftigung des modernen Geistes richtet.

Eucken folgt im allgemeinen der Ideenwelt, die durch die Namen Kant, Fichte, Schleiermacher, Schelling, Hegel, Fries und Herbart bezeichnet ist und die schon ihrerseits damals eine solche Sublimierung der Kerngedanken des Christentums für die Bedürfnisse eines individualistisch-autonomen und dem Weltbild der modernen Wissenschaft zugewandten Denkens war. Sie war dann durch die erneuerte Orthodoxie und die Reaktion, durch den achtundvierziger Radikalismus, durch eine neue von Frankreich herüberschlagende Welle naturalistischer und skeptischer Aufklärung erstickt worden. Dann trat sie im Gegensatze hierzu mit dem Neukantianismus der siebziger Jahre schüchtern wieder hervor, um allmählich erstarkend alle Folgeerscheinungen wieder der Reihe nach hervorzubringen, die seinerzeit das Kantische Denken in seiner Entwicklung bis zu Hegel und Schopenhauer hervorgebracht hatte. Euckens Eigentümlichkeit innerhalb dieser Bewegung ist in erster Linie eine sehr feine intuitive Empfindung für die seelische Lage des modernen Menschen. Er zeichnet immer von neuem den großen Widerspruch seines Daseins: der ungeheuren schaffenden Anspannung des freien Denkens und des technisch-sozial gestaltenden Willens entspricht ein Resultat, das in einem die Freiheit des Willens und die Selbständigkeit der Vernunft aufhebenden Gesetzesmechanismus des Weltbildes, in einer die freie persönliche Entfaltung vernichtenden Uebergewalt technisch-materieller Interessen und in einer immer mehr schablonisierenden Gesellschaftsverfassung besteht. Er zeigt die seelischen Wirkungen von alledem in einer seichten selbstzufriedenen Fortschrittsaufklärung, in einer gleichgültigen und völlig materiellen Gedanken-

losigkeit der bloßen Arbeit und Genußsucht, in der alle Grundlagen aufwühlenden und verneinenden relativistischen Skepsis, in einem auf alle Vollendung persönlicher Lebensziele verzichtenden Pessimismus, schließlich in dem leidenschaftlichen Gegenschlag einer neuromantischen Uebersteigerung und Ueberfeinerung der Persönlichkeit. Von diesen Eindrücken her gewann er die Ueberzeugung, daß die Festigung der religiösen Weltanschauung das einzige Mittel zur Vertiefung und zur Gesundheit zugleich ist. So hat sich seine Arbeit immer mehr auf die Probleme des »Wahrheitsgehaltes der Religion« und des »Sinnes des Lebens« zusammengezogen, zugleich aber auch an ein immer breiteres Publikum gewandt. (Der Wahrheitgehalt der Religion 452 S. 1905. Der Sinn des Lebens 1909.)

Der Einsatzpunkt Euckens ist die Unterscheidung einer naturwissenschaftlich- und psychologisch-gesetzlichen, entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung der Dinge von der Selbstbetrachtung und Selbsterfassung der Vernunft, die, indem sie diese Erkenntnisse hervorbringt, nicht selber eine bloße Folgeerscheinung des Wirklichkeitszusammenhanges sein kann, sondern ein eigenes selbständiges, gerade im Erkennen von der erkannten Wirklichkeit sich unterscheidendes Prinzip mit der Kraft eigener oder autonomer Gültigkeits- und Richtigkeitsurteile sein muß. Es ist das im allgemeinen der Kantische Grundgedanke. Eucken erweitert den Gedanken jedoch dahin, daß er diese schaffende und aus eigenen inneren Notwendigkeiten sich erzeugende Leistung der Vernunft einmal über die Gesamtheit der Kulturfunktionen in Moral, Recht, Kunst und Religion ausbreitet und daß er weiterhin in diesem Unterschied nur erst eine Andeutung des eigentlichen tiefen inneren Gegensatzes unsers Daseins findet. Die Vollentfaltung dieses Gegensatzes führt zur scharfen Trennung der Vernunft vom bloß vorgefundenen Bestand, zu einer vom Mittelpunkte her immer weiter ausgreifenden Ausbreitung der Kulturleistung, zu einem großen, die vorgefundene natürliche und psychologische Wirklichkeit erst gestaltenden und bearbeitenden Arbeitszusammenhang. Er nennt das das »Geistesleben« im Unterschied von dem bloß vorgefundenen, naturhaften und den Unterschied nur erst keimhaft enthaltenden »Seelenleben«. Der weitere Gedankenfortschritt von hier aus ist, daß dieses Geistesleben in seiner Entfaltung und Entwickelung einen inneren Entwickelungs- und Strebezusammenhang zeigt, der uns nötigt, es noch tiefer auf eine

einheitliche geistige Kraft metaphysisch zurückzuführen. Diese Kraft bricht aus der Seelennatur hervor, wendet sich gegen sie und beherrscht und gestaltet sie aus verborgenen, im Arbeitsprozeß der Kultur immer tiefer sich erschließenden Gründen. Das führt auf einen metaphysischen Dualismns zwischen Seele und Geist, der sich in der Erfahrung auftut und der nur in einer verborgenen und an sich unerkennbaren letzten Lebenseinheit seinen einheitlichen Ausgangs- und Zielpunkt haben kann. Indem aber diese verborgene letzte Lebenseinheit sich in der Erfahrung spaltet in ein gesetzliches Naturdasein der Körper- und Seelenwelt und eine aus der Natur heraus gegen sie sich wendende und in dieser Arbeit den Lebensgehalt gewinnende Freiheit, wird der Gedanke der sich durch eigene Tat setzenden und im Gehorsam gegen das Geistesgesetz gestaltenden Persönlichkeit zum eigentlichen Sinn des Lebens und der Welt. Daher muß für die Lebewesen die Vollendung der Freiheit und der Persönlichkeit irgendwie das höchste, vermutlich in ein Jenseits hineinreichende Ziel sein. Für den Weltgrund oder Gott aber muß mit dem höchsten Weltziel der Persönlichkeit doch auch seinerseits die sich selbstsetzende Tat, die sich selbstschaffende Persönlichkeit, der eigentliche Wesenskern sein, den freilich keine Theorie erschöpft und definiert, den aber der Gedanke in die Welt hineindenken muß und den das religiöse Gefühl von Hause aus in sich als seinen innersten Besitz und sein unmittelbares Erlebnis trägt. Es ist die Funktion der Religion intuitiv und gefühlsmäßig diesen Zusammenhang der Freiheit oder der Kulturvernunft mit dem Lebensgrund des Universums als einen persönlich-lebendigen zu empfinden, und darum ist die Religion das Rückgrat des Geisteslebens und des menschlichen Arbeitsprozesses. Die Religion selbst aber wiederum erfaßt sich am tiefsten in derjenigen Gestaltung des religiösen Gefühls, welche diesen Gehalt der Welt an persönlichem Leben zum Mittelpunkt hat und sich diese Anschauung konkret lebendig zu vergegenwärtigen weiß.

Es ist klar, wie nahe verwandt diese Denkweise mit den wichtigsten Grundgedanken eines unabhängig von seinem supranaturalen Dogma verstandenen Christentums ist. So ist es selbstverständlich, daß Eucken die religiöse Zukunftsentwickelung im Sinne einer dementsprechenden Fortbildung und Umbildung des Christentums bestimmen möchte. Auch ist es für jeden, der die Bedeutung der sozialen Organisation für die Religion kennt, klar,

daß er für diese Gedanken Raum in den Kirchen des Protestantismus verlangen muß. Ein Protestantismus, der auf Grund seines religiösen Individualismus und seines kritischen Wahrheitssinnes einem philosophisch mitbedingten Christentum freien Raum zu lebendiger und freudiger Wirksamkeit läßt neben den mehr konservativen, populären und unphilosophischen Formen des religiösen Bewußtseins, das scheint ihm die religiöse Forderung der Zukunft. Aus dem gleichen Grunde interessiert sich Eucken auch für den modernistischen Katholizismus. Er weiß sehr wohl, daß ohne Fühlung mit den kirchlichen Organismen diese Gedanken nur allzuleicht in der Tat bloße »Literatur« sind. Ich brauche dem nicht hinzuzufügen, daß mir diese Forderung voll berechtigt erscheint und daß auch meiner Ansicht nach einer der großen und wichtigen Zukunftswege der kommenden Religiosität in die Richtung eines philosophisch und wissenschaftlich beeinflußten Humanitätschristentums von protestantischem Charakter weist. Es mag der leidenschaftlichen Durchschlagskraft und der robusten Anschaulichkeit entbehren, ist dafür aber auch frei von dem Dogmatismus, der Intoleranz und der kümmerlichen Apologetik des dogmatischen Protestantismus. Gegenüber den außerchristlichen und antichristlichen Bewegungen aber hält es den Zusammenhang mit den historischen Kräften und den alten in schweren Kämpfen geschaffenen Gemeinschaften fest. Vor allem behauptet es den Personalismus im Ideal des Menschen wie im Gedanken Gottes, ohne den alles Menschentum und alle Wirklichkeit zerfließt und wohl sich idealisieren mag, aber niemals durch Berührung mit einer realen höheren Wirklichkeit über sich selbst und sein vorgefundenes Dasein hinauskommt. Gerade in der Richtung auf die Herausarbeitung des der Welt immanenten Dualismus, auf die metaphysische Festigung und Vollendung des Persönlichkeitsgedankens scheinen mir überhaupt die tiefsinnigsten philosophischen Bewegungen der Gegenwart hinauszugehen, und es ist schwerlich zu viel gewagt, wenn man einen evolutionistischen Theismus, eine Ethik und Religion der Gewinnung und Vollendung der Persönlichkeit durch Tat und Freiheit, als das große Thema der kommenden philosophischen Spekulation betrachtet. In diesem Rahmen aber haben dann die christlichen Ideen Raum zu charakteristischer und selbständiger Ausprägung, wenn das freilich auch nicht ohne gründliche Umwandelung des kirchlichen Dogmas möglich sein wird. Wie die Kirchen sich

dazu stellen werden und stellen können, ist dann freilich eine andere Frage, von der hier nicht weiter die Rede sein soll. Das innere religiöse Drängen der Zeit aber geht auf eine Wiedergewinnung der Persönlichkeit, und die neue Spekulation ist nur ein philosophischer Reflex davon. Ob nun aber diese Spekulation bei Eucken schon bis zum letzten und schwierigsten Kerne des Problems vorgedrungen ist, das mag man allerdings fraglich finden. Das Wesen der modernen Philosophie und des modernen Denkens ist im Unterschied vom antiken und mittelalterlichen die Bestimmtheit durch den mathematisch-mechanischen Naturbegriff als Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie wie der Metaphysik. Seit Galilei und Descartes liegen hierin die ersten Gewißheiten und dieser Gedanke ist zu einem beinahe gefühlsmäßigen und instinktiven Vorurteil des modernen Menschen geworden. Soferne nun in diesem Naturbegriff die Voraussetzung eines streng in sich selbst geschlossenen Zusammenhanges liegt, aus dem nichts heraus und in den nichts herein wirken kann, so lange er seinen eigentlichsten Ausdruck im Satz von der Erhaltung der Energie findet, hat das geistig-persönliche Leben neben ihm immer eine sehr erschwerte Existenz. Man mag mit Leibniz und Spinoza den Naturzusammenhang begleitet sein lassen durch die Parallele des Geistes oder mit Kant den Naturzusammenhang lediglich phänomenal, aber allbestimmend denken, immer erhält Persönlichkeit und Geist Gottes wie des Menschen hier etwas Schattenhaftes und Rätselhaftes, das sich gegenüber dem allein Festen, dem geschlossenen Kräfte- und Bewegungssystem der Natur, schwer behauptet. Aus eben diesem Grunde geht die prophetisch-christliche Ideenwelt bis heute besser zusammen mit dem antiken und mittelalterlichen Denken als mit dem modernen. Wenn sie bis heute in stets erneuerten Systemen der Freiheit immer wieder Halt gewinnt, so ist das ein Zeichen für die Unzulänglichkeit des modernen Naturbegriffes für alle wesenhaften Triebe und Gewißheiten der menschlichen Persönlichkeit. Aber die Freiheit selbst ist bis jetzt gegenüber jenem Naturbegriff nirgends genügend sicher gestellt. Das wird überhaupt nicht möglich sein, ehe nicht dieser Naturbegriff selbst metaphysisch und erkenntnistheoretisch aus seiner Stellung als einziges, erschöpfendes und allumfassendes Mittel der Naturdeutung zurückgedrängt und der irrationalen Macht des Lebens mehr Raum geschaffen ist. Diesen Fragen ist Eucken bisher aus dem Wege gegangen. Ihre Aufwerfung und Beant-

wortung aber kann allein dem religiösen Gedanken wieder wirklich Luft machen. Ansätze dazu gibt es genug. Hamann, F. H. Jacobi, der Schelling der Freiheitsphilosophie in älterer Zeit, William James und Bergson in neuerer Zeit versuchten Durchbrüche in dieser Richtung. Noch aber ist das erlösende Wort nicht gefunden. Es wird ohne die Mithilfe der Naturforscher wohl überhaupt nicht gefunden werden können.

Aus diesem Grunde widerspricht auch meine eben ausgesprochene Zukunftsprophezeiung, die ich vor allem auf den Eindruck der Konsequenzen des modernen Neukantianismus, auf die Beobachtung des Stimmungswandels bei unserer denkenden Jugend und auf die überall erkennbare Abwendung von dem Mythus des naturalistischen Allgesetzes stütze, noch den lautesten und lebhaftesten Aeußerungen der heute das große Wort führenden Intellektuellen. Deren Schlagwort heißt »Monismus«. Die hierdurch bezeichnete Stimmung und Richtung setzt sich aus sehr verschiedenen Motiven zusammen. Einmal und vor allem wirkt darin gerade jener naturalistische Gedanke eines die gesamte Wirklichkeit umfassenden und restlos erklärenden Allgesetzes, wobei die Kausalität gedeutet ist als lediglich in einer Umwandlung immer gleichbleibender Kräftebeträge in bloß andere Formen bestehend. Das ergibt dann den Gedanken der unveränderlichen, sich immer selbst gleichen und nur in den einzelnen Teilen sich wandelnden, aber bei jedem Wandel nur den gleichen Kräftebetrag anders erscheinen lassenden Weltsubstanz. Sofern dabei von Einheit und Weltsubstanz die Rede ist, mag das an den religiösen Gedanken der Welteinheit in Gott anklingen und mag man meinen, damit für die Religion den richtigen naturwissenschaftlich geforderten Ersatz gewonnen zu haben. Das ist freilich eine ungeheuerliche Illusion. Denn damit ist auch der religiöse Gedanke, wie jeder andere, an sich nichts als eine beliebige Umwandlungsform der Energien, und es kommt ihm nur eine naturalistische Notwendigkeit am gegebenen Ort seines Auftretens zu, aber keine innere Notwendigkeit und Richtigkeit; in Wahrheit ist er damit in seinem Wesen vernichtet. Weiterhin wirkt das Motiv des Entwickelungsgedankens, der auch bei einer durchweg idealistischen Fassung doch die Entfaltung eines einheitlichen, kontinuierlichen, von dem Naturgeschehen zum Geistesgeschehen aufsteigenden Prozesses der verborgenen Weltvernunft bedeutet. Hier herrscht der Kausalitätsgedanke nicht in der Deutung als Umwandlung

von Energien in immer gleichbleibendem Kraftbetrag, sondern in der Deutung als Kontinuierlichkeit, die jedes Folgende trotz seiner Neuheit aus dem Vorangehenden innerlich herauswachsen läßt, also den Gedanken der Fortleitung und der produktiven Neusetzung verbindet, ein Unterschied gegenüber dem naturalistischen Kausalitätsbegriff, der selten in seiner Bedeutung scharf genug erkannt und betont wird. Indem hier ein produktiver geistiger Hintergrund der Wirklichkeit behauptet und als in dem Weltgeschehen sich offenbarend und verwirklichend vorgestellt wird, hat man einen wirklich religiösen Gedanken. Die Frage ist dabei nur, ob man das Ziel dieses Weltprozesses in der Heraushebung der Persönlichkeit und dementsprechend den Grund dieses Weltprozesses als dem Persönlichkeitsziel wesensverwandt betrachten will, oder ob man unter dem Eindruck des vielen Zweckwidrigen in der Welt, der Schwierigkeit des Gedankens der Vollendung der Persönlichkeit in einem nachirdischen Leben und der Widersprüche jeder konkret personalistischen Fassung des Gottesbegriffes das optimistische Ziel der Persönlichkeitsvollendung und den personalistischen Gottesgedanken preisgeben will, um statt dessen eine unpersönliche, nur im Entwickelungsprozeß die Persönlichkeit vorübergehend erzeugende und wieder in sich zurückschlingende Weltsubstanz zu behaupten. Das erste ist die Lehre Hegels, die als immanenter Theismus zu verstehen ist, das zweite ist die Umwandlung des Hegelschen Gedankens unter Schopenhauerschen Einflüssen. Auch die heutige Neigung, den Entwickelungsgedanken rein relativistisch zu behandeln und auf die Erreichung absoluter Wahrheiten und Werte zu verzichten, führt zu Resignation und mildem Pessimismus. Ein drittes Motiv des »Monismus« ist die moderne Aesthetik und künstlerische Naturverherrlichung, die in der Natur als solcher etwas Göttliches sieht und in der Kunst den geheimen Einklang der Mannigfaltigkeit mit der Einheit, der Materie mit dem Geist findet und geoffenbart glaubt. Ihr ist die Kunst, und zwar die in diesem Sinne schaffende und empfindende ganz bestimmte Kunstrichtung, das eigentliche Organ derjenigen religiösen Erkenntnis, die überhaupt möglich ist und die mit den Sätzen der monistischen Philosophie wenigstens annähernd sich berührt. Dazu kommt als letztes, wenn auch vermutlich seltenstes, Motiv die wirklich religiöse Macht einer pantheistischen Mystik, die, an indischen und neuplatonischen Vorbildern belebt, den Wechsel und die Leiden der Endlichkeit

in dem Gefühl der Identität von Gott und Welt verzehrt. Doch ist sie meist nur ästhetisch-literarischer Sport, bei dem die Konsequenz der Askese und der wirklichen Weltverneinung ausbleibt, die bei wirklichem Ernst sonst aus solchen Systemen folgen müßte. Der moderne Mensch spielt lieber ästhetisch mit derartigen Gedanken und dispensiert sich durch die künstlerische Versetzung in sie von den praktischen Wirkungen.

Aus diesen verschiedenen Motiven ist ein scharfer Gegensatz gegen den christlichen Theismus und den ethischen Dualismus zusammengeflossen, dem die »Monistenbünde« in organisierten Vereinen Ausdruck zu geben sich entschlossen haben, wie auch andere Vereine, z. B. der für ethische Kultur, eine vom Christentum unabhängige Gestaltung der geistigen Zukunft herbeiführen, das Christentum und die Kirchen durch höhere Bildungen ersetzen wollen. Das sind allbekannte Dinge. In den Vordergrund getreten sind sie in letzter Zeit besonders sensationell durch den von Professor Arthur Drews eröffneten Vortragsfeldzug gegen das Christentum und insbesondere gegen das wissenschaftlich beeinflußte Humanitätschristentum, wie es ein Teil der Philosophen und vor allem die fortschrittlichen protestantischen Theologen vertreten. (Christusmythe, 3. Aufl. 1910, S. 231, dazu J. Weiß, Jesus von Nazareth, Mythus oder Geschichte? Weinel, Ist das »liberale Jesusbild« widerlegt? Zimmern. Der Streit um die Christusmythe.) Es handelt sich dabei um ein Doppeltes, um etwas Altes und sehr Ernstes und um etwas relativ Neues und lediglich Sensationelles. Das erste ist der Gegensatz einer pantheistisch und entwickelungsgeschichtlich bestimmten Religiosität, die in allem Werden lediglich die Einheit des Entwickelungsprinzipes empfindet und daher etwas völlig Innerliches, ein an keinerlei historische Autoritäten und Urbilder gebundenes, immer neu sich wiederholendes Urphänomen ist, gegen den dualistischen Theismus des Christentums, der durch die religiöse Erhebung den Menschen zu einer natur- und weltunterschiedenen, in Gottes Leben gefestigten Persönlichkeit machen will und der diese religiöse Erhebung an die Vergegenwärtigung einer Selbsterschließung Gottes in Jesus knüpft, jedenfalls die subjektive Religiosität in großen geschichtlichen Urbildern verankert. Die Preisgabe des Persönlichkeitsgedankens gibt dabei dem Pantheismus die pessimistische Wendung, daß das Ergebnis des Geschichts- und Kulturprozesses die Selbstvernichtung der Persönlichkeit in dem

pantheistischen Urgrund sein müsse. Das alles sind Dinge, die irgendwie aus der ganzen modernen Literatur heraussprechen und die uns allen wohl bekannt sind. Ganz anders aber ist die zweite Tendenz der Drewsschen Streitschrift. Es ist der Nachweis, daß Jesus überhaupt nie existiert habe, daß die ganze Jesusverehrung eine welthistorische apokryphe Dichtung ist und daß somit alles kirchliche und fortschrittliche Christentum gleicherweise auf einer nun endlich durchschauten Lüge beruhe. An diesem Todesstreich müsse das Christentum zugrunde gehen, auch wenn die eigentlich sachlichen, in erster Reihe genannten Gründe gegen den inneren Kern seiner Religiosität diese Wirkung nicht erreichen könnten. Ist so ganz von außen, von der historischen Kritik, die Grundlage des Christentums zerstört und es als ein ungeheurer welthistorischer Humbug entlarvt, so wird auch seine religiöse Innerlichkeit zerfallen müssen. Dann wird die Bahn für den »religiösen Fortschritt«, das heißt für eine mit der Wissenschaft übereinstimmende Religion, frei, die Drews nur in einem pessimistisch gewendeten Monismus des Entwickelungsgedankens und in einer Theologie des unbewußten Weltsubstrates anerkennen kann. Drews ist der Theologe des pantheistischen Monismus, der die Theologen des personalistischen Dualismus als Schwindler entlarvt und damit seine Theologie ins Recht setzt.

Charakteristisch für die Lage ist dabei die Frontstellung von Drews. Die Katholiken pflegt er bei seinen Disputationen überhaupt nicht herauszufordern, er hat das Gefühl, daß an ihrer Geschlossenheit seine Angriffe von vornherein abprallen. Auch die protestantische Orthodoxie pflegt er nicht auf den Kampfplatz zu rufen, sondern sie vielmehr wegen ihrer Konsequenz zu loben, die, wenn sie schon die Religion in geschichtlichen Größen verankert, wenigstens diese auch vergöttlicht. Das wird ihm auch von diesen entsprechend gedankt, indem er ihnen als Kronzeuge für die Erbärmlichkeit und Hohlheit der »liberalen« Theologie dient, obwohl sie allen Anlaß hätten derartige Danaergeschenke zu fürchten. Aller Grimm und Hohn der Monisten und Drews' insbesondere wendet sich mit den kräftigsten Verunglimpfungen gegen die Inkonsequenten und Halben, gegen die fortschrittlichen protestantischen Theologen, die genügend gemeinsame wissenschaftliche Voraussetzungen mit ihm haben, um von ihnen aus angegriffen werden zu können und denen er im Bunde mit den kon-

sequenten Radikalen von rechts und links den Garaus machen möchte.

Zu dem sensationellen Teil dieser Behauptungen ist nicht viel zu sagen. Die ganze Methode, die Existenz Jesu erst dann gelten zu lassen, wenn die Behauptung der Nichtexistenz widerlegt ist, ist eine völlig gewalttätige Verschiebung des ganzen historischen Problems, die man andern geschichtlichen Persönlichkeiten gegenüber lächerlich finden würde. Die Beseitigung der außerchristlichen Zeugnisse und die Verwandlung der großen altchristlichen Literatur in einen Haufen von Unterschiebungen und Fiktionen ist eine Ungeheuerlichkeit, die nur jemand begehen kann, der in diesen Literaturen nicht zu Hause ist. Die Konstruktion schließlich eines alten, vorchristlichen Kultgottes namens Jesus und der Aufgreifung dieses Kultes durch Paulus ist eine kecke dilettantische Phantastik. Als ernster Kern des ganzen historischen Problems bleibt nur übrig, was längst in den Kreisen der Historiker des Urchristentums als Hauptfrage formuliert worden ist, wie nämlich aus Wirken und Verkündigung Jesu der Glaube der Urgemeinde und des Paulus an Jesus als ein eigentlich himmlischen Ursprung besitzendes Wesen, als Kultgegenstand und Erlöser, habe entstehen können. Zur Erklärung hat man bis jetzt nur eine Fülle von bereits vorchristlichen Aussagen über den Messias, dessen Prädikate auf Jesus von der gläubigen Gemeinde übertragen wurden. Damit aber läßt sich in der Tat die Frage schwerlich erledigen. Das ist der wirkliche Stand des Problems. Man wird sich für die weitere Auflösung an die Analogien des Heiligenkultus, die Heroisierungen und Divinisierungen halten müssen. Die Franziskuslegende bietet mancherlei Analogien. Aber es ist gewiß, daß der Vorgang ganz bisher nicht aufgehellt ist, und es ist möglich, daß das nie gelingen wird. Aber um deswillen die ganze altchristliche Literatur auf den Kopf zu stellen und das Problem durch die Behauptung der Vermenschlichung eines alten Kultgottes statt durch die der kultischen Vergöttlichung einer mächtigen historischen Persönlichkeit zu erklären, diesen Ausweg zu finden, blieb dem »monistischen« Fanatismus vorbehalten.

Der phantastische Aufputz des Problems und die Disputation darüber in Volksversammlungen, die in diesen Dingen ohne jede Möglichkeit eigenen wissenschaftlichen Urteils sind, wäre nicht nötig gewesen. Es steckt des Ernsten genug in der Sache, das ernst verhandelt werden könnte. Einmal liegt hier ein noch ungelöstes oder

mangelhaft gelöstes historisches Problem vor, wie nämlich überhaupt die Entstehung des urchristlichen Christusglaubens und infolgedessen des altchristlichen Christusdogmas historisch-psychologisch zu verstehen sei. Doch gehört diese Frage mehr der Wissenschaft als der religiösen Bewegung an. Der letzteren gehören dagegen im eigentlichsten Sinne die anderen Fragen an: die Entgegensetzung eines pessimistisch gewendeten Pantheismus gegen den christlichen Optimismus des Erlösungsglaubens und den personalistisch-theistischen Gottesgedanken; die Schwierigkeit, religiöse Gegenwartsüberzeugungen an historische Mächte und Tatsachen anzuknüpfen, die, sobald sie Gegenstand einer wissenschaftlichen Kritik werden, nicht mehr die dazu nötige Bestimmtheit, Gewißheit und Durchsichtigkeit haben; schließlich die Frage, ob, wenn man trotzdem seine religiösen Ueberzeugungen auf solche einer kritischen Betrachtung ausgesetzte geschichtliche Tatsachen begründen will, man dann von Jesus überhaupt genügend Sicheres und Vollständiges wisse, um von einem religiösen Verhältnis zu ihm überhaupt reden zu können.

Das sind in der Tat Lebensfragen des gegenwärtigen Christentums und vor allem des auf die historisch-philosophische moderne Bildung eingehenden Christentums. Es ist nicht möglich, sie hier zu verhandeln. Sie seien nur ehrlich als solche anerkannt, und ich will nur um eben derselben Ehrlichkeit willen in Kürze meine Stellung dazu andeuten. Da scheint es mir ein großer Irrtum zu sein, in dem pessimistischen Pantheismus einen großen »religiösen Fortschritt« zu sehen. Jedes andächtige, vor Gott in Ehrfurcht sich beugende Gemüt wird darin, sofern er von der modernen Wissenschaft her konstruiert ist, nur kalte und tote Verstandeskünste sehen, und jeder nach dem tiefsten Wert des Lebens strebende Wille wird in der Herabsetzung der Persönlichkeit zu einem Durchgangspunkt im Entwickelungsprozeß des Unbewußten nur die Negation und keine Position empfinden. Auch eine wissenschaftliche Notwendigkeit dieses Gedankens vermag ich schlechterdings nicht einzusehen. Denn von einer wirklichen logischen Einheit ist in diesem Pantheismus doch nicht die Rede. Er bleibt ein Pluralismus mit einer höchst fraglichen metaphysischen Vereinheitlichung im Unbewußten; auch das soviel mißhandelte Kausalitätsprinzip scheint mir in keiner Weise die Besonderheit und Persönlichkeitsbestimmung des Einzelwesens ausschließen zu können. Das Bedürfnis nach Einheit, bei dem die erfahrungs-

mäßige Vielheit immer zugleich anerkannt und beseitigt wird, scheint mir gewaltig übertrieben zu sein, und das »Blockuniversum«, wie William James zu sagen pflegt, scheint mir ein Mythus zu sein, wie nur je irgendein theologischer Begriff ein Mythus gewesen ist. Rein wissenschaftlich gesprochen würde ich eine radikale Skepsis gegenüber allem Uebersinnlichen bevorzugen. Glaubt man aber einmal die großen idealen Nötigungen des menschlichen Bewußtseins metaphysisch ausdeuten zu sollen und zu dürfen, so finde ich den Gedanken eines die Einzelbewußtseine in sich schließenden Allbewußtseins und eine Emporentwickelung des persönlichen Lebens bis zur Gewinnung einer naturüberlegenen Gotteinigkeit vernünftiger, den Tatsachen und Forderungen des Bewußtseins entsprechender. Die reine pantheistische Mystik selbst aber, die Drews in diesen Zusammenhang erst hineinzieht, halte ich wohl für ein ursprüngliches religiöses Erlebnis, aber für ein dürftiges und unentwickeltes, oder für ein Verfallsprodukt des religiösen Lebens, wo dieses, von allem konkreten Inhalt gelöst, nur mehr unbestimmt in sich selber schwingt.

Was die beiden anderen Fragen anbetrifft, so glaube ich, daß von einer theistisch-personalistischen Denkweise her die Anknüpfung der eigenen religiösen Kraft an überlegene, die religiösen Kräfte von sich ausstrahlende Persönlichkeiten von Hause aus und naturgemäß geringerem Widerstand begegnet als von einer pantheistischen her, ja vielmehr von einer solchen aus immer wieder als Bedürfnis entsteht. Das religiöse Leben bedarf, je höher und reicher es entwickelt ist, um so mehr zu seiner Kräftigkeit des Anschlusses an die Geschichte und an die großen Urbilder. Es hört darum doch nicht auf, ein eigenes, persönlich erlebtes und sich selbständig fortentwickelndes zu sein. Ob man von Jesus insbesondere genug sicher und unabhängig von Gelehrtenautorität weiß, um eine ungebrochene persönliche Beziehung auf ihn haben zu können, ist freilich gerade gegenwärtig, wo theologische Apologetik und antichristliche Instinkte eine Atmosphäre des äußersten Mißtrauens geschaffen haben, schwer mit Sicherheit zu sagen. Jedenfalls ist eine solche Beziehung nicht ohne weiteres allen zuzumuten, wenn ich auch glaube, daß nur eine krankhafte Hyperkritik uns hier hindert das Einfache und Wesentliche zu sehen. Es ist an und für sich natürlich möglich, die christliche Ideenwelt auch ohne spezifischen Anschluß gerade an Jesus zu pflegen und zu betätigen. Aber meines Er-

achtens wird eine den christlichen Glaubensinhalt in sich tragende Religiosität nie darauf verzichten, alle ihre Gedanken und Gewißheiten und Hoffnungen um die Vergegenwärtigung dieser Persönlichkeit zu sammeln, bei der es dann nicht möglich und nicht nötig ist, das, was sie wirklich gewesen ist und was der Glaube von Jahrtausenden in sie hineingesehen und hineingeliebt hat, zu trennen. Von bloßen Begriffen und Lehren wird keine wahre religiöse Gemeinschaft leben können, sie wird sie immer anschauen wollen in lebendigen Persönlichkeiten, und unter diesen wird ihr Jesus immer die stärkste bleiben, solange sie überhaupt seinen Glauben teilt. Auf dieser Tatsache beruht der ganze Kultus, und eine kultlose Religion ist keine wirkliche lebendige Religion.

Damit ist das Gesamturteil über diese neueste Sensation gegeben.

Als mythengeschichtliche Aufhellung der wahren Entstehung des Christentums ist das Buch von Drews eine Ungeheuerlichkeit. Unter Häufung aller möglichen Göttergleichungen, die von Krischnah, Jason und Josua bis zu Baldur, Herakles und Adonis gehen, wird der Name Jesus als Name eines vorchristlichen mystischen Kultgottes erklärt, der durch Sterben und Auferstehen den Lebensprozeß der Gläubigen beeinflußt. Diesen Kultgott habe Paulus in Tarsus vorgefunden und als Allegorie der mit Gott identischen, im Leiden die Welt wieder aufhebenden Menschheit gedeutet, wobei die individuelle Religiosität nur die Identität mit diesem Leben und Sterben im göttlichen Weltprozeß überhaupt sei; die Beziehungen auf einen Menschen Jesus in den paulinischen Briefen seien interpoliert. Zu der Erdichtung eines Menschen Jesus aber, der erst durch seinen Tod zu jenem Gott-Jesus erhöht worden sei, sei es erst gekommen, als unbekannte Gegner der — mit einem geschichtlichen Jesus überhaupt unbekannten — paulinischen Lehre eine Legitimation gegen Paulus nötig hatten und sich diese in der Erdichtung eines geschichtlichen Menschen Jesus, verschafften, indem sie durch angebliche persönliche Berührungen mit diesem Menschen einen Vorzug vor Paulus sich zu sichern versuchten. Den Widerspruch hätten sie damit verdeckt, daß sie ihren geschichtlichen Jesus als die Menschwerdung des von Paulus gelehrten Gottes Jesus erklärten und damit der Kirche den Widersinn einer in einem einmaligen Geschichtsmoment fixierten Gottheit aufluden bis heute. In der Kirche gegen Paulus durchgedrungen sei diese

Erdichtung, weil sie den Begehern des Jesuskultus eine vor den römischen Religionsgesetzen sichernde Deckung verliehen habe: die Christen konnten sich als Judensekte ausgeben und damit den Genuß der den Juden geltenden Toleranzgesetze verschaffen. So sei das kirchliche Christusdogma als Verderbung der großartigen allegorischen Christusidee des Paulus entstanden. Hier scheint mir jedes Wort der Kritik überflüssig. Sofern sein Buch eine Fortsetzung der theologischen Forschungen über das Urchristentum ist, plaudert Drews die in den engeren Kreisen von Theologen und Philologen verhandelten schwierigsten und ernstesten Fragestellungen der Welt der Volksversammlungen aus: es ist in der Tat die große Frage, wie der — übrigens nicht erst paulinische, sondern urchristliche — Christusglaube historisch-psychologisch zu verstehen sei. Aber die Antwort, die Drews gibt, ist abenteuerlich und wesentlich von dem Interesse diktiert, das Christentum gründlich zu entwurzeln.

Als religiöse Lehre wird das Buch für eine Zeitlang das Handbuch der antichristlichen Propaganda werden, ähnlich wie Häckels Welträtsel, und zugleich Wasser auf die Mühlen der Orthodoxen leiten. Allein das ist nicht Drews wirkliche Absicht. Er meint vielmehr durch Herausschälung des pessimistischen Pantheismus als echter Lehre des Paulus das Wahrheitsmoment des Christentums zu retten und es zu einer religiösen Wiedergeburt der Gegenwart fortbilden zu können: »Das Leben der Welt als Gottes Leben, die kampferfüllte und leidvolle Entwickelung der Menschheit als göttliche Kampfes- und Passionsgeschichte; der Weltprozeß als Prozeß eines Gottes, der in jedem einzelnen Geschöpfe ringt, leidet, siegt und stirbt, um im religiösen Bewußtsein des Menschen die Schranken der Endlichkeit zu überwinden und seinen dereinstigen Triumph über das gesamte Weltleid vorwegzunehmen, das ist die Wahrheit der christlichen Erlösungslehre. In diesem Sinne den Grundgedanken erneuern, aus dem das Christentum hervorgegangen und der unabhängig ist von aller geschichtlichen Beziehung, das heißt wirklich auf den Ausgangspunkt dieser Religion zurückgehen.« Die eigentlichen Feinde dieses religiösen Fortschrittes sind ihm die »liberalen« Theologen, die den von den Gegnern des Paulus aus sehr selbstsüchtigen Gründen erfundenen historischen Jesus verherrlichen und damit den erbärmlichsten Theismus, Optimismus und Jenseitsglauben verbinden. Sie sind die armen Opfer jenes Schwindels der Paulus-Gegner und putzen den von diesen

erfundenen geschichtlichen Jesus zu einer religiösen Größe auf, die nur dem geschichtslosen Jesus-Gott des echten Paulus zukommt. Damit haben sie die Religion an eine historische Fälschung gehängt und von Grund aus verdorben. Auf ihr Schuldkonto kommt der gegenwärtge Tiefstand der Religion. Die Retter aus dieser Not aber seien heute die neuen Monistenbünde: »Wenn die Vertreter des monistischen Gedankens, die vor kurzem sich zu organisieren angefangen haben, sich über die Bedeutung jenes Gedankens erst einmal klarer geworden sein werden, als sie es gegenwärtig meist noch sind, wenn sie dahin gelangt sein werden einzusehen, daß die wahre Einheitslehre nur Alleinheitslehre, ein idealistischer Monismus im Gegensatze zu dem heute noch überwiegenden naturalistischen Monismus im Sinne eines Häckel, sein kann, wenn damit ihre gegenwärtige unfruchtbare Verneinung aller Religion sich zu einer positiven, auch religiös vollgültigen Weltanschauung vertieft haben wird, dann, aber auch erst dann werden sie der Kirche wirklich Abbruch tun und wird die heute noch in ihren Kinderschuhen steckende monistische Bewegung zu einer inneren Gesundung und Erneuerung unseres gesamten geistigen Lebens führen können.« Er will das »verglimmende Feuer der Religion auf den Boden des (pessimistischen) Pantheismus retten«: das ist die Triebfeder dieser Dogmatik, und der von ihr neukonstruierten heiligen Geschichte, und das ist die Aufgabe der Monistenbünde. Die Zukunft wird zeigen, was die Monistenbünde nicht bloß für den Kampf gegen das Christentum, sondern auch für eine positive Neugestaltung unseres religiösen Lebens leisten. Ich glaube nicht, daß es sehr viel sein wird, auch wenn ich von meinen persönlichen Anschauungen ganz absehe. Die Theologen um Häckel und die um Drews werden sich nie vertragen, und auch den letzteren fehlt die innere Kraft für eine starke populäre religiöse Bewegung; es ist eine höchst fragwürdige Philosophie, die wohl bei Leuten religiösen Anklang finden kann, die für den Pantheismus disponiert sind oder die in der modernen Skepsis jeden außerhalb der Kirche aufleuchtenden Funken religiösen Gefühls hoffnungsvoll begrüßen, aber die gar keine Beziehung zu allen religiösen Kräften und Organisationen unseres Volkes hat. Die religiösen Probleme Europas kreisen um den Personalismus und nicht, wie die Indiens, um den Antipersonalismus [1]).

[1]) Zu den Sätzen über Drews vgl. auch die spätere Abhandlung: »Was heißt Wesen des Christentums?«

Damit möge der Bericht abgebrochen sein. Schon diese zufällig herausgegriffenen Beispiele zeigen, wie intensiv das religiöse Suchen auch der Gegenwart ist. Sie zeigen freilich aber auch, wie weit die Geister und Gruppen auseinandergehen. Eine Einigung in den grundlegenden Fragen der Weltanschauung und Ethik scheint für die europäische Kultur ferner als je zu sein, wenigstens für die Kreise der Bildung, der Literatur und des akademischen Studiums, für die höhere bürgerliche Gesellschaft. Aber immer wird es bei solchen Betrachtungen der religiösen Gegenwartsbewegung geraten sein nicht zu vergessen, daß in den großen alten Kirchen Millionen eine gefestigte Weltanschauung besitzen und daß diese unwissenschaftliche Religiosität den Bedürfnissen Unzähliger entspricht, die nicht Wissenschaft und Erkenntnis, sondern ein festes Heil und eine starke Erschütterung der Phantasie bedürfen. Die Kirchen als Hüter der Autorität und die Sekten als Heilbringer und Erreger der Phantasie begegnen echten Bedürfnissen und verfügen über psychologisch-soziologische Kräfte, von denen die bürgerliche Bildungsschicht nicht gerne Kenntnis nimmt. Darin hat Jentsch, der ein guter Kenner des Volkes ist und mit ihm als Priester gelebt hat, unzweifelhaft Recht. Es ist eine Forderung im Interesse einer gesunden Zukunftsentwickelung, daß die beiden verschiedenartigen Schichten religiösen Lebens nicht in gegenseitiger Verachtung jede Fühlung miteinander verlieren. Diese Fühlung herzustellen und immer neu zu suchen ist das Wesen der sogenannten liberalen Theologie, die, sofern sie Theologie ist, darin ihr wesentliches Recht und ihre Bedeutung hat. Aber gerade dadurch steht sie auch zwischen zwei Feuern und ist ihre Zukunft schwer bedroht. Nimmt man noch den Ansturm der Christentumsfeindschaft des Proletariats hinzu, von dem hier nicht weiter zu reden war, so sind die Aussichten auf religiöse Einigung und religiösen Frieden recht gering. Die Lage sieht nach schweren Geisteskämpfen der Zukunft aus. Aber es ist möglich, daß es in solchen wieder zu echtem religiösen Ernst kommen mag. In solcher Hoffnung mag man das dumpfe Unbehagen der religiösen Gegenwart, die offenen und verborgenen Spannungen der Lage, ertragen.

Der Modernismus.

(Aus: Die Neue Rundschau, 1909.)

Die Encyclica pascendi dominici gregis und der an sie sich anschließende literarische Kampf hat die Aufmerksamkeit der öffentlichen Meinung wieder einmal auf die innere Lage des römischen Katholizismus und damit auf das kirchliche Problem des modernen Lebens überhaupt gelenkt. Unsere Intellektuellen — um diesen charakteristischen französischen Ausdruck zu gebrauchen — pflegen im Allgemeinen von diesen Dingen keine Kenntnis zu nehmen; sie gefallen sich in einer bewußten und gewollten Unwissenheit über alle Kräfte und Strebungen der kirchlichen und christlichen, ebenso auch der populären religiösen Bewegungen wie des Sektentums, der Theosophie und des Spiritismus. Diese Unkenntnis drückt die Verachtung überlebter und veralteter Dinge aus und bewirkt am besten die völlige Immunität gegen jede Ansteckung durch diese Ideenwelt selbst. Sie überlassen diese Bewegungen sich selbst und ihrem eigenen angeblichen Auflösungsprozeß, außerdem den Politikern und Machthabern, die mit diesen Dingen sich abfinden mögen, wie sie können, und meistens, wenigstens in Deutschland, ihnen kräftigen Vorschub tun. Nur wenn in einzelnen Punkten die Macht der Kirchen einmal besonders deutlich zum Vorschein kommt, etwa in neuen Vorlagen der Schulgesetzgebung oder in Maßnahmen der Schulverwaltung oder in einer den Intellektuellen nicht genehmen Ausdehnung des Kampfes gegen »Schmutz, Unsittlichkeit und Nacktheit«, dann schäumt die Entrüstung auf und verlangt im Namen des fortgeschrittenen Zeitalters die Zurückdrängung dieser Mächte der Vergangenheit, etwa gar die Trennung der Kirche vom Staat, als ob dafür in Deutschland irgendwelche ernste Voraussetzungen und Möglichkeiten bestünden und als ob damit der Machtkampf nicht bloß verschoben wäre. So haben sie auch

bei Gelegenheit des Feldzuges des Papstes gegen die sog. Modernisten nur ein mitleidiges Lächeln für die armen Schwärmer und unklaren Köpfe übrig gehabt, welche glauben, daß der Katholizismus noch reformabel und lebendig sei, und nicht wissen, daß er längst abgestorben und der geistigen Nichtigkeit verfallen ist, welche das Wasser einer völlig veralteten Welt mit dem Oel einer gründlich modernen zusammenschütteln wollen und damit nur beweisen, daß sie an einem von Hause aus unmöglichen Unternehmen sich mühen.

So einfach aber liegt die Sache durchaus nicht, wie ein Blick auf die wirklichen Kräfte in unseren modernen Staatswesen zeigen kann. Die Geringschätzung dieser Bewegungen ist etwas ganz Aehnliches wie seiner Zeit die Ignorierung des aufsteigenden Proletariats durch die Bourgeoisie, die es damit sich zugleich vom Leibe zu halten und in seiner Nichtigkeit zu erweisen meinte. In Wahrheit können unsere Intellektuellen mit den religiösen Bewegungen ähnliche Dinge erleben, wie die Bourgeoisie mit dem Proletariat, und sie haben sie bereits großenteils erlebt und nur verschmäht, etwas daraus zu lernen. Das Dogma, daß die Religion überhaupt in dem wissenschaftlichen Zeitalter im Absterben begriffen und nur mehr als sehr subjektive Privatliebhaberei einzelner zu tolerieren sei, blendet sie und läßt sie die fortdauernde Macht dieser Dinge und ihre vor unseren Augen sich vollziehende beständige Neubildung nicht sehen. Die im üblichen Religionsunterricht ihnen kund gewordene, unverkennbare Schwäche und bloße Defensive der theologischen Dogmatik, die alle geistige Führung verloren hat und hinter den modernen Entwickelungen oft genug mit sophistischer Apologetik hergeht, täuscht sie über die lebendige Macht des religiösen Gedankens in denjenigen Kreisen, denen alle Dogmatik und Apologetik gleichgültig ist, weil sie keiner bedürfen, oder in denjenigen, die dem religiösen Drang der Zeit neue Bahnen öffnen wollen und daher von beidem ungebunden sind. Das religiöse Denken ist die Urform alles menschlichen Denkens; es rinnt und quillt aus allen Ritzen des menschlichen Herzens, auch wo es gar nicht besonders auf Religion ausgeht, wie heute noch jeder wirkliche Dichter zeigt. Es ist die Glut aller großen schöpferischen Epochen, die ein Ideal verwirklichen, weil sie es glauben, und es ist die Rettung aller ermüdeten und abgearbeiteten, die wieder ihre Kräfte sammeln und erneuern wollen. So bildet es den Untergrund aller populären Empfindungen auch heute noch, bricht

es an allen Ecken und Enden immer wieder hervor in den buntesten Formen und hebt es sich deutlich gerade heute empor als Sammlung aus der Oede und Aeußerlichkeit einer überreizten und zerstreuenden technischen und materiellen Kultur. Dabei ist dann nur selbstverständlich, daß die Kirchen mit ihren alten populären Organisationen und ihren starken Mitteln der Volksbearbeitung diese Kräfte guten Teiles an sich ziehen und ihre populäre Massenwirkung außerordentlich verstärken. Mit welchem Erfolge das der Katholizismus getan hat, liegt jedermann vor Augen. Auf protestantischem Boden sind freilich bei uns die lutherischen Staatskirchen stark zurückgeblieben hinter den ausserordentlichen Kräfteentfaltungen des Calvinismus und der Sekten in den angelsächsischen Demokratien, aber auch sie sind wirksam genug; die Herrschaft der Konservativen in Deutschland beruht nicht auf ihnen, aber wäre ohne sie nicht denkbar. Daß Zentrum und Konservative derart in die Höhe gestiegen sind, wie sie es in Deutschland getan haben, hat gewiß viele komplizierte Ursachen, darunter auch rein wirtschaftliche und politische. Aber die einfachsten Gründe sind doch die religiösen Gründe selbst. Von einem sie bloß verhöhnenden oder nur mitleidig duldenden Liberalismus zurückgestoßen, halten sich die religiösen Menschen an die Gruppen, bei denen sie Anschluß finden. Sie lassen sich lieber Dogmen gefallen, die ihnen nicht ganz einleuchten und mit denen die Kirche und die Theologen sich abfinden mögen, als die Geringschätzung und Verhöhnung ihrer Gefühle im Namen der Bildung und Wissenschaft. Diejenigen, die bei sich selbst derartige Gefühle nicht kennen oder sie wenigstens in den Formen kirchlicher oder halbkirchlicher Gläubigkeit sich nicht vorstellen können, halten das stets von neuem für Heuchelei, für Deckmäntel politischer, wirtschaftlicher, privategoistischer Bestrebungen, und wundern sich stets von neuem, wie das in unseren Zeiten möglich sei. Es ist aber ganz außerordentlich einfach möglich. Denn es steckt dahinter nichts als die alte, niemals aussterbende Kraft wirklicher religiöser Gefühle und Strebungen, mit denen sich, wie mit allen Gruppen- und Machtorganisationen, tausendfach nach eben so alter Sitte allerhand materielle und weltliche Zwecke unübersehbar verbinden. Das kommt dann bei der herrschenden Demokratie, deren Vereinswesen und öffentliche Meinungsbildung diesen Strebungen ebenso zu Diensten steht wie ihren Gegnern, schließlich auch in den

Machtverhältnissen zum Ausdruck. Indem der Liberalismus der Bildung und Wissenschaft durch den Abfall des Sozialismus tödlich geschwächt ist, wird er von der anderen Seite her auch durch die religiösen Massenbewegungen zurückgedrängt. Das ist in Deutschland sein Schicksal gewesen, es wird es seit der Demokratisierung auch in Oesterreich sein. Die Intellektuellen sind also in Wahrheit gar nicht die Herrschenden. In den angelsächsischen Ländern dagegen ist völlig umgekehrt der politische Liberalismus größtenteils mit bestimmten religiösen Gruppen verbunden und sind überdies alle Verhältnisse von alter Kirchlichkeit durchtränkt, so daß dort von der Ablösung alles Fortschritts vom religiösen Leben überhaupt nicht die Rede sein kann, auch nicht beim Liberalismus selbst. Nur in Frankreich bestehen Verhältnisse, die die Anschauungen unserer Intellektuellen zu rechtfertigen scheinen, wie man sich denn in der Tat auf dieses Mutterland aller europäischen Revolutionen gerne beruft. Aber wenn dort die Demokratie allerdings die Kirche zerstört hat, so hat das dort seinen ganz besonderen Grund, nämlich in dem Umstand, daß dort die Kirche die Todfeindin der Demokratie und der Republik war und in einer hetzerischen Agitation ohnegleichen die bestehende Ordnung bekämpfte; in der Wahl zwischen der alten französischen Kirche und der das Ergebnis aller französischen politischen Entwickelung bildenden Demokratie hat das Volk sich für die letztere entschieden und die Kirche preisgegeben. Die eigensinnig verbohrte Politik des Papstes hat dann weiter das ihrige getan, um die Kirche immer weiter zu schwächen und immer weiter mit der Demokratie zu entzweien. Es wäre aber durchaus verkehrt, aus diesen französischen Ereignissen allzu weitgehende Folgerungen für andere Länder zu ziehen. Auch für Frankreich selbst ist das letzte Wort hierüber noch nicht gesprochen, geschweige denn, daß in anderen Ländern und Verhältnissen der Untergang des Christentums und der Kirchen so leicht zu erwarten wäre. Daß der Katholizismus die Lösung vom Staate sehr gut zu ertragen vermag und als selbständige Macht sich sehr glänzend zu entwickeln imstande ist, das zeigt der amerikanische Katholizismus, der politisch und sozial, aber auch intellektuell eine recht erhebliche Stellung in den Vereinigten Staaten einnimmt. Und auch auf den leidenschaftlichen Religionshaß der Sozialdemokratie sind in dieser Sache keine Hoffnungen zu setzen. Es ist klar und oft genug erkannt, daß die sozialdemo-

kratische Erlösunglehre und Eschatologie nur eine materialistische Verkleidung religiöser Hoffnungen auf den Sieg des Guten ist und daß ihre offiziellen Lehren den Charakter intolerantester Dogmen haben. Damit ergibt sich aber die Folge, daß bei dem unausbleiblichen Zerfall dieser Ideale, die, sei es durch die Folgen einer Revolution, sei es durch praktische Ernüchterung, ihren absoluten Charakter werden verlieren müssen, dann der religiöse Trieb wieder zu sich selbst zurückkehren wird. Aller Vermutung nach werden die Sekten mit ihrer starken Beteiligung des Individuums und ihren radikalen Erlösungsideen die religiösen Erben der Sozialdemokratie werden, wie man denn überhaupt in der Zukunft mit einer ungeahnten Entwickelung des Sektenwesens zu rechnen haben wird.

Aber nicht nur die Massen, soweit sie nicht sozialdemokratisch infiziert sind, bilden den Bereich lebendiger und unverwüstlicher kirchlicher Kräfte. Auch in den Mittel- und Oberschichten sind sie in sehr viel weiterem Umfang zu Hause, als man nach der Unbekümmertkeit und Geringschätzung der Intellektuellen gegenüber diesen Dingen annehmen müßte. Freilich war hier im letzten Drittel des vergangenen Jahrhunderts der Rückgang enorm, aber er ist allem Anschein nach zum Stillstand gekommen und das Interesse rückt wieder vor. Die Verheißungen des Liberalismus sind nicht in Erfüllung gegangen, der radikale Atheismus der Sozialdemokratie stößt Unzählige zurück auf die alten Positionen, die religiöse Oede und Dürre wird Andern unerträglich. Es gibt selbstverständlich auch in diesen Schichten Unzählige mit religiösem Trieb und Bedürfen. Sie wenden sich zunächst an die Kirchen, oft mit vielen persönlichen Vorbehalten, aber doch mit dem Bedürfnis des Anschlusses und in der Hoffnung zeitgemäßer Reformen in ihnen. Die theologische, halbtheologische und religiöse Literatur aller Konfessionen ist in einem starken Aufschwung begriffen, und unzählige Idealisten meinen, von diesen großen Organisationen des Ideals her müsse doch das Volksleben geistig durchdrungen werden können; es habe keinen Sinn, sich neben sie zu stellen, wo sie doch vorhanden sind und den höchsten Zwecken dienstbar gemacht werden können; das Gute, das in ihnen liege, müsse fruchtbar gemacht werden können, und es sei ein selbstmörderischer Doktrinarismus, nur die Differenzen zu betonen. Von derartigen Anschluß- und Reformversuchen aus kommen viele freilich erst recht zur Trennung und rächen sich dann

leidenschaftlich an ihren verlorenen Idealen. Andere aber finden von hier den Uebergang zu einem immer stärkeren Anschluß an kirchliche Gruppen, in denen nun einmal Ordnung und Zusammenhang sein muß und der Einzelne sich ja persönlich ziemlich viel vorbehalten kann. Und neben dem gibt es die überzeugten hinreißenden leidenschaftlichen Gläubigen, sei es im traditionalistischen, sei es im reformerischen Sinne, die heute wie jemals die Uebermacht des zielbewußten Willens über bloß geistreiche und gelegentlich auch nicht geistreiche Skepsis dartun.

Das gilt von allen Kirchen überhaupt. Es gilt vom Protestantismus und den Sekten genau so wie vom Katholizismus. Das zu verstehen ist ein überaus wichtiger Punkt. Es ist eine vollkommene Selbsttäuschung des Protestantismus, wenn er mit der modernen Geisteswelt identisch zu sein meint und daher sich allein das fortschreitende Leben zuschreibt, während der Katholizismus das rein traditionelle Verharren in einer veralteten Welt darstelle. Dagegen spricht schon die einfache Tatsache, daß ja der Protestantismus von der modernen Religionskrisis ebenso schwer betroffen ist als der Katholizismus, daß auch er in den meisten Kirchen höchst archaistische, der modernen Welt völlig unerträgliche Elemente festhält, und daß ein Anschluß an modernes Geistesleben ihm wohl leichter fällt als dem Katholizismus, daß aber dieses Geistesleben sein genuines Erzeugnis so wenig ist als das des Katholizismus. Es ist eben modern und einigt sich allerdings leichter mit dem protestantischen Individualismus und kritischem Triebe als mit dem katholischen Autoritätswesen und Dogma, aber es ist doch auch ihm gegenüber in wichtigsten Punkten etwas Neues und Fremdes. Es steht nicht so, daß der Protestantismus die lebendige Religion wäre und der Katholizismus die tote. Beide sind starke lebendige Ingredienzien unseres ganzen heutigen Lebens; und, wenn der Protestantismus dem aktiven, individualistischen und kritischen Charakter der modernen Welt innerlich näher steht, so hat doch auch die Religion des Katholizismus Bestandteile, die dauernden menschlichen Bedürfnissen entsprechen und darum immer Leben an sich ziehen. Er hat im Unterschied von der Gedankenmäßigkeit des predigenden Protestantismus einen Kultus im Sinne des sinnlich-übersinnlichen wunderbaren Verkehrs mit der Gottheit, wie ihn alle primitive und alle heidnische Religion auch hat und wie es der Urform alles religiösen Kultus entspricht. Er hat gegenüber der prote-

stantischen Zersplitterung und Verselbständigung des Individuums die Autorität und Seelenleitung, die mit einer ganz außerordentlichen moralischen Erbweisheit verbunden ist und Unzähligen ein Mittel aus Nöten der Unklarheit und Schwäche ist. Er hat an Stelle der staatsabhängigen oder vereinsartigen vielfachen Gebilde des protestantischen Kirchentums die ungeheure Weltgemeinschaft, die die Länder aller Weltteile um das Zentrum der Kirche in einer ungeheuren Gemeinschaft sammelt und der religiösen Phantasie jederzeit einen Weltzusammenhang vor Augen stellt. Er hat die ungebrochene Kontinuität mit den historischen Grundlagen des Christentums, die ohne Brüche und Zwischenbildungen jeden mit den Wurzeln der Vergangenheit so gradlinig verbindet wie mit der lebendig-produktiven päpstlichen Autorität der Gegenwart. Er hat schließlich neben der offiziellen kirchlichen Lehre die Unterschicht der frei beweglichen populären Religion mit neuen Kulten, neuen Wundern und der ganzen unabgeschlossenen Produktion volksmäßiger Religion, die ihm immer neue Reizmittel und immer neue Ablenkungen ermöglicht. Das mag alles für die moderne Kultur und den modernen Staat sehr gefährlich oder sehr unangenehm sein, es mag an den reinsten Idealen des Christentums gemessen eine arge Veräußerlichung sein; aber es sind Motive und Kräfte, die mit der Menschennatur gegeben sind, die immer wieder kommen und die dem Katholizismus jedenfalls ein eigenes Leben sichern. Er mag höchst gefährlich sein, aber er ist nicht tot und gleichgültig. Er ist wie die andern christlichen Kirchen ein immer noch außerordentlich lebendiges Element des Volkslebens, eben deshalb auch seinerseits erfüllt von allen Bedürfnissen der Anpassung und des Fortschrittes unter Wahrung seines eigenen Wesens wie die andern Kirchen auch. Zwar hört man freilich in der kirchlichen Literatur und Presse die fortwährenden Klagen über den Rückgang der kirchlichen Ideenherrschaft, über den Verfall des Christentums und die moderne Religionslosigkeit. Aber es sind doch mehr die Klagen über die Unzugänglichkeit einer numerisch nicht allzugroßen Bildungsschicht, die einen großen Teil der Macht und der sozialen Vorzugsstellungen innehat, auch die Angst um eine daraus folgende Entzweiung von Bildung und Kirche, die auf die Dauer der Kirche sehr gefährlich werden müsse und auch in der Tat sehr gefährlich werden würde, wenn unsere »Bildung« ihrerseits starke ethische und religiöse Mächte zu entfalten wüßte. Aber

alle Welt weiß, daß sie das nicht tut. Daher denn auch der eigentümliche Wechsel der Szene und Beleuchtung, wenn man die Dinge von den Gesichtspunkten und Interessen dieser Bildungsschicht aus beleuchtet sieht. Da kommen dann die Klagen über die unausrottbare Macht des Pfaffentums, über die Unwissenheit und den Aberglauben, über die Heuchelei und Intoleranz, über die Zähigkeit einer alles durchwuchernden Macht von Institutionen und Gedanken, die trotz aller ihr ausgestellten Totenscheine unbegreiflicherweise nicht sterben will.

Aus diesen Verhältnissen ist der sogenannte Modernismus zu verstehen. Er ist das Selbstverständlichste von der Welt, ist im Katholizismus immer vorhanden gewesen und wird in irgendeiner Form immer wieder kommen. Er ist nichts anderes als die Anpassung der Kirche an die moderne Welt, die Aufnahme ihrer wissenschaftlichen Methoden und Erkenntnisse in das religiöse Denken, die Verarbeitung ihrer sozialen und politischen Ideale durch die Ethik der Kirche, der praktische Kompromiß mit der modernen Entwickelung des Staates und der Gesellschaft. Nur wenn man sich eine völlig falsche Vorstellung von der Abgeschlossenheit der katholischen Dogmatik und Ethik macht, kann man sich über ihn wundern und ihn als unbegreifliche Konsequenzwidrigkeit empfinden. Er mag wohl konsequenzwidrig sein und ist es meiner Ansicht nach sicherlich. Aber von der Konsequenz hat noch nie eine große Lebensmacht allein existiert, und seine Konsequenzwidrigkeit ist vielleicht sein kräftigstes Lebensprinzip. Die Konsequenz ist für das Leben überhaupt sehr gleichgültig und für das kirchliche und religiöse insbesondere. Der Katholizismus ist nicht das Wunder starrer Konsequenz, als das ihn der Aberglaube in seiner mit heimlicher Angst gepaarten Unkenntnis betrachtet. Er ist von Anfang an ein unendlich kompliziertes, widerspruchsvolles System, das phantastische Volksreligion und philosophische Dogmatik, revolutionären Individualismus und absolute Autorität, sprödeste Besonderung des Einzelnen und fast sozialistische und kommunistische Sozialideale, weltliche Kulturethik und jenseitige Askese, lebendiges Laientum und priesterliche Herrschaft immer neu zu kombinieren versucht hat, ein Meisterstück der Vermittelung, das in der kirchlichen Autorität sich nur den letzten Regulator schuf, wenn diese Vermittelungen zu Reibungen und Unklarheiten führen. Warum sollte er nicht auf die Idee kommen, heute Mittelalter und moderne Welt zu vereinigen, nachdem er in der Ver-

gangenheit Kirche und Antike, kriegerisch-feudales Germanentum und kirchliche Ethik, städtische Kultur und Ordenswesen, Renaissance und Papsttum vereinigt hat? Man darf doch nie vergessen, daß das große kirchliche Lebens- und Kultursystem des Mittelalters eine tausendjährige lebendige Macht bedeutet und manche Vorzüge vor der atomistischen und intellektualistischen Gesellschaft der Gegenwart hatte, die nicht bloß weltfremden Romantikern heute noch einleuchten. Da hatte die Kirche wirklich die Kultur sich eingegliedert, und von daher stammt ein heute noch für viele ehrwürdiges Kulturprogramm der Kirche mit reichen Möglichkeiten, den Forderungen des Gesamtlebens gerecht zu werden. Man vergesse insbesondere nicht, daß der Katholizismus der sog. Gegenreformation erst in kirchlicher Anpassung die Renaissance zur Weltmacht geführt hat und den Katholizismus mit den feinsten intellektuellen und künstlerischen Säften genährt hat, wie es unter den protestantischen Konfessionen nur der Anglikanismus ihm nachtat und der französische und niederländische Calvinismus nur annähernd erreichte, während das deutsche Luthertum dieser Welt innerlich fremd blieb und nur den humanistischen Akademismus aufnahm. Freilich ist der Katholizismus seit der Aufklärung und Restauration viel gröber und abgeschlossener geworden. Aber er hat aus seinen großen Zeiten viel bewahrt. Auch bleiben in der kirchlichen Doktrin viele offene Stellen, viele Entwickelungsmöglichkeiten, vor allem die alte theologische Kunst, durch Deutung aus schwarz weiß zu machen, die Virtuosität der Ausflüchte und Vermittelungen, aber auch der leidenschaftliche und hoffnungsvolle Wille, dem Glauben die Führung zu erhalten, und die von keinen Zweifeln angefressene Ueberzeugung, daß natürliche und kirchliche Wahrheit, weil aus derselben Quelle stammend, sich finden und vereinigen müssen. Tridentinum und Vatikanum haben zwar den Spielraum erheblich eingeschränkt. Aber das Vatikanum läßt doch noch vieles offen, indem es den Kathedralcharakter der allein schlechthin zwingenden Entscheidungen an sehr unklare Bestimmungen gebunden hat, und indem es so aufgefaßt wird, als entlaste es den Laien und Priester von der Sorge um das Dogma, das nun allein der kirchlichen höchsten Autorität überlassen bleibt und im Leben daher weniger genau genommen zu werden braucht. Die kirchlich hierarchische Autorität schafft wohl die letzte Regelung und Ordnung; aber bis die Dinge dazu reif sind, müssen sie von der lebendigen Arbeit in Bewegung gesetzt und durchgeprobt sein.

So muß vor allem diese Arbeit in Angriff genommen werden. Ihr Resultat kann der Vorsehung anheimgestellt werden. Ein liberaler Papst, der Traum aller modernen Katholiken, wird dann das Gute für die Kirche herausholen und anerkennen.

Es hat sich ja doch auch die katholische Kirche überhaupt stark modernisiert. Sie hat auf das Korrelatideal des römisch-deutschen Kaisertums, auf die direkte Leitung und Untertänigkeit der Herrscher und Völker längst verzichtet. Sie beherrscht ein geistiges Weltreich, aus dem die Telegramme von Australien und Peru, von Japan und Kapstadt einlaufen, und überläßt Staaten und Regierungen sich selbst, behält sich nur die Berücksichtigung ihrer allerdings weitgehenden Forderungen an sie vor. Sie hat ihr ganzes Kirchenrecht stark spiritualisiert und, wo es, wie in Amerika, nicht anders ging, mit der völligen Trennung vom Staat sich trefflich abzufinden gewußt. Sie hätte es auch in Frankreich gekonnt, wenn nicht das französische Gesetz ausdrücklich den reinen Vereinscharakter der Gemeinden unter Ignorierung ihres hierarchischen, vom kanonischen Recht geforderten Charakters hätte durchsetzen wollen. Sie hat den alten Legitimismus und Royalismus längst beiseite gelegt und ihre ganze Existenz auf die parlamentarischen Demokratien, auf die Bildung katholischer Parteien, begründet, damit den demokratischen Gedanken sich angeeignet. Sie hat die ungeheuren sozialen Bewegungen der Zeit erkannt und zum Teil erfolgreich in ihre Kanäle geleitet, in denen sie dem Ziel einer stark sozialistisch gefärbten, aber ständisch gegliederten Gesellschaftsordnung entgegenstrebt. Sie hat auf Grund ihrer alten Lehre von der Unterbauung der Gnade und des Wunders durch die Natur und die Vernunft das Leben als einen aufsteigenden Kosmos betrachten gelernt, in dem sie auch den modernen Leistungen der Vernunft einen — freilich kirchlich kontrollierten — Raum gewährt, aber, da sie nicht alles kontrollieren kann, in Wahrheit recht viel Bewegungsfreiheit verstattet. Sie hat das Ordenswesen modernisiert und ermäßigt und es überall in den Dienst ihrer Propaganda, der Schule, der Karität, der Mission gestellt, der Arbeitsscheu, dem Bettel, dem frommen Müßiggang nach Möglichkeit gewehrt. So hat sie, der kurzsichtige Polemik stets die Jenseitigkeit und Askese vorzuhalten pflegt, sich geradezu als Prinzip der Kultur und des Fortschrittes proklamiert. Man lese die Reden des Düsseldorfer Katholikentages, und man wird finden, daß hier alles trieft von Kultur,

Nationalgefühl, literarischer und künstlerischer Fortschrittsstimmung, sozialer Reform, alles unter der maßgebenden und harmonisierenden Leitung der Kirche, die die krankhaften Einseitigkeiten und Ueberstürztheiten der modernen Kultur vermeide und alles auf das richtige Maß und die richtigen Grenzen zurückführe. Und alles das geschieht mit dem Segen des Papstes, der freilich den romanischen Ländern derartigen Segen zu spenden selten in der Lage ist; aber was in angelsächsischen und germanischen Ländern möglich ist, das muß doch auch den Patrioten, Sozialreformern und Gebildeten der ersteren als möglich erscheinen.

Und wenn die Kirche das als Ganzes getan hat, so sind einzelne Gruppen in ihr begreiflicherweise jederzeit weiter gegangen. Sie wollten mehr als bloße politisch-soziale Anpassung, als bloße Anerkennung der Vernunft und Kultur. Sie wollten die spezifischen Formen moderner Wissenschaft und Bildung rezipiert wissen und meinten, daß gerade eine so festgefügte Institution, die ihren Schwerpunkt im Kultus und im Recht hat, dogmatisch sehr viel Freiheit gewähren könne und müsse. So hat seinerzeit der Katholizismus der Aufklärung einen erstaunlich weitgehenden Kompromiß vollzogen. Man lese die Auszüge aus den Kollegheften des Würzburger Seminarregens und späteren Weihbischofs Zirkel. Hier ist die Kantische Moraltheologie vollkommen akzeptiert und alles Kultische und Dogmatische nur als psychologisch unentbehrliche mythische Hülle der Idee betrachtet. Dann kamen die Verschmelzungen mit der Romantik und der deutschen spekulativen Philosophie, die Rezeption der modernen Historie bei Döllinger und Hefele. Alles das wurde freilich niedergeschlagen durch den kurialistischen Katholizismus der Reaktionszeit. Aber man betrachtete in katholisch-reformerischen Kreisen diese Reaktion als einseitig kurialistische Theologie, die das wirkliche Leben nicht bändigen dürfe, als eine Einseitigkeit römischen Prälatendenkens, die die Gesamtkirche wieder korrigieren werde und müsse. So kam der liberale Katholizismus, der im Bunde mit den liberalen Parteien Aufklärung und Freiheit anstrebte, der freilich teils infolge der Abwendung des Liberalismus von allen kirchlichen Interessen, teils infolge der Verdammung durch die kurialistische Theologie kein freundliches Schicksal fand. Und nun kommt heute der Modernismus, eine rein wissenschaftliche und religiöse Richtung, welche subjektive Verinnerlichung und wissenschaftliche Auf-

richtigkeit für die Kirche will und außerdem eine ehrliche Akzeptierung des modernen Staatslebens. Der Ketzername, den hier die kurialistischen Theologen geprägt haben, ist in der Tat vortrefflich. Es handelt sich wirklich um die allereinfachsten Dinge. Die Katholiken sind der faulen Apologetik, der dogmatisch gebundenen Exegese, der überall gefesselten Kirchenhistorie, der albernen Legenden und der Wundersucht, des überall betonten Gegensatzes gegen alle sonst bewährten wissenschaftlichen Grundsätze satt und sind doch von der Wahrheit der ethischen und religiösen Lebenssubstanz der Kirche so fest überzeugt, daß sie meinen, ehrliche Wahrhaftigkeit der Forschung und freie Innerlichkeit und Menschenliebe müßten sich finden können, müßten gerade in der großen Weltkirche eine die ganze Welt befreiende und reinigende Harmonie herstellen können, wenn man nur den Mächten der Wahrheit ehrlich den Lauf ließe. Es ist vor allem der ungeheure Eindruck der modernen Bibelkritik, Religionsgeschichte und Kirchengeschichte, nicht zum mindesten der Eindruck Renans und der deutschen historischen Theologie, die diese Wirkung hervorgebracht haben. Man empfindet die offizielle Theologie als Wissenschaft der Ausflüchte und will eine Forschung, die mit Texten und Denkmälern in wirklicher, ehrlicher Uebereinstimmung ist. Dabei steckt man selbst viel zu tief in den katholischen Idealen, um im Ernste an eine dauernde Entzweiung und Erschütterung glauben zu können. Die Religion der Gottes- und Menschenliebe, der ehrliche, wissenschaftliche Wahrheitswille und die Weltbrüderschaft der Kirche müssen sich finden können. Das ist selbstverständlich. Erst nebenher und in zweiter Linie sind es Wirkungen der modernen Philosophie, von denen her die katholische natürliche Theologie und der apologetische Unterbau zerbricht. Aber auch hier empfindet man an dieser Philosophie vor allem die ehrliche und vorurteilsfreie Begründung von innen, vom Bewußtsein, vom Erleben her und meint, das zerstöre nur eine wertlose Apologetik, öffne aber mit dem modernen Prinzip der Bewußtseinsimmanenz nur erst die eigentlichen Quellen religiöser Innerlichkeit und Gefühlswärme. Auch hier stellt man wesentlich Fragen und lebt man in der Hoffnung, daß sie sich werden befriedigend beantworten lassen. Man will nur wieder wissenschaftlich ehrlich werden, mit der Sprache der Allgemeinheit reden, mit den bewährten Voraussetzungen arbeiten; man will nicht länger den gelben Hut einer besonderen kirchlichen Erkenntnismethode

tragen, die in allen anderen Dingen längst aufgegeben ist und in der Kirche zu nichts nütze ist als zu faulen Schulbeweisen, die einem draußen niemand abnimmt. Man will vor allem den rein geistlichen und religiösen Charakter der Kirche wieder herstellen, der sie ohne Gewalt- und Zwangsverfahren rein auf die geistige Wirksamkeit stellt, die Zugehörigkeit zu ihr an Freiwilligkeit bindet und damit erst ein ehrliches Verhältnis zu den modernen Staaten ermöglicht.

So handelt es sich also im Modernismus nicht um ein System oder eine bestimmte Theologie, wie sie die Theologen der Enzyklika mühsam zu konstruieren unternommen haben, sondern um allgemeine und oft sehr unklare Stimmungen und Bedürfnisse. Der Katholizismus, so wie er ist, ist ein Erzeugnis des Mittelalters, und trotz starker Modernisierungen ist er es wenigstens in Dogma und Theologie geblieben. Ja, um sich für die nach der einen Seite vollzogene Modernisierung zu entschädigen, hat er nach der Seite des Dogmas und der Wissenschaft das Mittelalter, d. h. den heiligen Thomas, ausdrücklich wieder hervorgeholt. Er hat sein Kirchenrecht stark spiritualisiert, dafür aber sein Dogma stark verrechtlicht. Er hat nach außen seine Herrschaftsansprüche gemildert, dafür aber nach innen sich stark zentralisiert. Nun beginnt gegen dieses künstliche, seit der Restaurationsperiode wieder aufgerichtete dogmatische Mittelalter der Sturm loszubrechen. Das moderne Leben ist in die Kirche hineingebrochen, ähnlich wie in den Protestantismus und in das Judentum. Die Formen und Strebungen sind zahllose, die Hoffnungen enthusiastisch und unbegrenzt. Nur bei einigen Wenigen nimmt die Bewegung feste Formen einer bestimmten Theorie an; von diesen ist auch die Beschreibung des Modernismus in der Enzyklika entnommen. Es sind vor allem Tyrrell und Loisy, zwei in der Tat an Charakter und Geist wahrhaft hervorragende Männer von vollster Geistesfreiheit und reichster wissenschaftlicher Bildung, dabei von einer bewunderungswürdigen Reinheit und Festigkeit des Willens. Es sind unter den Denkern und literarischen Vertretern unserer Zeit zwei charakteristische Typen, die tief hineinblicken lassen in das innerste Wesen unserer großen geistigen Kämpfe.

Tyrrell, die stärkste mystisch-religiöse Natur unter den Reformern, ist ein Kenner aller religionsphilosophischen Literatur, ein Schüler des edlen Kardinals Newman, der dessen entwickelungsgeschichtliche Anschauung vom Wesen des Katholizismus

noch weiter verinnerlicht und subjektiviert hat. Er ist Mitglied des Jesuitenordens gewesen und dann freilich, als ihm der Orden doch zu unbequem wurde, ausgetreten, aber auch dann der Seelsorger und Berater Unzähliger geblieben. Er führt in seinen bewunderungswürdigen, durch Zartheit und Energie zugleich ausgezeichneten Schriften den religiösen Kampf gegen den Herzpunkt des kurialistisch-mittelalterlichen Systems. So hat er jüngst in einer gegen den belgischen Primas gerichteten Schrift, »Medievalism«, seine Position glänzend auseinandergesetzt. Es handelt sich um den Kampf gegen das Mittelalter in der Kirche und, da dieses auf dem Prinzip eines buchstäblich-gesetzlich verbindenden Wahrheitsbegriffes, auf der Idee göttlich mitgeteilter und autorisierter Lehren beruht, um den Kampf gegen diesen Wahrheitsbegriff, um die Verinnerlichung und Subjektivierung der religiösen Erkenntnis. Einem göttlich mitgeteilten Lehrgesetz könne und müsse man allerdings gewaltsam Kirche, Gläubige, Fürsten und Völker unterwerfen. Aber ein solches Lehrgesetz besitze in Wahrheit die Kirche nicht, und das sei überhaupt eine unreligiöse, rohe Idee. Die Kirche habe nur ein von Jesus entzündetes religiöses und ethisches Leben, das sich in Lehren und Dogmen einen bildlich-symbolischen Ausdruck jeweils gegeben hat und das die Berechtigung jener Dogmen an das Maß der von ihnen gedeckten religiösen Lebenssubstanz bindet. Es sind die Lehren der Kantischen Moraltheologie verbunden mit einer warmen Gefühlsmystik und einer romantisch-entwickelungsgeschichtlichen Auffassung vom werdenden, den geistigen und religiösen Erfahrungsbesitz ausdeutenden Gemeingeist. Der Gemeingeist der Kirche sei es, der diese Lehren aus sich hervorbringe, in ihnen sich fixiere und in Konzilien und Lehrentscheidungen seinen Ausdruck finde. So seien diese Lehren ein weicher Stoff, der von neuen Zeiten in neue Formen gepreßt und, soweit nötig, korrigiert werden dürfe. Der christliche Gemeingeist werde das auch in Gegenwart und Zukunft bewirken, und das unfehlbare Lehramt habe nur die Bedeutung, diese Revisionen des Dogmas schonend und kontinuierlich, ausgleichend und weitsichtig für die Gesamtheit der Kirche zu regulieren. Die Gegenwart fordere Vereinfachung und religiös-ethische Deutung des Dogmas, Freigebung einer Geschichtsforschung, die seine Genesis aus dem christlichen Gemeinbewußtsein heraus psychologisch und kritisch versteht, und Ausbau der Kirche als einer rein geistlichen, auf

weltliche Macht verzichtenden Gemeinschaft. Daß das gelingen müsse und könne, sei dem Glauben sicher, und wenn es nicht jetzt geschehe, so werde es die Zukunft bringen.

Loisy ist demgegenüber mehr der Historiker und Kritiker, der in erster Linie für die Geschichte des Christentums die streng philologische und außerdem die vergleichende religionsgeschichtliche Methode fordert. So eignet er sich die Bibelkritik im vollsten Umfange an und auch die modernen Forschungen über die Entstehung des Christentums, die Predigt Jesu, die Bildung der Dogmen aus dem Urchristentum heraus. Er bezeichnet diese Forschungen als etwas von aller Philosophie und Spekulation Unabhängiges, als etwas durch rein philologische Methode schlechthin Evidentes. Eine Absicht auf Reform der kirchlichen Dogmen selbst verbindet er damit nicht unmittelbar. Er sieht in ihnen aus der Konsequenz des Christentums erwachsene, seinen jeweiligen inneren Stand spiegelnde und insofern ihm völlig angemessene Ausdrucksformen, die mit den Mitteln einer vergangenen, überhaupt nicht historisch-kritisch, sondern religiös-legendarisch denkenden Zeit sagen, was sie am Christentum empfand. Für die Gegenwart allerdings empfindet er die Lage als schwierig. Hier ist alles problematisch geworden. Es gilt nur überhaupt die Weltbrüderschaft der Kirche zu behaupten und mit ihr die ethisch-religiöse Substanz des Christentums. Die Dogmen mögen vorläufig nach Bedürfnis gedeutet oder auch zurückgestellt werden. Hier kann erst die Zukunft die Entscheidung der Krisis bringen, aber man müsse der Wahrheit den Weg lassen und die Kirche müsse sich ihr unterwerfen lernen. Seine jüngst von ihm herausgegebenen Briefe, die ihn als theologischen Berater suchender Theologen und als mannhaften Bekenner gegenüber Papst und Kurie zeigen, hauchen eine Stimmung der Wehmut und des Schmerzes, der Resignation und der Zukunftssorge aus, aber auch reinster, männlichster Wahrhaftigkeit und festesten Glaubens an einen ethischen Theismus, der ihm der Kern des Christentums ist. »Die religiöse Grundfrage der Zeit«, schreibt er an einen Abbé, »ist nicht zu wissen, ob der Papst unfehlbar ist, ob es Irrtümer in der Bibel gibt, ja nicht einmal die Gottheit Christi oder das Vorhandensein einer Offenbarung, sondern das große und einzige Problem, zu wissen, ob das Universum tot, leer, taub, ohne Seele und Herz ist, ob der Mensch in ihm steckt ohne ein Echo, das wahrhaftiger und wirklicher ist als er selbst. Für das Ja oder Nein gibt es keine zwingenden

Vernunftbeweise. Unsere Kenntnis vom Universum ist zu oberflächlich und ungenügend, als daß man von ihm intellektuell ein adäquates System konstruieren könnte. Aber gerade diese Ohnmacht nimmt uns das Recht, Gott zu leugnen, sie begründet nur Zweifel und Fragestellungen. Auf der anderen Seite sind und haben wir nicht das innerste Bewußtsein des Universums um sich selbst, wir haben keine Intuition von seinem Geheimnis. So verfügen wir nur über eine ungenügende Erfahrung, die wir betätigen, als handelten wir von außen auf die Welt, obwohl wir in Wahrheit ein wesentlicher und ununterschiedener Teil des Weltganzen sind, und über ein unbestimmtes Gefühl von dem, was in ihrem Grunde jene Unendlichkeit ist, in die wir uns verlieren, nämlich etwas, das im vergrößerten Maßstabe uns gleicht, von dem wir ein Reflex sind, obwohl unsere eigene Idee über es nur ein Reflex von uns selber ist. Der Akt, in dem wir unser Vertrauen zu dem moralischen Sinn des Universums betätigen, ist an sich selbst und notwendig ein Akt des Glaubens. Aber es ist doch zugleich ein souveräner Vernunftakt, nicht bloß wegen der Wahrscheinlichkeitsgründe, die ihm zur Seite stehen und gegen den naturalistischen Atheismus sprechen, sondern weil dieser Akt, in dem wir Gott bejahen, uns selbst bejaht, uns das Gleichgewicht gibt, uns vollendet, uns an das Leben anpaßt, eine unmittelbare Erfahrung der Wahrheit ist, die er enthält, und folglich uns erlaubt, die Möglichkeiten eines bloßen Illusionscharakters zu vernachlässigen, welche eine vom äußeren Gegebenen ausgehende Denkweise immer wieder nahe legt. Ist dieser mit der Vernunft identische Glaube erobert, dann ist die Substanz der biblischen Offenbarung, des Christusglaubens, der Kirche zugleich gesichert, wenn auch freilich die Art, sie zu verstehen und sie in diesen Glaubensformen lebendig zu machen, eine Veränderung des traditionellen Rahmens des katholischen Gedankens nötig macht . . . Nähere ich mich damit dem Monismus und Pantheismus? Ich weiß es nicht. Das sind alles nur Worte. Ich will mich an die Sachen halten. Der Glaube will den Theismus, der reine Intellektualismus strebt zum Pantheismus. Sicherlich fassen beide zwei Seiten des Wahren ins Auge und die Verbindungslinie ist uns verborgen.« Prinzipieller kann man auf die Gegenwartsprobleme nicht eingehen, und doch kann man dem gläubigen Katholiken, der Loisy in alledem geblieben ist, nachempfinden, daß er sie in der von Jesus ausgehenden großen Gemeinschaftsorganisation gelöst sehen möchte,

um durch eine Art religiöser Sozialpädagogik, auf die ihm die Unfehlbarkeit zusammenschrumpft, den Menschen zur Sicherheit eines ethischen Glaubens zu verhelfen, der sich nicht neben seinen großen bisherigen Organisationen, sondern in ihnen anbauen soll.

Es ist begreiflich, daß so weit, wie diese Führer, wenige gehen. Aber der Boden hebt sich überall mit mehr oder minder gefährlichen Schwankungen. Weithin ist vor allem im Klerus alles in Bewegung und in der Ahnung und Hoffnung großer kommender Umwälzungen. Aber auch die Laien sind in Bewegung. Einige der Führer gehören dem Laienstande an. Der bekannte Baron Friedrich von Hügel in London, einer der bedeutendsten religiösen Charakterköpfe der Gegenwart, ist der Patriarch und die Seele der weitverzweigten Verbindung frommer und doch fortschrittlicher Kreise. Die Italiener und Franzosen, die ihren Ländern eine ethische und religiöse Wiedergeburt aus bloßem Positivismus und Materialismus wünschen und dabei naturgemäß nur an den Katholizismus denken können, halten eine neue, aus der modernen Lebensbewegung regenerierte »religiöse Kultur« des Katholizismus für eine selbstverständliche Forderung der Zukunft. Aus dieser Idee ist das von Laien geleitete tapfere Rinnovamento zu verstehen, und die Unbefangenheit, mit der hier von allen Seiten gelernt wird, ist erstaunlich. Hinter ihm stehen Herren des lombardischen Adels von vielseitiger Bildung und patriotischem Kulturinteresse, die in ihrem mächtig aufblühenden Vaterlande auch eine geistig-religiöse Wiedergeburt für unentbehrlich halten und sich durch die traditionelle Stellung ihrer Familien gegen päpstliche Bannstrahlen gesichert glauben.

Die Wirkungen dieser Bewegung sind außerordentlich. Sie durchdringen die ganze Kirche, freilich von Deutschland und Südamerika abgesehen Der deutsche Katholizismus steht unter dem Drucke des Zentrums, das keine Verwirrung seiner Schlachtreihen durch theologische Neuerungen zuläßt, und ist daher fast völlig frei vom Modernismus. Schell ist viel konservativer als die französischen, italienischen und englischen Modernisten und hat rasch seinen Commer gefunden. In jenen Ländern dagegen sind die Einflüsse breit und intensiv. Sie gehen von den höchsten Regionen bis zu den untersten und ärmsten Priestern, die aus dem Dunkel der Sakristeien und Seminare an die Luft des allgemeinen öffentlichen Lebens wollen. Zur Charakterisierung der Lage will

ich hier nur die Schilderung einer französischen anonymen Schrift »Les Lendemains de l'Encyclique« wiedergeben. Sie stimmen überein mit dem, was mir mündlich vielfach berichtet worden ist. »Leo XIII., dessen Auge gütig war und gerne auf die Dinge der Erde blickte, wußte wohl, daß die Kirche litt und daß die Krankheit die edelsten Teile ergriff. Modernist ein wenig von Natur, mehr noch durch Politik, war er nachsichtig gegen die Ausbrüche der Modernisten. Er wollte lieber mit seinem Jahrhundert verhandeln als scheinen es zu vergewaltigen. Er hatte Respekt vor einigen seiner größten Verkehrtheiten. Er liebte die Naturwissenschaften und empfahl sie den Seminaren, er öffnete die vatikanischen Archive und lud die Historiker ein, frei die Wahrheit auszusprechen; er ging soweit, den katholischen Exegeten zu empfehlen, es zu machen wie die übrigen, die orientalischen Sprachen zu studieren und das zu benutzen, ‚was man die Kritik nennt'. Er scheint durch geheime Autorisation sich sogar an der Bewegung beteiligt zu haben, deren kühner Ausdruck der Kongreß der Religionen zu Chicago wurde. Er zögerte lange, ehe er den Amerikanismus verdammte. Die heftigsten Versuche konnten ihn in den letzten Monaten seines Lebens nicht bewegen, den Krieg gegen Loisy zu erklären. Er hatte sogar über diesen Gegenstand geäußert, ‚daß es richtig sei, den Exegeten über exegetische Dinge zu Rate zu ziehen wie den Arzt über medizinische oder den Advokaten über Rechtsangelegenheiten'. Alles allerdings Kühnheiten, die vielen bedenklich erschienen, und worüber die reinen Katholiken im Andenken an Pius IX. seufzten, und die er selbst, gealtert und enttäuscht, wohl gegen das Ende bereut hat. Denn die Resultate entsprachen in der Tat nicht seinen Erwartungen. Man hatte seinen Liberalismus ernster genommen, als er selbst ihn nahm. Der Modernismus hat sich verbreitet und ermutigt, und es sah nicht aus, als wollte er sich in weisen Grenzen halten. Er begann in vollen Strömen zu rauschen, und Gott allein wußte, ob es für viele Dinge noch ein Morgen gab, denen man gewöhnt war die Ewigkeit zu versprechen. Er hatte fast alle Intelligenzen der Kirche erobert, die katholischen Universitäten und Seminare waren ergriffen, die offiziellen Verteidiger der Orthodoxie, Dominikaner und Jesuiten, hatten nicht widerstehen können, und die Hierarchie selbst ließ sich mitreißen und wurde schwach.«

Die Gefahr war in der Tat nach allem, was man hört, groß;

der neue Papst hat nicht ohne Grund losgeschlagen. Alles spricht dafür, daß die Bewegungen nicht bloß äußerlich und gelegentlich am Katholizismus haften, daß er selbst in lebhafter Bewegung ist.

Da kam der Schlag, der sie zerschmettern sollte. Hören wir auch hierüber den vorhin angeführten Anonymus. »Die bäuerliche und rein praktische Gläubigkeit dessen, den Deutschland als Nachfolger Leos XIII. durchgesetzt hat, seine ruhige und stolze Unkenntnis des ‚profanen Wissens', sein unerschüttertes landpfarrerliches Vertrauen zu den scholastischen Leistungen der guten Priester, die ihre Zöglinge in dem venezianischen Seminar in guter Disziplin zu halten wußten, seine natürliche Geringschätzung der Dinge und Menschen der Welt, haben ihn davor bewahrt, von neuem mit einem so unfruchtbaren und demütigenden Experiment zu beginnen. Niemand hat lauter als Pius X. sich gerühmt, alle menschliche Neugier zu verachten und alle Klugheit des Fleisches mit Füßen zu treten. In intellektuellen und politischen Konflikten war es genügend, daß irgendeine Entscheidung sich der Meinung der Weltklugen empfahl, um seinen Sinn für das Uebernatürliche zu alarmieren und zum Gegenteil zu bestimmen. Leo XIII. wollte der Wissenschaft Waffen entnehmen, um die Wissenschaft zu bekämpfen. Pius X. nimmt seine Zuflucht zu weniger rationalistischen, zu rascher wirkenden, und, wie er unverhohlen hofft, einflußreicheren Mitteln. Er erinnert sich daran, daß die Kirche eine Hierarchie ist und keine Akademie, daß sie kein Bedürfnis hat nach Studien und Diskussionen, wenn es genügt zur Befehlsgewalt zu greifen, daß Rom die Wahrheit von niemand zu lernen braucht, weil es die Herrin über die Wahrheit für alle ist, daß die Fragen, die den letzten Gedanken Leos XIII. verdüstert und, wie man sagt, noch seinen Todeskampf beunruhigt haben, lediglich Fragen der ‚Wachsamkeit', des ‚Eifers', der ‚Festigkeit' sind, daß es lediglich gilt zu handeln, aber das dann kräftig.«

So kam es zu der Enzyklika, die bekannt ist. Sie konstruiert das System der Modernisten und stellt hier in allererster Linie fest, daß die Unterscheidung von Religion und Theologie, der Rückgang auf die Innerlichkeit der Ueberzeugung, die Hingebung an eine entwickelungsgeschichtliche Geschichtsforschung tödlich sind für die Idee des Uebernatürlichen, auf der die kurialistische Theorie und der mittelalterliche Katholizismus erbaut sind. Darin haben die Theologen sicher recht. Die Frage ist nur, ob der

Katholizismus nicht eben von seiner mittelalterlichen Gestalt sich entfernen könne und müsse, und das behaupten die Verurteilten noch heute. Daran schließt sich dann das Strategem des Vernichtungsfeldzuges, das wesentlich darin besteht, den heranwachsenden Klerus der Zukunft von jedem Luftzug modernen Wesens sorgfältig abzuschließen, den verseuchten Klerus der Gegenwart dagegen auszuhungern und durch Demütigungen mürbe zu machen.

Der furchtbare Schlag ist gefallen. Die hierarchische Autorität hat ihr langes Schweigen gebrochen und mit einer Ausgiebigkeit und Heftigkeit geredet, die unerhört ist in der Geschichte der Enzykliken. Die Frage ist, was er wirken wird und wie sich die gebildete europäische Welt dazu zu stellen hat.

Ueber die Wirkung ist schwer zu urteilen. Sie hat eine Unmenge menschlichen Elends mit sich gebracht. Die großen Führer sind aufrecht geblieben und bleiben bei ihrer literarischen und beratenden Tätigkeit. Andere sind zusammengebrochen und begraben ein geknicktes Gewissen unter Zukunftshoffnungen. Das hoffnungsvolle Rinnovamento hat sein Erscheinen eingestellt als augenblicklich der Lage unangemessen. Alle erklären von der Enzyklika nicht getroffen zu sein und versichern, daß sie an der Sache selbst nichts ändern können; die Sache selbst komme immer wieder. Paul Sabatier, der berühmte Biograph des heiligen Franz und Enthusiast für den Modernismus, versichert mir, die Bewegung ginge großartig weiter. Der mehrfach erwähnte Anonymus meint: »Man wird fortfahren, mit der Kritik der Evangelien als die Grundideen Jesu, zugleich als die heute allein noch wirksamen Ideen, zu betrachten: das Vertrauen auf den himmlischen Vater, die Bruderschaft der menschlichen Familie und die Hoffnung auf das Gottesreich als ein Reich der Gerechtigkeit und Liebe, die Herzensreinheit als alleinige Bedingung des Heils, den Anschluß an Jesus, durch den die frohe Botschaft an die Menschen gekommen ist; und man wird fortfahren in dem ganzen folgenden theologischen Katholizismus nur die natürliche und notwendige Stütze für die von Jesus gebrachten Hoffnungen, die veränderliche kultische und dogmatische Hülle zu sehen, die die christlichen Grundwahrheiten einschließt und ausdrückt und ohne die die unaussprechliche Verkündigung sich unterwegs verloren hätte und nicht bis zu uns gekommen wäre. Unter dem Schutz ehrfürchtiger Beobachtung dieser Hülle, was kann sie da hindern Katholiken zu bleiben und mit ebenso viel Recht als der

Papst selbst des Schatzes der Wirkungen und Tugenden zu genießen, den hundert Generationen frommer Menschen angehäuft haben.« Ob ein solcher Optimismus berechtigt ist, ist schwer zu sagen. In solchen Dingen ist schlecht prophezeien. Für meine Person wäre ich allerdings geneigt, den Schlag für tödlich zu halten. Er ist die Konsequenz der ungeheuren Verengung, die der Katholizismus im Vatikanum erlitten hat. Nun kann ein Federstrich das Leben von Millionen töten, weil durch Bezweiflung dieses Federstriches die innere Struktur der Kirche sich auflösen müßte. Es ist ein Tag des Schreckens und Entsetzens für das geistige Leben der katholischen Kirche, und damit auch für das aller Völker, die auf absehbare Zeit mit starken katholischen Bevölkerungsbestandteilen zu rechnen haben. Sie werden noch fremder und schroffer gegen das allgemeine Leben sich abschließen; Polemik und Kampf werden noch roher und gröber werden; der Bildungskatholizismus wird verschwinden, ohne daß darum die Agitationskraft eines so wundervoll funktionierenden Autoritätssystems geringer würde. So lag es schon beim Vatikanum, und so liegt es heute wieder bei der Encyclica pascendi dominici. Die späteren Geschlechter werden die Folgen spüren, wie sie heute die Folgen des Vatikanums spüren.

Liegen die Dinge aber so, dann ist für die moderne Bildungswelt schwer dazu die richtige Stellung zu gewinnen. Es geht an diesem einen Punkt das ganze religiöse Problem der Gegenwart auf. Die Sache verhält sich ja nicht so sehr viel anders auf dem protestantischen Gebiet. Auch hier kämpft kirchliche Autorität und Tradition heftig gegen den Modernismus und ist ein Geist gleich dem der Enzyklika weder selten noch wirkungslos. Es gibt Leute genug, die sich darüber freuen und damit den erhofften Zusammenbruch des Christentums um ein erhebliches näher rücken sehen. Aber damit, daß die religiösen Kreise von dem modernen Leben sich absperren, sind sie noch keineswegs dem Untergang preisgegeben. Es wäre eine verhängnisvolle Illusion, wollte man sich dieser Hoffnung hingeben. Die Absperrung ist doch immer nur eine bedingte, und vor allem mit dem praktischen Leben bleiben sie durch tausend Kanäle verbunden. In ihnen walten starke Kräfte, deren die Menschen bedürfen; und die Welt der Intellektuellen ist keineswegs so voll von Siegeszuversicht, moralischer Kraft, religiösem Schwung, so frei von intoleranten Dogmen und durchsichtigen Vorurteilen, daß ihren

überlegenen Kräften ein selbstverständlicher Sieg zu prophezeien wäre. Die Lage ist daher schwierig und wird vermutlich noch schwieriger werden, wenn der konservativ-liberale Eisblock der Bülowschen Aera geschmolzen sein wird. Man wird die Macht der Kirchen wieder kennen lernen und einsehen, daß man sie nicht schadenfroh der Engherzigkeit überlassen darf. Vorerst aber ist zu dieser Einsicht wenig Lust vorhanden, und so sind allgemeine Programme überflüssig und wirkungslos. Sehe jeder, wo er bleibe, und wer sich Verständnis für die großen religiösen Kräfte der Menschheit bewahrt hat, mag überall, wo er das Gute und Wahre findet, es pflegen, ob seine Form nun ganz seinen Wünschen entspricht oder nicht. Er fördere in den gegebenen Kirchen und, wenn er es außerhalb findet, außerhalb ihrer den Gedanken einer in Gott begründeten Menschenwürde und einer in Gott einmündenden Menschenliebe und frage nicht allzu genau, ob auch die Konsequenz des Gedankens von der Theologie überall gewahrt wird. Er wundere sich vor allem nicht, daß die Kirchen die Massen mit einer dem modernen Leben völlig fremden Ideenwelt beherrschen, wenn er selber nichts dazu tut, daß es in den Kirchen anders wird, und nur hofft, daß die Kirchen an der Verachtung der Gebildeten und an Simplizissimuswitzen sterben sollen. Das werden sie niemals tun, man wird nur die Möglichkeit der Einwirkung auf sie damit verlieren. So würde meiner Meinung nach im Grunde nichts anderes übrig bleiben, als in den Kirchen dem wahrhaft innerlichen und freien religiösen Leben zur Existenz und Selbstbehauptung zu helfen, wo irgend es sich regt, und zwar gilt das für katholische und protestantische Kirchen, die man ja doch beide immerdar nebeneinander behalten wird. Das wäre das einfachste Mittel, der schwierigen Lage abzuhelfen. Es ist aber zurzeit jedenfalls das unpopulärste. So muß man die Dinge gehen lassen, wie sie gehen. Die Zeit wird kommen, wo ihre Konsequenzen auch für blöde Augen sichtbar werden, wo die moderne Hypertrophie der Wissenschaft sich wundern wird über die vielen Dinge, die die »Wissenschaft« nicht gesehen hat. Das Christentum wird sicherlich in seinem eigentlichen ethischen und religiösen Gehalt nicht untergehen, aber welche Wege es nehmen wird, ist bei der Ratlosigkeit und Indifferenz unserer Bildungsschichten unerkennbar. Darüber möge ein des Vorurteils Unverdächtiger, Ernst Renan, sprechen, der einem an ihn sich wendenden katholischen Priester schrieb:

»Die katholische Kirche ist eine große Sache, ihre gegenwärtige Lage ist so außerordentlich, so tragisch, daß unsere Zeit vielleicht eine der Krisen erleben mag, in denen die schulmäßige Logik nicht ausreicht. Zwei Dinge sind sicher. Der Katholizismus wird nicht untergehen und der Katholizismus kann nicht bleiben, wie er ist. Es ist wahr, daß wir nicht begreifen, wie er sich ändern kann. Diese Stunden, wo alle Auswege verrammelt scheinen, das sind die großen Stunden der Vorsehung.«

Das gilt nun freilich nicht bloß vom Katholizismus. Gerade der Modernismusstreit mit seiner Literatur, in der neben inkonsequentem Enthusiasmus und kurzsichtiger Einzelkritik die tiefsten und wärmsten Töne angeschlagen und die weitsichtigsten und prinzipiellsten Gedanken erläutert werden, zeigt uns, daß es im Grunde die Lage des Christentums überhaupt ist, um die es sich handelt. Die protestantischen Länder haben nur den außerordentlichen Vorteil, daß sie nicht an die unerbittliche Logik der hierarchischen Autoritätslehre geschmiedet sind, sondern aus der freier beweglichen religiösen Subjektivität religiöse Neubildungen hervorbringen können. Wollte der Himmel, daß sie davon auch einigen nennenswerten Gebrauch machen möchten und die Behörden das Leben nicht wieder totschlagen, das sich ohne ihre Anweisung regt!

Die Religion im deutschen Staate.

(Aus: Patria, Band XIII, 1912.)

Bernhard Kellermann schließt eine ausführliche, höchst anmutige und allem Anscheine nach sehr verständnisvolle Darstellung Japans mit dem Bericht, daß er bei der Heimreise auf seinem Dampfer alles Gesehene noch einmal überdachte und dabei zu dem Ergebnis kam, daß er so gut wie nichts von alledem verstanden habe. Das ist ein bißchen die Lage aller, die fremde Völker und Kulturen als Reisende zu beobachten und zu durchdringen hoffen, auch wenn die fremde Welt einem unendlich näher steht als Japan, und auch wenn man durch literarische Studien seine Beobachtungen zu ergänzen imstande ist. So wird ein mehr oder minder flüchtiger Reiseaufenthalt in England oder Nordamerika, das Studium historischer Arbeiten über diese Länder, die Versenkung in ihre Zeitschriften und Zeitungen, die Anteilnahme an ihrer Literatur sicherlich einen gewissen Einblick gewähren, aber in die Tiefen des seelischen Verständnisses des fremden Volkes dringt man doch überaus schwer ein. Insofern ist es mit dem vollen Verständnis fremden Lebens eine nicht unbedenkliche Sache, wenn man sich als Ergebnis eine innere Durchdringung und Durchleuchtung dieses Lebens denkt. Greifbarer und sicherer aber sind die Wirkungen, wenn man sich als Ergebnis eine klarere Beurteilung der eigenen Heimatswelt denkt. Diese voll zu verstehen, ist doch immer erst durch die Wahrnehmung der Kontraste einer fremden Welt möglich. Sie zeigt ihr wahres Gesicht erst, wenn man sie von den Gestaden fremder Meere und aus dem Wirbel fremden Lebens heraus hinter sich liegen sieht. Die großen Kontraste springen gerade bei solcher nicht allzusehr ins einzelne gehenden Anschauung und Kenntnis des Fremden deutlich ins Licht, und von ihnen aus erleuchtet sich die eigene Welt oft sehr viel besser als die fremde.

In diesem Sinne hat denn auch die Kenntnisnahme von den

großen angelsächsischen Völkern stets auf uns Deutsche gewirkt. Sie ist neben der Vergleichung mit den Völkern romanischer Kultur die wichtigste Quelle unserer Selbsterkenntnis. Dabei erscheinen England und die Union trotz der außerordentlichen zwischen ihnen bestehenden Unterschiede doch in einer Aehnlichkeit, die nicht bloß durch die Gemeinsamkeit der Sprache vorgetäuscht wird, sondern die in gewissen gemeinsamen Kontrasten gegen unser Leben begründet ist. Versuchen wir diese Kontraste herauszuheben, so liegen sie vor allem an der ganz anderen Stellung der Religion im gesellschaftlichen und staatlichen Leben. Deutsche Gelehrte, die aus der deutschen, so ziemlich religionslosen akademischen Atmosphäre in jene Welt verschlagen werden und ihre Eindrücke schildern, pflegen über nichts mehr zu klagen, als über die unerträgliche Macht der Orthodoxie und der Prüderie, wie sie jene Vorherrschaft religiöser Gedanken zu nennen pflegen, und die sie mehr oder minder als Heuchelei anzusehen geneigt sind. Das gleiche ist der Stil deutscher Zeitungskorrespondenten, die aus jenen Ländern unsere Presse versorgen und in der Regel mehr oder minder ironisch den »Cant« zu schildern pflegen, der angelsächsische Profitsucht und Herrschgier mit religiösen und humanitären Phrasen zu umgeben und dem harmlosen Kontinent auf diese Weise annehmbar zu machen suche. Wieviel »Cant«, den bekanntlich die Engländer selbst oft tadeln, darin enthalten sein mag, wie sehr bei solchem Tadel verschiedene, ganz getrennte Volks- und Interessenschichten vermengt und auf ein gar nicht bestehendes gemeinsames Niveau gezogen sein mögen, das mag hier ununtersucht bleiben. Er wird in Wirklichkeit auf keiner sehr viel anderen Stufe stehen als die ist, auf der bei uns streng pietistische, selbstgerechte und splitterrichterliche Kreise stehen, nur daß das, was wir nur als Eigenschaft kleiner Kreise kennen, dort Eigenschaft großer Volksmassen ist und darum sich mit dem öffentlichen Leben und den politischen Interessen durchdringt. Was für uns bedeutsam ist, das ist etwas ganz anderes. Das ist die viel stärkere gesellschaftliche Rolle des religiösen Elements, die in tausend Dingen der Sitte und öffentlichen Ordnung sichtbar wird, die in dem mächtig entwickelten Missionswerk sich darstellt, die neben den gefestigten und ihre Anhänger sehr fest anfassenden Kirchen immer neue Erweckungsbewegungen und Sektenbildungen mit sich bringt. Die moderne Kritik fehlt nicht, aber sie beherrscht sehr viel schma-

lere Kreise. Ob sie nicht auch dort sehr viel weiter vordringen wird, und ob nicht auch dort die scheinbar unvermeidliche sozialdemokratische Klassenbildung die Arbeiterschaft dem Glauben entfremden wird, das steht dahin. Jedenfalls ist es noch nicht so. Ebenso gibt es natürlich auch dort den Gegensatz der brutalen Macht- und Herrschaftsmoral gegen die christliche Liebes- und Humanitätsmoral. Aber der Gegensatz wird mehr verhüllt, und die Jingos dürfen es nur selten wagen, das Christentum als den Krankheitskeim des modernen Machtstaates zu bezeichnen, wie dies unser Pangermanismus eifrigst tut und wie es die stille Voraussetzung der neudeutschen Schneidigkeit ist. Sehr charakteristisch sind hier die seltsam widerspruchsvollen Verbindungen beider Welten, die Roosevelt stets von neuem — und vermutlich mit voller Ehrlichkeit — unternimmt. Die religiöse Indifferenz, die Verhöhnung der christlichen Moral, die Verbreitung geistreicher Radikalismen ist dort nicht das Zeichen der guten Gesellschaft und der Intellektuellen wie bei uns. Vielmehr sind sie durch Achtung und Schonung gegenüber diesen Volkskreisen, wenn nicht durch persönliche Anteilnahme an ihnen, charakterisiert. Selbst ein geistiger Revolutionär wie Bernhard Shaw hat einen starken puritanischen Untergrund, von dem die nichts ahnen, die in ihm einen englischen Nietzsche bewundern. Dort weiß man, daß die Religion Nervenkräfte spart, und dementsprechend pflegt oder schont man diese Reserven eines geschäftlich so überaus angestrengten Volkslebens.

Aber nicht bloß die starke Stellung des religiösen Elements in der Gesellschaft ist das Auffallende. Mindestens ebenso wichtig ist der Umstand, daß diese Stellung eine solche in der Gesellschaft, aber nicht im Staate, in der Politik und im Parteiwesen ist. Das ist vollkommen klar in Amerika. Hier herrscht bekanntlich die volle Trennung allen religiösen und staatlichen Lebens. Sie wird in erster Linie um der Religion willen verlangt, da der Staat in das Gewissen schlechterdings sich nicht einmischen dürfe. Sie ist aber ebenso eine politische Lebensfrage, indem so die politischen Interessen- und Gruppenbildungen von den Rivalitäten der zahlreichen und sehr verschiedenen Denominationen unabhängig bleiben und ihren rein rationellen, staatlichen Nützlichkeitszwecken nachgehen können. Die staatliche Ordnung ist dem Amerikaner eine reine Nützlichkeitsfrage, und die läßt er mit den ganz andersartigen, alles verwirrenden religiösen In-

teressen nicht verquicken. Der amerikanischen Demokratie ist im Unterschied von allen aus den festländischen Revolutionen geborenen Demokratien ein höchst konservativer Sinn eigentümlich, mit dem sie ihre Verfassung und deren Grundzug, die Trennung des staatlichen und religiösen Wesens, gegen alle Gefahren populärer Launen schützt. Die Trennung ist so ein Grundgesetz, das von allen mit äußerster Sorgfalt als Zeichen amerikanischer Bürgergesinnung hochgehalten wird, und zu dem sich die Katholiken mit dem gleichen demokratischen Pathos bekennen wie irgendwelche Protestanten. Das Charakteristische hierbei ist aber, daß diese Trennung nur eine politische ist und als solche sorgfältigst aufrechterhalten wird, aber keine soziale. Als Macht der Gesellschaft, als Helfer in allen humanitären Werken und Interessen, als Unterstützung der moralischen, ja auch der polizeilichen Ordnung, sind die Denominationen aufs höchste geschätzt und wird ihre Hilfe herangezogen. In Chicago z. B. ereignete sich während meiner Anwesenheit eine ungewöhnliche Häufung von Mordtaten. Die Folge war ein Ersuchen des Stadtrats an die Geistlichen sämtlicher Religionskörper, ihre Hilfe dagegen zur Verfügung zu stellen. In dieser sozialen Herrschaft des Religiösen ist auch das begründet, was die kontinentalen Theoretiker der Trennung als die Inkonsequenzen der Amerikaner bezeichnen, wie die Ausschreibung eines Bußtages durch den Kongreß, die Eröffnungen der Kongreßsitzungen durch abwechselnde Geistliche verschiedener Denominationen, die Seelsorge in den Gefängnissen, die Behandlung des Eides und der Feiertage in manchen Einzelstaaten, die Forderung mindestens eines allgemeinen Gottesglaubens in manchen Verfassungen, die Verlesung biblischer Abschnitte in den konfessionslosen Schulen usw. Das alles hat seinen Grund darin, daß wir es mit einer völligen politischen Trennung vom Staate, aber mit einer starken geistigen Herrschaft in der Gesellschaft zu tun haben. Für den Amerikaner sind das keine Inkonsequenzen, weil er ja nicht die Ausschaltung der Religion aus der Gesellschaft und ihre Verweisung in harmlose Vereine, sondern die moralische Stütze für die Gesellschaft und die Ausschaltung aus den politischen Kämpfen will, weil er im Staat eine lediglich auf Ordnung und Wohlfahrt beruhende Zweckmäßigkeitsinstitution und in der Kirche eine damit wohl verträgliche Organisation der moralischen und überirdischen Interessen erkennt. Die Wirkung davon ist dann eben eine uns Deutsche überraschende Herrschaft

der Religion über das soziale Leben und eine uns noch ungewohntere Ausschaltung aus allem politischen Treiben. Bei uns ist sie umgekehrt in der Gesellschaft ziemlich bedeutungslos, dagegen durch die Verbindung mit gewissen Parteigruppierungen entscheidend in der Politik.

Auf den ersten Anschein sehr viel anders, im Grunde aber doch ähnlich liegen die Dinge in England. Auch hier ist die soziale Machtstellung der Religion eine unvergleichlich stärkere als bei uns. Damit hängt zusammen, daß die dogmatischen Streitigkeiten zurücktreten und die praktisch-soziale Leistung, die Verbindung getrennter Gruppen in praktischen Werken, eine viel größere Bedeutung besitzt. Ein sicherer Selbsterhaltungstrieb schützt die alte angestammte Religion vor übermäßiger intellektueller Zersetzung; ein konservativer Instinkt achtet die schwer ersetzbaren, geistigen Weltanschauungsgrundlagen, auch wenn man sich persönlich nicht sehr dafür interessiert. Freilich scheint die Beteiligung des religiösen Elements an dem Staate und dem Parteiwesen hier erheblich größer zu sein als in Amerika. Die Staatskirche empfindet sich als einer der großen Vorzüge des insularen Königreiches, und andererseits kämpft ein starker Bruchteil des Dissent für die Liberalen. Allein das ist doch nur scheinbar ein Zusammenhang mit der Politik. In Wahrheit herrscht auch hier die grundlegende Staatsauffassung, die den Staat für eine Sache der weltlichen Wohlfahrt und Zweckmäßigkeit hält und ihn mit geistigen und religiösen Zielen überhaupt nicht in Verbindung bringt. Die Kehrseite davon ist die Zurückhaltung des Staates von aller Glaubenspolitik, wenn er auch rechtlich und verwaltungsmäßig genug mit der staatskirchlichen Institution zu tun hat. So ist es möglich, daß die staatskirchliche Geistlichkeit politisch völlig unabhängig ist, für Weltfrieden und Völkerversöhnung entgegen aller Machtpolitik eintreten kann, soziale Unternehmungen höchst sozialistischen Geistes pflegen kann im Gegensatz gegen alle Interessen des herrschenden Großkapitals. Das halten dort nur wenige für »staatsgefährlich« und »national unzuverlässig«. Auf der anderen Seite folgt der Dissent begreiflicherweise dem für den Mittelstand eintretenden und die Entstaatlichung begünstigenden Liberalismus. Aber diesem folgen ebenso die Männer der Benthamschen Aufklärung. Der Liberalismus an und für sich erhält dadurch kein religiöses Gepräge und hat mit der Glaubenspolitik nichts zu tun. Es gibt hier nicht die allgemeine Trennung des

Staates von der Kirche, sondern, wie F. A. Lange zu sagen und es als das weitaus Wichtigere zu bezeichnen pflegte, die Trennung des Staates vom Glauben. Es ist die Trennung, die calvinistisch erzogenen Völkern unter modernen Verhältnissen naheliegt: einerseits eine utilitarische Staatsauffassung, die sich um Recht und irdisches Wohl bemüht und für ihre Autorität die Beimischung des religiösen Elements gar nicht nötig hat, andrerseits eine sehr hohe praktische Schätzung der Religion, die die Grundlage der gesellschaftlichen Gesundheit und den Gegenstand der höchsten geistigen Interessen bildet.

Dem gegenüber sind nun unsere Verhältnisse verschieden genug. Das Entscheidende ist vor allem die ganz andersartige Stellung der Religion in der Gesellschaft. Das Christentum befindet sich in Deutschland trotz einer sehr großen und eifrigen Anhängerschaft in einer sehr schwierigen Lage, und, da das Christentum die einzige ernstlich in Betracht kommende Religiosität in unserem Volke ist, so ist unser Zustand der einer schweren Religionskrisis. Unsere gebildete Welt steht teils unter dem Einfluß unserer großen klassischen Epoche, von deren religiösen Elementen nur mehr der kategorische Imperativ und ein poetisches Natur- und Humanitätsgefühl lebendig geblieben ist und gepflegt wird. Anderenteils steht sie unter dem Einfluß Frankreichs, desjenigen europäischen Landes, das mit dem Christentum am meisten gebrochen hat, dessen Literatur seit 1848 die aufgeklärten und demokratischen Geister bestimmt und dessen alles zersetzende Belletristik und nichts respektierendes Artistentum gerade die feinsten Geister heute beeinflußt. Dazu kommt, daß die proletarische Unterschicht systematisch in den schroffsten Haß gegen die Kirchen und damit auch gegen das kaum von ihnen unterschiedene Christentum überhaupt hineingetrieben worden ist. Diesem verbleibt — abgesehen von den gleich zu charakterisierenden großen, religionspolitisch bedingten Parteien — von den Intellektuellen nur der in seinem Umfang freilich schwer abzuschwächende Bruchteil, dem das Christentum unaufgebliche Wahrheiten zu enthalten scheint, der aber sie nicht recht zu formulieren und vor allem sie nicht für ein religiöses Gemeinschaftsleben fruchtbar zu machen versteht. Außerdem verbleibt ihm der große, ja vermutlich der größte Teil des Mittelstandes und des Landvolkes, für die die Religion Weltanschauung, Erbauung und gute väterliche Sitte repräsentiert. Unter diesen Umständen ist die Gesamtlage zweifellos eine kritische. Mit

dem größten und prinzipiellsten Scharfsinn werden bei uns die Gegensätze der modernen und christlichen Welt untersucht. Mitleidslose theoretische Klarheit wird erstrebt und praktische Abstumpfungen und Kompromisse werden verhöhnt. Wir kommen uns den Angelsachsen gegenüber unendlich viel weiter fortgeschritten vor in bezug auf wissenschaftliche Klarheit und Erfassung der Wesensgegensätze. Wir sind origineller, kühner und rücksichtsloser in der Kritik und haben gar keinen Sinn dafür, daß man aus bloß praktischen Gründen die religiöse Lebenssubstanz eines Volkes schonen könne oder solle. Ein frischer und tapferer schottischer Pfarrer, historisch sehr gelehrt, sportlich prächtig ausgebildet, dogmatisch sehr einfach und praktisch empfindend, meinte mir gegenüber einmal, in Deutschland möchte er nicht Pfarrer sein; das sei überhaupt kein christliches Land. In der Tat, wer nur die deutsche Belletristik und das deutsche Universitätswesen kennte, würde mit vollem Rechte sagen können, daß er von der Christlichkeit unseres Landes nichts bemerke. Nicht umsonst taucht in jedem Jahrzehnt immer wieder in irgendeinem Buch hervorragender Zeitbeurteiler die Frage auf: Können wir noch Christen sein? Die letzte Behandlung dieses Themas durch Rudolf Eucken zeigt gerade bei all ihrem religiösen Ernst die praktische Begründetheit dieser Frage. Im Stillen liegt sie auf den Lippen aller Gebildeten, wobei es für den kritischen Charakter der Lage gleichgültig ist, ob sie mehr bejaht oder mehr verneint wird.

In scharfem Kontrast zu dieser Stellung der Religion in der Gesellschaft steht nun aber ihre außerordentliche Bedeutung in der staatlichen Politik. Die innere Politik ist seit der Besiegung des Liberalismus durch Bismarck geradezu dadurch bestimmt. Wie kommt das?

Es kommt, kurz gesagt, davon her, daß die in der vorherigen Uebersicht nur angedeuteten großen Minoritätsgruppen konfessioneller Altgläubigkeit mit ganz bestimmten großen politischen Parteibildungen innerlich verwachsen oder zu solchen ausgewachsen sind. Es kommt insbesondere daher, daß diese Parteien für die politischen Notwendigkeiten eines von allen Seiten bedrohten Staates ein stärkeres Gefühl haben, als die Sozialdemokraten und als die rein politischen Demokraten es besitzen oder — falls die letzteren sich hierin geändert haben sollten — bisher besessen haben. Dazu kommt, daß unser Staat nicht wie der amerikanische Kontinent und die englische Insel eine gewisse Unangreif-

barkeit besitzt. Er mußte daher in erster Linie als militärische Monarchie konstruiert werden, wofür nun wieder die Erhaltung aller für Disziplin und Autorität günstigen Kräfte unerläßlich ist. Es kommt weiter dazu, daß unser Staat nicht wie der angelsächsische lediglich dem Recht und der Wohlfahrt dient, sondern in der Ueberlieferung lutherischer Kultur und deutsch-idealistischer organischer Staatsauffassung als Erziehungs- und Gesinnungsstaat eingerichtet ist, der materielles und geistiges Wohl in gleicher Weise verwaltet und der daher mit den höchsten geistigen Gütern zusammen als ein ethischer Wert an sich empfunden werden will. Es kommt schließlich dazu die schicksalsreiche deutsche Geschichte, die der Reformation nicht erlaubte, das ganze deutsche Volk zu erobern, sondern ihren Siegeslauf hemmte und dadurch die große konfessionelle Mischung der Bevölkerung schuf; in dieser behauptete sich der Katholizismus tatenlustiger und glaubenseifriger als in den rein katholischen Ländern.

Aus dieser Sachlage ergeben sich nun folgende Beziehungen der politischen Gruppen zu den religiösen Mächten.

Das Zentrum ist die Zusammenfassung der katholischen Minorität zu politischer Aktion und zur Wahrung des Einflusses der katholischen Weltanschauung und Ethik auf das staatliche Gesamtleben. Es ist dabei dogmatisch durch und durch mittelalterlich. Der dogmatische Modernismus, der in rein katholischen Ländern aufkommen konnte, hat in diesem kämpfenden Katholizismus nie eine stärkere Vertretung gefunden. Dagegen ist eben dieses Zentrum in politisch-sozialer Hinsicht dem modernen Staatsleben gar nicht so fremd, als diejenigen meinen, die nur an seine Dogmatik und Philosophie und seinen Geisteszwang denken. Einerseits hat der Katholizismus von jeher das Gesellschaftsideal einer relativen Vertretung der Rechte des Individuums, und vor allem der gedrückten Individuen, aufgestellt, den Ausgleich und die gegenseitige Rücksicht der Ständegruppen gefordert und durch die in letzter Instanz entscheidende kirchliche Autorität diese Harmonie der Interessen zu erzwingen vermocht. Er besaß mit anderen Worten immer ein recht gesundes politisch-soziales Ideal und eine erhebliche Kraft, das Ideal nicht bloß im Programmzustand zu lassen. Die Kehrseite davon ist dann freilich der entsetzliche dogmatische Geisteszwang. Auf der anderen Seite aber hat der Zentrumskatholizismus einen politisch-sozialen Modernismus entwickelt, der auf die sozialen Forderungen und die sozialen

Organisationskünste der Gegenwart einzugehen versteht und der mit dem konfessionell gemischten Staate vortrefflich zu paktieren imstande ist, ja, der sich auch den Anforderungen einer realistischen Machtpolitik, wie sie unter sündigen Menschen zur Bändigung der Bosheit sein muß, nicht verschließt, ohne doch dem großen Leviathan der Staatsallmacht bedingungslos zu huldigen. Die Freiheit des katholischen Geistes vom Staate ist stets seine Forderung gewesen, und dadurch steht er dem modernen politischen Denken gar nicht so fern. Es ist daher wohl begreiflich, daß eine solche Partei nicht bloß strenge Katholiken, sondern auch mehr freigesinnte, aber die politisch-soziale Mischung von Freiheit und Autorität bejahende Geister sammelt, und ihre Erfolge waren durchaus geeignet, die ansteckende Begeisterung zu erzeugen, ohne die eine große Partei sich nicht behauptet. Zudem hatte sie in Geistlichkeit und Orden und in den von ihnen entwickelten Organisationstalenten eine unübertreffliche, unentgeltliche Armee von Hilfsarbeitern, die andere Parteien nicht für die ungeheuersten Geldopfer erlangen könnten. Ihre Agitatoren und Organisatoren bezahlt der Staat, und die Parteikasse ist nur ein Zuschuß zu den so bereits bezahlten Kriegskosten. Ebenso aber ist begreiflich, daß die Staatsgewalt mit einer solchen Partei nicht bloß rechnen, sondern auf ihre Hilfe zum guten Teil sich aufbauen muß. Die Dynastien fühlen in ihr den verwandten Geist der Autorität und Zentralisation und finden daher bei ihnen trotz gelegentlicher schroffer Ueberhebung über die weltliche Gewalt mehr Rückhalt als an der instinktiv zur Republik neigenden Demokratie; solange und soweit sie Gefühls- und Instinktpolitik treiben, werden sie immer das Zentrum der Demokratie vorziehen. Nur realpolitisch ist für sie eine etwaige Stützung auf die Demokratie möglich; das tut aber in Wahrheit doch nur eine so locker sitzende Dynastie, wie die savoyische in Italien, wo ihr überdies der klerikale Apparat nicht zu Händen ist. Aber auch die reine Staatsgewalt als solche findet beim Zentrum eine Berücksichtigung staatlicher Notwendigkeiten und eine Förderung sozialer Aufgaben, die sie mit allerhand Konzessionen auf dem Gebiet der Schule, der Personalbesetzungen, der Kolonial- und Missionspolitik so lange nicht zu teuer bezahlt, als die Demokratie ihr keinen festen Rückhalt für die realen Staatsnotwendigkeiten darbietet. Rechnet man dazu noch, daß bei der deutschen Zersplitterung des Parteiwesens das Zentrum immer eine der größten und unveränderlichsten Parteien ist, so

erklärt sich der politische Einfluß auch von dieser Seite her. So entsteht dann aber freilich auch ein äußerlicher Zwangskatholizismus, der, wie z. B. gegenwärtig in Bayern, in geradezu lächerlichem Gegensatz zu den wirklichen religiösen Gefühlen der gebildeten Bevölkerung steht. Daran wird wenig zu ändern sein, solange das Zentrum bleibt, wie es ist. Eine Aenderung wäre nur denkbar, wenn dem deutschen Katholizismus auch dieser politisch-soziale Modernismus verboten würde, wie das heute die Frage in dem Streite zwischen der sogenannten Berliner und Kölner Richtung ist, oder wenn der katholische Glaubenseifer nachließe und sein religiöses Denken mit der modernen Welt mehr ausgliche.

Die zweite große, nicht auf die Religion aufgebaute, aber die Religion nachdrücklichst verwendende und ihr dadurch eine politische Machtstellung verschaffende Partei sind die Konservativen. Sie sind in erster Linie eine politische Partei, die Partei des preußischen Großgrundbesitzes und der ihm angeschlossenen Bauern und eines Teiles des gewerblichen Mittelstandes, verstärkt durch die Beamten und durch die ganze Schar derer, die im Anschluß an diese Gesellschaftsschicht den Zugang zu vornehmen und offiziellen Kreisen suchen. Es ist im Kern die alte herrschende Schicht des nördlichen Deutschland, die unzweifelhaft in ihren vererbten Verhältnissen starke Herrschereigenschaften ausgebildet hat und einen spezifisch politischen Sinn besitzt. Sie ist mit diesem Herrschaftsgeiste die Seele des von ihr innerlich doch wieder vielfach geschiedenen höheren Beamtentums, der Träger der spezifisch preußischen militärischen Disziplin und des barschen Autoritätswesens im niederen Beamtentum. All das hat mit religiösen Elementen zunächst gar nichts zu tun, sondern steht mit seinem realistischen Macht- und Gewaltgeiste ihnen geradezu entgegen. Allein sie spielen doch für diese ganze Partei indirekt eine außerordentliche Rolle. Die ganze Herrscherstellung des Feudalismus und indirekt damit auch die seiner Kopien hängt eng zusammen mit der Entwicklung des deutschen Luthertums, wie die angelsächsische demokratische und kaufmännische Religiosität mit der des Calvinismus jener Länder zusammenhängt. Das Luthertum war ursprünglich freilich eine höchst innerliche spiritualistische Religiosität, aber indem es von hier aus die Gleichgültigkeit der weltlichen Dinge für die Seele und die Berechtigung aller gegen die Erbsünde und Bosheit geschaffenen weltlichen

Gewaltordnungen lehrte, kam es unter die Uebergewalt der bestehenden Machtverhältnisse. In seinen ursprünglichen sozialen Instinkten wesentlich bürgerlich-patriarchalisch und seine feste Berufsgliederung mit dem Geist der Treue, Gewissenhaftigkeit und Anspruchslosigkeit durchdringend, ist es politisch von den als Träger des göttlichen Weltregiments verehrten Staatsgewalten abhängig geworden und sozial auf den Gebieten des Feudalismus zu einer patriarchalischen Verherrlichung der herrschenden Stände ausgeschlagen. Diese haben wiederum ihrerseits die Religion in dem derart bestimmten Sinne gepflegt und verwendet, ihre eigentliche Stellung damit ethisch vor sich selbst und vor den Massen gerechtfertigt. So beruht bis zum Tage die gefühlsmäßige Stellung der Herrenklasse in ihren eigenen Augen und in denen ihrer Untergebenen auf jenen patriarchalischen Gefühlen der Ergebung in die irdische Autorität, die von Gott zur Ordnung der weltlichen Dinge bestellt und dafür nur an ihr Gewissen gebunden ist. Das bedeutet eine enorme gefühlsmäßige Festigung der Machtstellung und eine Entwicklung von ganz bestimmten damit verbundenen ethischen Eigenschaften der Herrscher und Beherrschten. Aber es bedeutet noch viel mehr. Es bedeutet die Möglichkeit, den ganzen im Sinne des lutherischen Katechismus patriarchalisch empfindenden Mittelstand um der gleichen religiösen Grundstimmung willen an sich zu ziehen. Es vereinigt die bäuerliche Ethik mit der junkerlichen. Es gestattet schließlich, eine Menge von klassenmäßig völlig Fernstehenden, aber religiös Uebereinstimmenden an die Partei zu fesseln. So verbirgt die Partei sich und anderen ihren Klassencharakter und wird zur Partei der patriarchalisch-autoritativen Lebens- und Gesellschaftsauffassung, die sich als die Erhalterin des alten Ethos gegenüber dem demokratischen Individualismus und der rationalistischen Autonomie empfindet und darstellt. Sie verbirgt den Klassencharakter nicht bloß, sie überwindet ihn dadurch bis zu einem gewissen Grade. Das patriarchalische soziale Ethos, die Erhaltung der alten Gesellschaftsgrundlagen und der Kampf für die väterliche dogmatische Gläubigkeit wird ein »konservatives« Programm. Indem damit die religiösen Leidenschaften gegen allen Liberalismus und gegen alles moderne Denken aufgestachelt werden, indem die politische Vorherrschaft zur Benutzung der Kirche als Propagandamittel und zur strengen Durchführung des Dogmas in Schule und Kirche verwendet wird, gewinnt die Partei Machtelemente, die von der

höchsten populären Bedeutung sind. Sie führt den politischen Machtkampf mit Hilfe der Kirche und verkirchlichten Schule und gibt sich damit ein alle Glaubensleidenschaften entfesselndes ideales Programm. Daß sie damit die ihnen ohnedies sozial nahestehenden Dynastien und deren Machtmittel an sich zieht, versteht sich von selbst. Daraus aber ergibt sich eine den Konservativen bewußt und unbewußt zur Verfügung stehende Staatsreligion, die mehr konservativ als christlich ist und die den einen Teil der Bevölkerung in leidenschaftlichen Haß gegen den modernen Geist hineinjagt, den anderen zum äußerlichen Mitmachen zwingt und von allen Strebern und Realpolitikern zweckentsprechend verwendet wird. Ihnen vor allen ist die teils wirkliche, teils scheinbare Machtstellung des Religiösen zu danken, und sie verbinden sich zu diesem Zwecke nötigenfalls mit dem ihnen übrigens recht fernstehenden Zentrum. Je klarer die moderne Religionskrisis zutage tritt, um so öfter finden sich die beiden feindlichen christlichen Parteien doch als Vertreter einer überwiegenden Gemeinsamkeit zusammen, und damit ist dann die politische Herrschaft der Religion erst recht besiegelt. Das Schlagwort »Die Religion ist in Gefahr!« ist für beide ein immer wieder die populären Gefühle gewisser Kreise sicher aufstachelndes Mittel zur Befestigung ihrer Herrschaft. Es sind die Kreise, die schon überdies die Gunst der politischen Machtverteilung für sich haben. Dem Volke muß die Religion auch wider seinen Willen erhalten werden; die Gemeinden haben einen Anspruch darauf, gegen sich selbst geschützt zu werden, wie mit unübertrefflicher Charakteristik einmal eines der Häupter des preußischen Oberkirchenrates erklärte. Die so gegen sich selbst geschützten Gemeinden sind die Grundlage einer staatserhaltenden, nationalen, d. h. im Grunde die alten Machtverhältnisse konservierenden Politik. Hier hängt eins am andern.

Unter diesen Umständen ist es klar, daß die gesamte politische Linke schon aus äußerlich politischen Gründen eine sehr schwierige Stellung zur Religion haben müßte, auch wenn sie nicht innerlich und gedanklich in einem Mißverhältnis zu ihr sich befände. Druck erzeugt Gegendruck, Leidenschaft entflammt Leidenschaft. So herrscht hier ein unverhohlener Haß gegen die konservative Staatsreligion und gegen die den Staat zwingende Religion des päpstlichen Weltreiches, ein Haß, dem schließlich alles Religiöse überhaupt verdächtig wird als Mittel, das politische

und kulturelle Machtstreben der Linken zu brechen. Man muß sich nur den immer wieder ergebnislosen Kampf der Linken vergegenwärtigen, um zu empfinden, mit welcher Abneigung die Liberalen dem dabei als Haupthindernis empfundenen religiösen Element gegenüberstehen müssen. Sie haben das Vertrauen zu seiner Wahrhaftigkeit, Sachlichkeit und Selbständigkeit verloren und sehen in ihm nur das teils künstliche, teils mit der Unbildung naturwüchsig verbundene politische Machtmittel des Gegners. Hier ist alles das eingetreten, was die Angelsachsen von einer Verbindung beider Lebensinteressen befürchteten und um der Religion und des Staates willen zu vermeiden suchten.

Am wenigsten noch trifft das zu auf die freilich stark zusammenschmelzenden Reste des alten Liberalismus, die Nationalliberalen. Sie erstreben einen gemäßigten Fortschritt, eine Freigebung der Entwicklungsmöglichkeiten innerhalb des festen Rahmens einer wohlgefügten Gesellschaft, eine Versöhnung der modernen geistigen Bildung mit den historischen Institutionen. Erweiterung der bisherigen Staatsgewalt durch Mitbeteiligung des Volkswillens, Freigebung von Wissenschaft und Bildung ohne Auflösung der alten ethischen Lebensgrundlagen, Bewegungsfreiheit für die moderne Wirtschaft ohne Umsturz des sozialen Gefüges, eine elastische Erweiterung des alten Staates ohne eigentlich neues Staatsideal: das sind die Grundzüge dieses Liberalismus. Er ist keine umfassende neue Weltanschauung, sondern die Aufpfropfung der modernen Welt auf die alte. Ebendeshalb hat diese Gruppe auch kein religiöses oder antireligiöses Programm, sondern in diesen Dingen nur die Parole einer freien Bewegung der gegebenen Kirchen unter dem Einfluß der modernen Wissenschaft. Tun die Kirchen das, so werden sie mit eigenen religiösen Problemen beschäftigt und politisch nicht wesentlich bedeutsam sein. Man schirmt in der Theologie den Einfluß der Wissenschaft und überläßt die Kirchen im übrigen sich selbst in der Erwartung, daß die Wissenschaft schon ihre Schuldigkeit tun werde, ihnen die ärgsten Giftzähne auszureißen, ohne sie zu zerstören. Daher kommt hier eine gewisse Neigung zu den fortschrittlichen religiösen Bestrebungen, die man sehr unpassend »liberale Theologie« nennt, aber ohne Feuer, Begeisterung und Opferwilligkeit. Hier herrscht die Trennung von Staat und Glaube im Sinne einer überwiegend wohlwollenden Indifferenz, die jeder Richtung ihre Entwicklungsmöglichkeit wahren und alle vom politischen Einfluß ausschalten

möchte. Wenn der Katholizismus sich einer solchen Einwirkung der Wissenschaft widersetzt, so flammt gegen ihn die Stimmung des Kulturkampfes auf. Seit dessen kläglichem Ausgang ist auch das Interesse an diesen Dingen immer geringer geworden. Wie dieser Liberalismus überhaupt vom älteren englischen Liberalismus befruchtet ist, so stellt er die mit jenem Liberalismus verbundene Religionspolitik in den charakteristischen deutschen Abänderungen dar: alles ist theoretischer und wissenschaftlicher, unpraktischer und unlebendiger, indifferenter und kraftloser.

Ganz anders aber steht die Sache bei den erklärten Demokraten. Sie haben eine prinzipielle Weltanschauung und wollen dementsprechend einen prinzipiellen Neubau des Staates. Ihre Weltanschauung ist die der französischen Revolution, d. h. rein rationalistisch, und dadurch so verschieden von aller Demokratie calvinistischen Ursprungs. Das Beherrschende ist bei ihnen nicht sowohl die Freiheit, die Eröffnung der Entwicklungsmöglichkeiten, als die Gleichheit der Rechte und Pflichten, die trotz der natürlichen Ungleichheiten an Begabung und Kraft als eine rationelle Folgerung aus der wesentlich gleichen Vernunftanlage aller bis zur äußerst möglichen Grenze entwickelt werden soll. Eine Volksbildung, die jedem mit der Volksschule die freie Einsicht in das wissenschaftlich Wahre gewähren soll; eine politische Organisation, die jedem Einzelwillen die Mitwirkung an der Bildung des Gesamtwillens ermöglicht; eine Ethik des freien Gewissens, die jeder aus sich selbst schöpft und die vermöge der gemeinsamen Vernunft mit der jedes anderen schließlich übereinstimmen wird; eine von jedem religiösen Deismus gereinigtes Vertrauen zur Entwicklung der Neuzeit oder zum Fortschritt, der den Sieg der individuellen Vernunft bedeuten und in ihr auch die nötige soziale Gemeinschaft erzeugen wird: das sind hier die Grundzüge. Es ist selbstverständlich nicht ausgeschlossen, daß ernste Christen, namentlich pietistische individualistischer Herkunft, einem solchen Programm sich anschließen können. Schwäbische Demokraten und Pietisten liegen nicht weit auseinander. Aber einmal hat der Haß gegen die politische Verwertung der Religion hier im ganzen alles Christentum diskreditiert. Dann aber ist auch nicht zu verkennen, daß dieses Ideal der Gleichheit dem christlichen Grundgedanken in der Tat nicht wesensverwandt ist. Das christliche Ethos ist individualistisch, betont den Wert der einzelnen Seele, sucht vor allem die Gedrückten zu heben und zu stärken,

180372

aber es sucht doch gerade auch in den Tugenden der vertrauenden Hingebung, der ergänzenden Ausgleichung und tätigen Fürsorge eine spezifische Quelle ethischer Werte zu öffnen, die dem starr in sich verschlossenen rationellen Individualismus der Demokratie unsympathisch sind. Es pflegt ferner eine Unterordnung des Einzelwillens unter Gott und einen Realismus der Einrichtung auf Bosheit und Selbstsucht, die mit dem Vernunftstolz und dem Optimismus einer solchen Weltanschauung schwer verträglich sind. Es besteht also in der Tat ein instinktiver innerer Gegensatz nicht im Dogma und Mythus, sondern vor allem im Ethos. Daher verhält sich die Demokratie auch im Innersten ablehnend. Sie löst das Problem lieber wie die französische Demokratie durch die Forderung der radikalen Trennung von Kirche und Staat, durch die Verweisung der Religion an freie Vereinsbildungen, wo jeder seines Glaubens leben und keiner einen Einfluß auf die Oeffentlichkeit üben kann. Es ist dabei die Voraussetzung, daß die Macht der Religion über das öffentliche Leben sofort aufhören werde, sobald ihr die Stütze des Staates entzogen ist. Dann mögen sich völlig freie Glaubensmeinungen in den Winkel irgendwelcher Vereinsbildung drücken. Sind sie erst einmal völlig aus der Schule entfernt und spielen sie in politischen Personalfragen keine Rolle mehr, so werden sie keine Gefahr mehr sein. Daß diese Voraussetzung von der Harmlosigkeit der kommenden religiösen Vereine berechtigt sei, das garantiert freilich nur die rationalistische Weltanschauung. Ein starker Druck auf diese Vereine und eine Bekämpfung ihrer Ideenwelt durch den demokratischen Staat dürfte kaum zu umgehen sein, wie denn auch beides in Frankreich nicht fehlt. Der ganze Gedanke ist trotz der Berufung auf die amerikanische Trennung durchaus unamerikanisch. Hier liegen wir unter dem französischen Wind.

Am schroffsten ist die Stellung gegen das Christentum bei der Sozialdemokratie. Insofern sie Demokratie im Stile des 48er Radikalismus ist, verstehen sich für sie alle die Gründe von selbst, die auch bei der Demokratie in dieser Richtung wirken. Insofern sie den politischen Gleichheitsgedanken der Demokratie aber ausweitet auf die Forderung einer möglichsten Gleichheit auch der wirtschaftlichen Existenzmittel und damit zu den alle altliberale Freiheit aufhebenden Idealen einer gemeinsamen Organisation von Gütererzeugung und Güterverteilung fortschreitet, entwickelt sie eine ihr eigentümliche, wesentlich auf die Philosophie des

ökonomischen Prozesses aufgebaute Weltanschauung. Zwar hat diese Weltanschauung nach der ethischen Seite mannigfache Berührungen mit dem christlichen Ethos der Nächstenliebe und Brüderlichkeit, der Sympathie gegenüber Armen und Gedrückten, der Ueberordnung der Gemeinschaft über das bloße Individuum. Es gibt auch — vor allem außerhalb Deutschlands — christliche Sozialdemokraten und sozialdemokratische Pfarrer, was keinen wirklichen Christen wundern dürfte. Allein der heute herrschende und die deutsche sozialistische Parteibildung bestimmende Marxismus ist ganz unverkennbar dem Christentnm nicht bloß aus äußerlichen und zufälligen, sondern aus inneren und notwendigen Gründen schroff entgegengesetzt. Es ist gewiß für keinen Billigdenkenden zu verkennen, daß der Sozialismus eine nur allzu natürliche Folgeerscheinung der modernen wirtschaftlichen Bewegung und der Bevölkerungssteigerung ist, daß er in der Hebung der unteren Klassen einen bemerkenswerten Idealismus und vielfache ethische Kräfte entfaltet. Aber ebenso klar ist, daß die Weltanschauung, die er in einer Kombination der Entwicklungsidee, des 48 er Materialismus und des Klassenkampfes angenommen hat, der christlichen Ideenwelt trotz all jener Berührungen total entgegengesetzt ist. Die vollkommene Diesseitigkeit, der ganz überwiegende Utilitarismus, der Klassenkampf, die Ersetzung Gottes durch das Entwicklungsgesetz und seine Dialektik, der völlig doktrinäre, alles Böse nur als Folge mangelnder Volksbildung erklärende Optimismus, der ganze Geist bewußter, eigener, selbstmächtiger Schicksalsgestaltung: das sind ebenso viele Gegensätze. Unter diesen Umständen bleibt der Religionspolitik der Partei hier nur die Erklärung der Religion zur gänzlich wirkungslosen Privatsache und die Forderung der Trennung von Kirche und Staat als ausdrückliches Mittel, die Religion unwirksam zu machen. Sie selbst bedarf für ihr vereinheitlichtes und zentralisiertes Gesellschaftsideal einer selbständigen und schlechthin einheitlichen Weltanschauung, deren formelle Aehnlichkeit mit den Dogmen der Kirche und mit der Intoleranz der schroffsten Kirchlichkeit oft genug mit vollem Recht hervorgehoben worden ist. Aber das ist dann eben deshalb eine völlig dem Christentum entgegengesetzte Weltanschauung, die gerade um des agitatorischen Charakters willen diesen Gegensatz immer neu betonen muß. Nur als geschlossene Doktrin kann sie den doch stets noch gefährlichen Gegensatz des christlichen Ethos brechen. Sie ist daher die Gegen-

kirche des Atheismus, der rein diesseitigen Erlösungs- und Zukunftshoffnung, des rein utilitarischen Solidaritätsethos und besitzt dadurch eine den kirchlichen Parteien verwandte Schlagkraft einheitlicher absoluter Ueberzeugungen. Das alles ist wieder kontinentaler, deutscher, französischer Geist, aber ganz und gar nicht der Geist der angelsächsischen Arbeiterbewegungen.

Das ist das Bild der Sachlage, wenn man die typischen Erscheinungen mit der für einen Ueberblick unentbehrlichen Außerachtlassung der massenhaften Vermittlungen, Unklarheiten und Unbestimmtheiten heraushebt. Was ist nun aber die praktische Wirkung dieser Sachlage?

Sie ist natürlich eine sehr verschiedene, je nachdem wir nach der Wirkung auf den Staat oder auf die Religion fragen.

In der ersten Hinsicht ist die Wirkung nicht gerade eine ungünstige zu nennen; immer vorausgesetzt, daß es sich um einen jungen, von allen Seiten bedrohten und darum vor allem an der auswärtigen Politik interessierten Militärstaat handelt, der nicht beurteilt werden kann wie Nordamerika oder die Schweiz oder wie das englische Weltreich mit seinem insularen Mittelpunkt. Die beiden konfessionellen Parteien sind Kräfte der Autorität, des realen Machtsinnes, dem dynastischen Monarchismus, dem militärischen Gehorsamsgeiste und der metaphysischen Verklärung des Beamtentums innerlich verwandt. Sie sind es gerade im Zusammenhang mit ihren religiösen Ideen. So ist es natürlich, daß der von Bismarck geschaffene Staat heute auf sie in erster Linie sich stützt. Ihnen nähert sich in einem gewissen Abstand der gemäßigte Liberalismus in der allgemeinen politischen, machtstaatlichen Haltung und dadurch in den politischen Kräftekombinationen, die nun einmal die konservativ-klerikalen Parteien begünstigen. In demselben Maße mindert sich freilich auch seine Schlagkraft gegenüber der geistigen Unfreiheit und den drückenden Standesdifferenzierungen und gerät er in den Selbstwiderspruch zwischen der nationalen Machtpolitik und dem liberalen Kulturinteresse. Diese Logik wird auch die Demokratie an sich erfahren, wenn sie realpolitisch den militärischen Bedürfnissen Rechnung trägt und damit die dem militärischen Geiste förderlichen Machtgruppierungen verstärkt. Nicht umsonst sind die Militärforderungen immer ihre Schicksalsfragen, und aus demselben Grunde versagt die Sozialdemokratie bei allen militärischen und außerpolitischen Fragen. Die modernen Kulturparteien haben am Militarismus

und der ihn stützenden alten Ständegliederung ihren eigentlichen Gegner und können daher ihm keine Zugeständnisse machen, so unentbehrlich er in der großen politischen Gesamtlage des deutschen Staates ist. Da die konservativ-klerikalen Parteien aber mit der Stützung des Militarismus die ihnen günstige Gesellschaftsverfassung zugleich stützen, so sind sie für ihn gegen kirchliche und religionspolitische Zugeständnisse zu haben. Der Regierung bleibt unter diesen Umständen gar nichts anderes übrig, als sich auf sie vor allem zu verlassen, auch wenn nicht schon ihre eigenen Instinkte sie überwiegend auf die Seite dieser Gruppen drängten.

Durch diese Konstellation wird die geschilderte Sachlage sich vermutlich noch lange behaupten. Das grundlegende Ereignis des neuen deutschen Staates, die Beseitigung des Liberalismus durch Bismarck, nachdem er dessen Einheitsstreben für die Reichsgründung erst verwertet hatte, hat vermutlich gleichfalls in dieser Logik seinen Grund. Abgeneigt oder nicht imstande, den Liberalismus in diesem Sinne zu erziehen, verlegte er mit der ganzen Gewalt seines Willens den Schwerpunkt der Entwicklung wieder zurück in die dem Machtstaate günstigeren Parteien. Von einem solchen Standpunkte aus erscheinen dann die innerpolitischen Wirkungen der geistigen Unfreiheit, des brutalen Zwanges, der erbitternden Klassentrennung, der konfessionellen Absonderung als unvermeidliche und unangenehme Nebenwirkungen, die man nach Vermögen bekämpft, aber schließlich sich gefallen läßt. Nur wer nicht in der äußeren Politik und der Erhaltung der Schlagkraft für sie die Hauptaufgabe unseres gegenwärtigen Staates sieht, wird in diesen Nebenwirkungen die Hauptwirkungen sehen und alles auf deren Bekämpfung abstellen. Das aber wäre eine Verkennung der schwierigen allgemeinen Lage und würde voraussetzen, daß die Fragen der inneren Geistes- und Klassenpolitik auch für die anderen Staaten die Hauptfragen würden. Aber immerhin sind diese Nebenwirkungen drückend und erbitternd genug und verwirren das ganze geistige und moralische Leben.

Sehr viel ungünstiger ist nun aber die Wirkung dieser Sachlage auf die Religion. Hier ist die verhängnisvolle Folge, daß alle Religion als beinahe identisch erscheint mit den beiden konfessionellen Parteien, daß aller Haß, der diese trifft, sich auch auf das von ihnen vertretene Christentum erstreckt. Die Parteien [der Linken sind dadurch in eine Abneigung gegen das Christentum hineingetrieben, die weit über ihre instinktive Grund-

haltung der Sache gegenüber hinausgeht. Dadurch entsteht nun eine vollständige Verwirrung. Zur konservativen Staatsreligion halten eine Menge von Leuten, denen sie innerlich gleichgültig ist. Andererseits stößt der Liberalismus zahllose von sich, die im Grunde nur durch ihr positiveres Verhältnis zur Religion von ihm geschieden sind. Bringt das schon Verwirrung und Unwahrhaftigkeit im Ueberfluß hervor, so ist die Zwangsreligion in einem Zeitalter gründlichster wissenschaftlicher Erschütterung der kirchlichen Dogmen und schärfsten ethischen Gegensatzes der Gesellschaftsstruktur gegen den religiösen Patriarchalismus ein Hohn auf die wirkliche geistige Lage. Eine konfessionelle Minderheit beherrscht die ungeheure Majorität mit Mitteln und mit Gründen, die mit wirklicher Religion nichts zu tun haben. Das erweckt den Schein der Altersschwäche, der Unwahrhaftigkeit und Verlogenheit alles offiziellen Christentums, und verführt andererseits die Fanatiker dazu, einer widerstrebenden Bevölkerung die Religion zwangsweise zu erhalten, so lange sie noch die Macht dazu haben. Alle Bestrebungen aber, die überkommene Religiosität unseres Volkes mit der modernen Gedanken- und Lebenswelt auszugleichen, kommen dadurch zwischen zwei Feuer. Sie werden von den Konfessionellen mit allem Fanatismus bekämpft, als wären sie die einzigen Gegner, während sie in Wahrheit doch nur diejenigen Gegner sind, denen sie allein wirklich an den Kragen kommen können. Umgekehrt werden sie von den Radikalen als unklare und halbschlächtige Reste der alten Weltanschauung behandelt, die um so gefährlicher sind, als sie eine Lebensfähigkeit des Christentums vorzutäuschen imstande sein könnten. So werden diese Bestrebungen, wie aller gemäßigte Fortschritt, zerrieben, während doch nirgends sich ein anderer Weg der religiösen Weiterentwicklung auftut. Unter diesen Umständen hat das moderne Religionsbedürfnis, das gerade im Gegensatz gegen die ökonomische Materialisierung und die politische Brutalisierung mit leidenschaftlicher Stärke erwacht ist, nirgends Aussicht sich zu sammeln, zu organisieren, zu klären und an einen geschichtlichen Untergrund anzuknüpfen. Damit aber verzehrt es sich in sich selbst und wird zum literarisch-ästhetischen Spiel. Seit langem hat man nicht so heiß nach Religion verlangt, und noch selten war sie so schwer zu finden.

Können diese Verhältnisse gebessert werden? Können jene Nebenwirkungen der politisch-militärischen Lage verringert werden

und kann die innere geistige Entwickelung für religiöse Verständigung und Vertiefung günstiger werden?

Die Antwort wird nach Temperament und Lebenskenntnis sehr verschieden ausfallen. Einige Punkte aber sind immerhin klar und fest. Der Katholizismus kann nicht anders werden. Hier ist nur möglich, daß die mit der vatikanischen Zentralisierung einsetzende Ausscheidung alles Modernismus, auch alles politisch-sozialen, seine Anhängerschaft schließlich doch verringert, und daß eine billigere Behandlung der Religionsfragen von seiten der Liberalen und der sogenannten »Wissenschaft« nicht die Katholiken in die Arme des Zentrums treibt. Auch die Sozialdemokratie wird, solange sie die Massen durch leidenschaftliche Radikalismen aufpeitschen und einigen muß und kann, nicht anders werden. Sie wird nur sein, solange sie an ihr Dogma glaubt, und wie lange dieses Dogma sich der Widerlegung durch die Wirklichkeit entziehen kann, ist nicht entfernt zu berechnen. So lange sie aber an ihr Dogma glaubt, wird trotz allem ehrenwerten christlichen Sozialismus an ihrer parteipolitischen Gesamthaltung gegenüber dem Christentum nichts geändert werden.

Aenderungen wären nur bei den Konservativen und der Demokratie möglich. Die Konservativen könnten an und für sich wohl sich auf ihr rein politisches Programm beschränken und daher lediglich in ihren Kreisen auf Altgläubigkeit dringen. Sie könnten auf eine Zwangsbehauptung der Altgläubigkeit, auf eine Auferlegung des Glaubens auf die widerstrebenden Schultern verzichten. Sie könnten eine Kirchen- und eine Religionspolitik treiben, die die religiösen Gruppen sich selbst zur ferneren Auseinandersetzung ihrer geistigen Kräfte überläßt. Sie könnten sich begnügen, auf diesen Kampf mit geistigen Mitteln einzuwirken und auf Gewaltmittel zu verzichten. Sie könnten das um so leichter, als ein solcher Verzicht auf den Zwang zu den ältesten und echtesten Bestandteilen lutherischen Glaubens gehört. Sie könnten in Schule und Universität dem siegreichen Bestand moderner Erkenntnisse offen und prinzipiell das ihm gebührende Feld einräumen, ohne an politischem und ethischem Gehalt zu verlieren. Wenn sie dadurch Fanatiker von sich abstoßen, so gewinnen sie dafür zahllose andere, die zur modernen Bildung eine andere Stellung einnehmen; und auch die Fanatiker würden sich schließlich beruhigen, wenn sie keinen weltlichen Arm mehr in Bewegung setzen könnten. Eine Modernisierung der Konservativen, ähnlich

wie Beaconsfield die Tories modernisiert hat, wäre nicht undenkbar, und die Freigebung der religiösen Kräfte würde gewiß nicht zu Ungunsten des Glaubens wirken, wie England und Amerika zeigen. Es müßten diese Kräfte nur erst selber wieder ehrlich und sauber werden. Das war auch das Programm eines hervorragenden Konservativen älteren Schlages, Paul de Lagardes, dessen Abhandlung »Ueber das Verhältnis des deutschen Staates zur Theologie, Kirche und Religion« noch heute trotz mancher Exzentrizitäten zum Bedeutendsten gehört, was über dieses Thema gelesen werden kann. Etwas ähnliches ist auch der Sinn, wenn man heute aus konservativen Reihen die Forderung eines »Kulturkonservatismus« erheben hört. Es wäre also eine Aenderung der konservativen Religionspolitik sehr wohl von den eigenen Grundsätzen der Konservativen aus möglich und denkbar. Von rein religiösen Gesichtspunkten aus hat Rudolf Sohm, ein wesentlich konservativer Mann, gerade das Luthertum an seine echteste Grundlehre, an die Lehre von der zwangsfreien Innerlichkeit des Geistes, erinnert.

Andererseits könnte die Demokratie, wie sie den realpolitischen Notwendigkeiten Rechnung tragen gelernt hat, so auch den religiösen Instinkten und Kräften schonender und achtungsvoller begegnen, ein Verständnis für die ungeheure Macht einer jahrtausendalten Volksreligion gewinnen und das moderne Religionsbedürfnis ernst nehmen, das sich vom reinen Rationalismus einer fortschrittsgläubigen Aufklärung nicht befriedigen läßt. Sie könnte einsehen, daß gerade die Freiheit doch einer metaphysisch-religiösen Verankerung bedarf, wenn sie gegen die Brutalität der Wirklichkeit behauptet werden soll, und daß dieses metaphysische Suchen einer der besten Züge im Geiste der Gegenwart bedeutet. Sie könnte versuchen, die ihr entgegenkommenden Seiten des Christentums zu würdigen und könnte zugeben, daß dieses Suchen an dem alten religiösen Besitz doch schwerlich vorbeigehen kann, sondern ihn fortentwickeln muß, wenn überhaupt etwas zustande kommen soll. Insbesondere könnte sie das amerikanisch-englische Vorbild darüber belehren, daß die sogenannte »Trennung« für sich allein überhaupt keine Lösung des Problems ist. Entweder ist sie ein Kampf gegen die Kirchen und wird dann alle Leidenschaften aufstacheln und kann unberechenbar wirken. Oder sie setzt eine Vorbereitung durch eine geistig-ethische Entwicklung voraus, in der die Religion eine gesellschaftlich

gesicherte und geachtete Stellung gewinnt und von sich selbst aus eine Trennung der Funktionen wünschen muß. Nur das letztere könnte segensreich wirken. Das würde aber eine wirkliche innere Achtung und Anerkennung des religiösen Lebens voraussetzen. Und in dieser Hinsicht könnte die Demokratie unzweifelhaft sehr viel mehr tun, ohne sich selber aufzugeben. Es ist ja auch in dieser Hinsicht in den letzten Jahren sehr viel besser geworden. Gerade in solchen Ausgleichungen wird die hohe nationale Bedeutung Naumanns zu erkennen sein. Aber es ist klar, daß wir auch hier von einer ähnlichen Befreundung religiöser und politisch-liberaler Ideen weit entfernt sind, wie sie für den englischen Liberalismus selbstverständlich ist.

So wäre wohl eine mittlere Linie möglich, auf der sich beide Gruppen in Bezug auf das Religionsproblem unserer deutschen Kultur wenigstens nähern könnten. Dann würden jene politischen Nebenwirkungen bedeutend gemildert werden und dann würde in das religöse Leben wieder mehr mannhafte Aufrichtigkeit und ehrliche Arbeit des Suchens und Findens einkehren können. Es wäre irrig, zu übertreiben und zu sagen, daß die Auffindung einer solchen mittleren Linie entscheidend sei für den Fortbestand und die Zukunft des Deutschen Reiches, da dieses auf jede absehbare Zeit keine reine Demokratie werden und auch niemals sich in einen konfessionellen Feudalstaat zurückverwandeln könnte. Ueber Fortbestand und Zukunft entscheiden weit realere Dinge, politische und wirtschaftliche Entwicklungen in erster Linie. Aber daß die geistige und sittliche Gesundheit, die Freude am deutschen Staate und damit die Lebenskraft des Staates unendlich bei einer solchen Mittellinie gewinnen würden, das darf man wohl zu behaupten wagen.

Das sind die Gedanken des politischen und zugleich religiös empfindenden Menschen zu diesem Gegenstande. Der rein religiöse Mensch aber würde sagen, daß auch er eine solche Mittellinie wünschen muß, daß aber für ihn die wahre Welt der ewigen Werte mit dem Deutschen Reich und der Auffindung dieser Mittellinie nicht zusammenfällt, daß er trotz allen Parteien, trotz der überwiegenden Masse der machthungrigen und fanatischen Theologen und trotz den Realpolitikern und Alldeutschen eine ewige Welt des Geistes sucht und von ihr aus mit verhältnismäßiger Gemütsruhe zusieht, ob diese Mittellinie gerade in Deutschland gefunden wird oder nicht. Das bedeutet keinen

Quietismus und keinen Verzicht auf Mitarbeit. Aber es bedeutet, daß man weder an sich noch an der Welt verzweifelt, wenn die geistigen Dinge in einem geliebten Vaterland nicht gehen, wie sie zum Wohl des Ganzen gehen müßten. Man wird dann nicht nervös und glaubt dann auch nicht aus Pflicht gegen das Ganze etwas mitmachen zu müssen, was man nur halb billigen kann. Man wird nicht um politischer Zwecke willen einen Glauben affektieren, den man nicht hat, und wird ebensowenig um deswillen eine Religionsfeindschaft unterstützen, die man für nicht minder oberflächlich als unheilvoll ansieht. Der unabhängig denkende religiöse Mensch muß sich heute in eine gewisse Isolierung finden und muß einer besseren Zukunft vertrauen können, die wohl auch für unser deutsches geistiges Leben möglich ist. Bis dahin gilt es harren und hoffen und an seinem Teil arbeiten, ohne sich irremachen zu lassen. Solche Festigkeit ist aber dann auch für den Staat etwas wert in all unserer Unruhe und Verworrenheit, inmitten aller Streberei und aller demagogischen Phrase.

Die Kirche im Leben der Gegenwart.

(Aus: Weltanschauung, Philosophie und Religion, hg. von Frischeisen-Köhler, Berlin 1911.)

Vor kurzer Zeit sprach in einer großen liberalen Versammlung ein gefeierter Redner und bekannter Gelehrter über das Programm des Liberalismus und darunter auch über das kirchenpolitische Programm. Er trat ein für volle Toleranz unter Wahrung der Rechte des Staates, für Anerkennung alles »echten« religiösen Sinnes und für Vermeidung alles Kulturkampfes. Zum Schluß meinte er aber, das beste kirchenpolitische Programm habe ein Schwarzwälder Bauer entwickelt, der sagte: »Die Geistlichen sollen die Kranken besuchen, für die Toten sollen sie beten, aber die Gesunden sollen sie in Ruhe lassen.« Das letztere war der Versammlung offenbar aus dem Herzen gesprochen; denn sie bekundete ihre Zustimmung mit leidenschaftlichem Beifall. Der Hohn über die Kirchen ist in diesen Kreisen das Populärste, und auch das Bekenntnis zur Toleranz ist hier nicht sehr verschieden von einer Aeußerung der Geringschätzung.

Bald darauf besuchte mich ein Geistlicher vom Lande, der im Gespräch auch auf die liberalen Wahlaussichten kam. Sein Wahlkreis war bisher liberal vertreten und hatte nun einen liberalen Landwirt aufgestellt. Er versuchte für diesen Stimmung zu machen. Darauf sei ihm aber immer erwidert worden, die Landwirtschaft trenne nicht, aber die Liberalen seien gegen die Religion, und da wählten sie lieber konservativ oder Zentrumsleute, die doch auch wenigstens Christen seien und schließlich keine schlechte Politik für den Bauern machten. Mein Besucher hielt infolgedessen die Sache für aussichtlos und erachtete es für richtiger, jede politische Meinungsäußerung zu unterlassen, um sich die Stellung nicht zu untergraben,

Oder ein anderes Beispiel. In der Beilage der Vossischen Zeitung schrieb Simmel, einer der scharfsinnigsten und gedanken-

reichsten unter den lebenden Philosophen, einen Aufsatz über die Lage der Religion in der heutigen Welt. Er meinte dort, die moderne Wissenschaft habe in der Tat jeden Gedanken an Gott und an göttliches Wirken unmöglich gemacht, aber sie habe natürlich die Tatsache des religiösen Gefühls selbst nicht beseitigen können. Dieses liege als eine besondere Zuständlichkeit und Stimmung im Menschen und brauche nicht bekämpft zu werden; man müsse es nur als einen seelischen Schwingungszustand fassen, ohne auf Gott und Gottesgedanken zu reflektieren, eine Religion ohne Gott und ohne Gemeinschaft, aber als ein wesentlicher Bestandteil im Reichtum menschlichen Seelenlebens und als ein heilsames Gegengewicht gegen die Selbstzufriedenheit und Abgeschlossenheit unseres Kulturgefühls. Also die Religion mediatisiert und individualisiert zu einem Stimmungszustand für Aestheten und Literaten, und alle Kirchen und aller Kirchenglaube getötet von der Wissenschaft.

Gleichzeitig erschien von Johannes Schlaf, dem bekannten Dichter der modernen Literaturbewegung, ein Schriftchen über Kirche und Christusdogma. Hier warnte er vor der Zerreißung des politisch-sozialen und des religiösen Menschen als vor einem modernen demokratischen Vorurteil widersinnigster und gefährlichster Art. Das religiöse und das Gesamtleben gehörten zusammen, und dieses zöge Kraft und Gesundheit aus jenem. Dann aber sei das einzige zusammenhaltende Band, der Christusglaube, nicht zu zerschneiden. Nur durch ihn gebe es eine starke und die Gesellschaft umfassende Religionsgemeinschaft. Also die Religion nur als Kirche und Gemeinschaft voll entfaltet und als solche dem Gesamtleben unentbehrlich, zu einer Wiedergeburt ihrer wesentlichsten Grundgedanken gerade von der Gegenwart berufen.

Zu diesen Beispielen nehme man hinzu die Flut von apologetisch-theologischen Schriften, von freigeistig-aufklärerischer Polemik und von vermittelnden Ausgleichen, die Staat und Kirche, Gesellschaft und Religion, Kultur und Christentum mit einander versöhnen oder verbinden, oder gegen einander abgrenzen wollen. Und schließlich denke man an die ungeheure Indifferenz derer, die davon überhaupt nichts wissen oder nichts wissen wollen. Dann hat man ein Bild von dem Rauch und Dunst der Meinungen und Urteile, der Leidenschaften und Gleichgültigkeiten, der Paradoxien und Geistreichigkeiten, die über der Existenz der modernen Kirchen liegen.

Welches ist nun aber die Realität, die unter diesem Rauch und Dunst, unter diesem Wirrsal widersprechender Meinungen liegt als unzweifelhafte Tatsache und gegebener Sachverhalt?

Darauf ist schwer zu antworten. Die Dinge liegen in den verschiedenen Ländern sehr verschieden. In den romanischen Nationen herrscht der schroffe immer mehr zentralisierte und romanisierte Katholizismus und neben ihm ein oft ganz in Materialismus übergehender Positivismus. Aber die Kirche völlig aus dem öffentlichen Leben zurückgedrängt, auf eine rein private Existenz angewiesen hat nur Frankreich. Dort wächst jetzt in breitem Umfange eine wirklich kirchenlose Bevölkerung auf, und erst, wenn dieser Zustand ein halbes Jahrhundert gedauert haben wird, wird man sagen können, wie eine kirchenlose Nation aussieht, welchen Gewinn und welchen Schaden sie davon gehabt hat. In den übrigen romanischen Nationen sitzt die Macht der Kirche noch tief genug, namentlich bei den Frauen und dem Landvolk, und auch in den Oberschichten fehlt es nirgends — auch in Frankreich nicht — an solchen, welche die idealistischen Kräfte der Kirche neu zu beleben und dem modernen Leben einzugliedern oder beizuordnen für möglich und notwendig halten: man trifft hier die edelsten und gebildetsten Männer. Bei den angelsächsischen Nationen wiederum herrscht — von der mit allen Institutionen und der sozialen Oberschicht eng verbundenen Church of England ganz abgesehen — das mit ihrer Art von Demokratie eng verbundene Freikirchentum, das die Religion nicht um ihrer Unbeweisbarkeit und Bedenklichkeit, sondern um ihrer Größe und Heiligkeit willen der Staatsregelung entzieht, zugleich aber die allerstärkste soziale Macht der Kirchen nicht aus-, sondern einschließt. Zu allen großen Fragen des öffentlichen Lebens nehmen hier die Kirchen frei Stellung: die Trockenlegung oder Entalkoholisierung eines großen Teiles von Amerika ist zum guten Stück ihr Werk. Indifferenz und Skepsis werden auch in England und Amerika nicht selten sein. Aber man schont die Kirchen als eine Art nervensparender Kraft, als eine der großen historischen Gesellschaftsmächte, die man nicht ohne Schaden zerstört und die man lieber aufs Praktische ablenkt, statt sie mit billigem und gefahrlosem Hohn oder Grimm zu überschütten. In Deutschland schließlich ist die Lage der Dinge durch das alte Staatskirchentum bedingt, das die privilegierten Kirchen mit dem Staat aufs engste verbindet, den kirchlichen Religionsunterricht erzwingt, die

kirchliche Konvention für alle Beamten und Staatsabhängigen verbindlich macht, Schule und Bildungswesen stark kirchlich beeinflußt und den kirchlichen Ansprüchen in innerer Politik und Kolonialwesen die denkbar stärkste Rechnung trägt. Ein ungetaufter Leutnant ist so unmöglich wie ein konfessionsloser Bahnschaffner; und der ehemalige Korpsbursche schwärmt als Verwaltungsbeamter oder gar als Konsistorialrat für gläubige Professoren und propagiert den Sittlichkeitsverein. Von dieser Seite her betrachtet ist die Herrschaft der Kirchen eine außerordentliche und mit den Wurzeln aller Institutionen eng verbundene. Dazu kommt, daß diese Staatskirchen seit der großen europäischen Restauration im Beginn des 19. Jahrhunderts sämtlich zu ihren alten konservativen dogmatischen Positionen zurückgekehrt sind, eben dadurch zu Mitteln konservativer Festigung der regierenden Gewalten in Wahrheit oder im Glauben dieser Gewalten geworden sind und zugleich den Widerpart gegen alle die sozial auflösenden oder aufreizenden Strömungen der modernen Welt bilden. Sie stellen ihnen eine enge Verbindung politisch-sozialen Konservatismus, dogmatisch-intellektuellen Archaismus und lebendiger, von den konservativen Traditionen genährter Religiosität gegenüber. In dieser Verschlingung von Interessen und Kräften sind sie verbündet mit allen Kräften, die dem modernen Individualismus und der unendlich zersplitterten modernen Weltanschauung, sowie den Wirrsalen einer modernen Ethik entgegenstehen.

Das alles zeigt, daß die Machtstellung der Kirchen auch nicht bloß auf den äußeren Gewaltmitteln beruht. Sie haben freilich keinen Boden mehr in den von der Sozialdemokratie bearbeiteten Unterschichten und wenig Boden bei den sogenannten Intellektuellen, bei der naturwissenschaftlichen und ästhetisch-literarischen Bildung des städtischen und vor allem des großstädtischen Bürgertums, das mit derselben Intoleranz, wie früher die Kirche, den Ton in der Literatur angibt. Aber sie haben festesten Boden in den breiten Massen des Landes, in dem mittleren kleinen Bürgertum und in der amtlichen und adligen Oberschicht. Und zwar herrschen sie hier überall ganz überwiegend in ihrer konservativen, durch tausend Machtmittel geschützten, das religiöse Gefühl und den Autoritätssinn stärker entzündenden Gestalt. Aber daneben muß man dann noch an die Unzähligen denken, die an einer besonderen Machtstellung der Kirchen kein Interesse haben, die aber die religiösen Kräfte des Christentums

für sich und unser geistiges Leben nicht missen wollen, die es vielmehr mit dem modernen Leben verbinden und irgendwie ausgleichen wollen. Sie wollen keine Schule ohne jeden Religionsunterricht, keine Dörfer ohne die Vertrauensstellung des Pfarrers und die Sammlung der Dorfgemeinde um die Kirche, keine künstlichen Trennungen dessen, was jahrhundertelang zusammengehörte und für jedes einfache Gefühl mit dem Ganzen des sozialen Lebens zusammenschmilzt. Sie wollen Erneuerung, Bewegungsfreiheit, Ausgleichung des christlichen Lebens mit dem modernen. Die ungeheure populär-theologische Literatur, die heute gedruckt wird, wird nicht von den strengen Kirchenmännern und nicht von den Freigeistern gelesen. Sie deutet auf breite Schichten, die Erhaltung und Fortbildung zugleich wünschen und die nur bei unserer lutherischen Gewöhnung, alle kirchlichen Dinge dem Amt und den Theologen zu überlassen, äußerlich nicht hervortreten.

Dazu kommt noch ein Weiteres. Es handelt sich in der ganzen Frage gar nicht bloß um die Staatskirchen, sondern auch um die Sekten, die neben ihnen in beständig steigendem Maße emporkommen, die das Entsetzen des Kirchenmannes bilden und von denen der Intellektuelle keine Notiz zu nehmen pflegt, weil sie überhaupt nicht in seinen Horizont fallen. Hier kann von einer künstlichen Züchtung und Herrschaft des christlichen Gedankens nicht die Rede sein. Denn hier beruht alles auf Freiwilligkeit, und hat man gleicherweise mit der Feindschaft des Staates und der Kirche zu rechnen, die ein derartig revolutionäres Prinzip für höchst verhängnisvoll halten. Und doch pulsiert in ihnen bei aller Enge und Kleinlichkeit die stärkste und leidenschaftlichste Religiosität der Gegenwart, ein vollkommen ungebrochenes Vertrauen zum religiösen Mythus, eine strenge Opfergesinnung und ein höchst propagandistischer Zug. Der Unterschied liegt freilich noch tiefer, und erst wenn man ihn beachtet, erkennt man die ganze Bedeutung des Kirchenproblems. Die Kirchen sind Volkskirchen, nicht bloß vom Staate gehalten, sondern auch von der allgemeinen Meinung als ein objektiver Zusammenhang angesehen, in den man hineingeboren wird, der, wie Sprache und Sitte, wie Militär und Schule, nun einmal zum gegebenen Bestande gehört. Man kann sich ihm innerlich entziehen, man kann ihn vergessen und ignorieren, aber er ist da. Die Kirchen sind Institutionen, deren Wahrheits- und Heilsbesitz von Teilnahme und Zustimmung,

von Leistung und Würdigung der Kirchenglieder ganz unabhängig sind, die ihren Schatz durch Offenbarung und Stiftung haben und ihn an Jeden heranbringen, damit er davon sich ergreifen lasse, die aber das Zusammentreten und die Vereinigung der ergriffenen Subjekte selbst gar nicht fordern. Eben deshalb verlangen sie vom Staat, daß er die Teilnahme an ihnen, die Unterstellung unter ihre Heilswirksamkeit, Jedem zugänglich mache, daß sie mit dem Staate selbst als eine alle Bürger umfassende Atmosphäre behandelt werden. Der einzelne kann sich dann dem gegenüber verhältnismäßig frei verhalten, wenn nur das Ganze behauptet wird. Weil die Kirchen nun aber derart mit dem Gesamtleben verschmelzen und mit allen politischen, gesellschaftlichen und Erziehungsinteressen sich verfilzen, so müssen sie irgendwie Fühlung haben mit der allgemeinen Kultur, ihren Mythus der Wissenschaft, ihre Ethik dem Staat und der Gesellschaft, dem Militarismus und Kapitalismus, dem Monarchismus und den Ordnungsparteien anbequemen. Sie müssen ihre Orthodoxie versetzen mit Apologetik, ihre hochgespannte Ethik mit Legalität und Opportunismus, ihre Erziehung mit staatlich anerkannter Pädagogik. Und dabei haben sie gerade da, wo dies Bestreben ernst genommen wird, oft die gründlichsten Verschmelzungen mit der modernen Kultur vollzogen, so daß sie von dieser kaum mehr unterscheidbar sind. Und wo sie sich von ihr unterscheiden, geschieht es vielmehr durch gewaltsame Behauptung eines aller Wissenschaft ins Gesicht schlagenden Dogmas als durch den Gegensatz gegen die kapitalistisch-militärisch-patriotische Ethik. Gerade durch diese notgedrungene und oft mit echtestem Eifer erkämpfte Kulturfreundschaft stehen nun aber die Kirchen nach einer anderen Seite im Nachteil gegen die Sekten, sofern nämlich die Macht und Freiwilligkeit des religiösen Lebens in Frage kommt. Die Kirchen befriedigen das moderne wissenschaftliche Bewußtsein doch nie oder selten und verlieren darüber die robuste Stoßkraft, die Wehrhaftigkeit, die Leidenschaft und die Lebendigkeit der Sekten. Dadurch ziehen diese nicht bloß die religiösen Elemente ohne tiefere Bildungsansprüche an sich — und zwar auf den untersten und obersten Stufen der Gesellschaft — sondern sie reißen überhaupt alle mit, die in kleinem Kreise lebendig und individuell sich betätigen wollen, die starke religiöse Anregung und Reizung der Phantasie brauchen und die auch selber bei der Sache etwas tun wollen. Aus diesen Gründen

ist wohl überhaupt ein zunehmendes Ansteigen der Sekten zu erwarten, je mehr die Fortschrittsträume und der Entwickelungsjubel von den Tatsachen und Enttäuschungen gedämpft sein wird. Es ist sehr wahrscheinlich, daß das Erlösungsdogma der Sozialdemokratie nach der Widerlegung dieses Dogmas durch die Tatsachen seine Gläubigen an die Sekten vererben wird; zu den Landeskirchen haben sie wohl für immer alles Zutrauen und alle Lust verloren. Dagegen haben die Kirchen andererseits freilich den Vorteil, zu einem beständigen Ausgleich mit dem Gesamtleben genötigt zu sein, das Kulturleben in sich aufzunehmen und den religiösen Gedanken beweglicher zu machen. Dabei ergeben sich dann aber die harten Zusammenstöße des kirchlichen Mythus und der modernen Wissenschaft, der religiösen Ethik und der weltlichen Kulturmoral, die das Leben der Kirchen mit den allbekannten heißen Kämpfen füllen und ihre Wirksamkeit dadurch wieder empfindlich erschweren.

So ist die Lage bunt genug, und kann von einem langsamen Aussterben der Kirchen und des Christentums, das uns die Intellektuellen stets von neuem versichern, nicht die Rede sein. Es ist eher möglich, daß mit einer zunehmenden ständisch-bureaukratischen Rückbildung unserer Gesellschaft und mit dem Bankerott der tausend konkurrierenden modernen Geistreichigkeiten ein recht starker religiöser Rückschlag eintreten wird, zu dem die heutige Neuromantik ebenso den Auftakt bilden mag, wie seiner Zeit die alte die Ouvertüre zu dem Drama der Restauration gespielt hat. Kann sein, kann auch nicht sein. Jedenfalls das Aussterben der Kirchen und des Christentums ist trotz aller Unchristlichkeit unserer führenden Intelligenz und vor allem der Universitätsprofessoren nichts weniger als sicher. Die drei, an Wert und Bedeutung äußerst ungleichen, Führer der heutigen Bildung, Marx, Nietzsche und Häckel, werden schwerlich dauernd die Führung behalten. Das weltanschauungsbildende Element der Marxistischen Lehre ist heute schon in voller Zersetzung begriffen, der Geschichtsmaterialismus zu einer nützlichen Anregung neben anderen geworden und die proletarische Erlösungslehre von den Tatsachen widerlegt. Nietzsche hat viel zu tief mit dem innersten Gehalt des religiösen Problems selber gerungen, um nicht durch seine reine und scharfe Antithese den Rück- und Umschlag in das Religiöse selbst am stärksten zu bewirken, während für die Massen der Nietzsche-Kultus eine Mode ist, in

der neurasthenische Sklavenseelen sich am Jargon der Herrensprache berauschen oder vergnügen. Häckels Philosophie gehört zu den ephemeren Riesenerfolgen der Plattheit, die immer wiederkehren und die durch solche anderer Plattheiten abgelöst zu werden pflegen.

Wie soll und kann man sich unter diesen Umständen zu den Organisationen des christlich-religiösen Lebens stellen? Die Antwort muß für verschiedene Länder verschieden ausfallen. Hier sei in erster Linie an die deutschen Verhältnisse gedacht. Den Sekten gegenüber ist die Frage überflüssig. Sie entwickeln sich von selbst und sind nicht zu beeinflussen. Sie wird man arbeiten lassen müssen ohne kleinliche Schikanen, so schwer mancher treue Pfarrer die Einbrüche in seine Gemeinde empfinden mag, und so empfindlich ihr Gegensatz gegen alle Kultur ist. Von einer Stellungnahme kann nur den Kirchen gegenüber die Rede sein, auf die staatliche Organisation und Verfassung, öffentliche Meinung und wissenschaftliche Arbeit wirken können.

Das Problem ist freilich einfach für alle entschlossenen traditionalistischen Kirchengläubigen. Sie werden Schutz durch den Staat und die gesellschaftliche Konvention, Einfluß auf die Schule und Fernhaltung des modernen Denkens von den theologischen Fakultäten verlangen, außerdem durch innere Mission und soziale Liebestätigkeit die »Entfremdeten« wieder zu gewinnen suchen. Sie halten die moderne Welt für einen vorübergehenden Triumph des Unglaubens und des Bösen und hoffen auf den Sieg des Glaubens ihrer Väter. Diese Stellung aber wird niemand teilen können, der die moderne Welt sowohl in ihrer wissenschaftlich-ästhetisch-intellektuellen als in ihrer sozialen und politischen Besonderheit verstanden hat. Nicht minder einfach ist die Sachlage für alle radikalen Christentumsgegner und Kirchenfeinde. Sie suchen lediglich mit überlegenem Hohn das alte Écrasez l'infame zu wiederholen und zu vervielfachen ohne Sorge um den Ersatz für die verlorengehenden Funktionen der Kirche im geistigen und gesellschaftlichen Organismus. Allenfalls können diesen Ersatz Gesellschaften für ethische Kultur, Goethebünde oder Monistenbünde leisten, wenn man durchaus an ihm interessiert ist. Oder sie träumen von einer völlig individualistischen, rein persönlichen Religiosität, die jeder für sich habe und um sich verbreite, völlig neu und völlig frei, ohne jeden konkreten Inhalt, gerade als ob nicht die Fortdauer der Kirchen allein die reli-

giösen Gedankenmassen lieferte, die sie in so erhabener Freiheit variieren können, wie der Pianist über fremde Themata phantasiert. Sie sind Virtuosen, die einen fremden Stoff brauchen, um an ihm ihre Eigenheit zu entwickeln, und die ohne solchen Stoff ins Leere fallen. Oder sie sehen in der Idee einer Menschheitsgemeinschaft und eines sozialen Organismus den Niederschlag und den verbleibenden Rest der religiösen Ideenwelt, gleich als ob nicht die natürlichen Differenzen und der Konkurrenzkampf nur in dem höheren Medium einer übermenschlichen und die Natur überhöhenden Lebenswelt gefunden werden könnte.

Anders steht die Frage für diejenigen, die ein selbständiges und eigene Lebenstiefen besitzendes religiöses Leben für einen wesentlichen Bestandteil unseres geistigen Seins halten, die die uns heute so unentbehrliche Verinnerlichung und Vertiefung, Gesundung und Vereinfachung, Zusammenfassung und Verbindung nicht ohne Mitwirkung gerade des religiösen Gedankens für möglich halten, und die nicht bloß neben dem Christentum keine nennenswerte religiöse Kraft in unserer Welt erblicken, sondern auch an sich im Christentum jedenfalls unverlierbare religiöse Kräfte und Wahrheiten enthalten sehen, gleichviel was unbekannte Zukunftszeiten noch bringen oder nehmen werden.

Von da aus sind sehr verschiedene Stellungnahmen möglich. Soll man den Alpdruck des Staatskirchentums und die Unwahrhaftigkeit seiner Konventionsherrschaft zu beseitigen streben, indem man auf ein Freikirchentum hinstrebt, das den Kirchen Wahrheit und Freiheit, Leben und Ueberzeugung zurückgibt? Aber man kann es zum Nutzen des religiösen Lebens nur tun, wenn eine solche Verfassungsänderung nicht aus Gleichgültigkeit gegen die doch nur mehr private Bedeutung, sondern aus Achtung vor der irdischer Gewalt nicht unterliegenden Hoheit der Religion erfolgt. Dann aber entfesselt man Mächte von unberechenbarer Tragweite und wird dem Kampf um die Freikirche sofort der Kampf um die Freischule folgen. Man wird in den Kirchen die Orthodoxie und den Kulturgegensatz steigern und andererseits große Massen jeder religiösen Einwirkung entziehen. Auf dem Lande vollends wird man Zustände herbeiführen, die der Bauer bei unserer deutschen Ueberlieferung nicht versteht und leidenschaftlich bekämpft. Und vor allem, man will etwas, was in unseren politischen Verhältnissen ganz undurchführbar ist, wo-

gegen die Koalition von Konservativen und Zentrum schon bereit liegt.

Oder soll man die Kirchen sich selbst überlassen und außerhalb ihres Schattens für ein modernes vertieftes geistiges Leben kämpfen? Das geschieht ja in der Hauptsache heute in der ganzen nicht kirchlich-religiösen Literatur. Aber dann hat man überall die Feindschaft und die Gegenwirkung der Kirchen, erfährt man von der Geringschätzung der Kirchen überall die Nebenwirkung der religiösen Skepsis überhaupt, und beraubt man sich desjenigen Organs, das im Grunde allein an alle Stände und alle Seelen herankommt, und das, da es nun einmal da ist, doch gerade der Verinnerlichung und Vertiefung der Religion dienen müßte, statt der geistigen Entzweiung, dem mythischen Archaismus und dem Kampfe gegen die moderne Welt. Und wo ist der große neue religiöse Gedanke, der den Kirchen entgegengestellt werden könnte? Es werden gnostische, mystische, brahmanische, buddhistische, neuplatonische Gedanken erneuert, die weit zurückstehen an persönlichem Lebensgehalt hinter der prophetisch-christlichen Lebenswelt.

Oder soll man die Kirchen als Ganzes zu modernisieren, das Christentum fortzuentwickeln, Kultur und Religion in einem neuen Dogma zu versöhnen suchen? Auch das geschieht heute vielfach, und es sind oft gerade die Ehrlichsten und Besten, die daran arbeiten. Allein das ist als eine wirklich durchgreifende Reform der Kirchen, als einheitliche Revision ihres Dogmas und ihres Kultus ganz unmöglich. Sie sind so durch und durch historisch-konservative Organisationen, daß eine solche Revolution undenkbar ist, und die Gemütsart breiter Schichten wie zahlloser einzelner hängt so unlösbar am alten Dogma, daß das neben einer Unmöglichkeit auch ein schweres Unrecht wäre. Ueberdies ist der ganze so oft gehörte Gedanke einer Versöhnung von Religion und Kultur in sich selbst nicht ohne schwere Bedenken. Die Größe der Religion besteht gerade in ihrem Kulturgegensatz, in ihrem Unterschiede von Wissenschaft und sozial-utilitarischer Moral, in ihrer Aufbietung überweltlicher und übermenschlicher Kräfte, in ihrer Entfaltung der Phantasie und ihrer Richtung auf das, was jenseits der Sinne ist. Die mit der Kultur versöhnte Religion wird meist nichts als eine schlechte Wissenschaft und oberflächliche Moral sein, verliert aber gerade ihr religiöses Salz. Es könnte sich höchstens darum handeln, sie von den Eingriffen

in gesicherte moderne Erkenntnisse zurückzuhalten und eine neue religiöse Produktion in Bewegung zu setzen, die unter Voraussetzung des modernen Weltbildes aus eigener innerer Kraft die religiöse Ideenwelt spezifisch religiös neugestaltet und ihr einen neuen Mythos schafft. Aber das könnte nur aus den eigenen religiösen Kräften hervorgehen, an denen es überall fehlt, und könnte nicht durch eine »Versöhnung« bewirkt werden; denn bei einer solchen Versöhnung ist meistens die Religion der opfernde Teil; sie ist eine societas leonina.

Unter diesen Umständen wird jede Stellungnahme etwas sehr Persönliches und Subjektives sein. Mir scheint, es ist nichts anderes möglich, als durch eine gute wissenschaftliche Bildung und eine gründliche praktische Lebenskenntnis den Geistlichen und Religionslehrern ein wirkliches Eingehen auf die moderne Welt zu ermöglichen und im übrigen ihnen eine möglichst persönliche lebendige und frische eigene Ausbildung ihres religiösen Denkens und Fühlens freizugeben mit allen den dabei sich ergebenden Unterschieden und Ungleichheiten. Weiterhin wäre den Einzelgemeinden gleichfalls in Pfarrwahl, Liturgie und Liebestätigkeit möglichst freier Spielraum zu lassen, auch hier mit der Folge recht verschiedener einzelner Gestaltungen. Schließlich und vor allem wäre zu wünschen eine stärkere Beteiligung des ganzen Laienelements an den kirchlichen Aufgaben, ein Druck auf den Staat zur Gewährung oder Erleichterung dieser Freiheiten, eine Mitwirkung an den Gemeinden zur Ausnützung der Freiheiten und zu praktischer Arbeit, womit die Kirchenregierungen aus ihrer bureaukratischen Uniformität herausgelockt werden könnten. Im übrigen müssen die religiösen Fragen und Interessen unseres Lebens frei und rücksichtslos, aber ohne Hohn und Gift in der freien Literatur diskutiert werden. Die Rückwirkung davon auf die Kirchen bleibt nicht aus, und die eigentliche Kirche des modernen Menschen ist nun einmal oft genug die freie Literatur. In der Schweiz sind diese Gedanken annähernd verwirklicht, und es zeigt sich dort ihre günstige und ungünstige Wirkung zugleich. Jedenfalls aber kann man damit ehrlich leben und arbeiten. Allerdings hängt diese Gestaltung dort sehr eng mit der allgemeinen demokratischen Grundlage zusammen, ein Hinweis darauf, wie eng diese Dinge mit der allgemeinen politischen Entwicklung verbunden sind. Vermutlich werden die Dinge bei uns schließlich ähnliche Wege gehen.

Es ist das also durchaus kein neues Programm. Etwas Eigentümliches hat es höchstens durch die vorausgegangenen Erwägungen. Wenn sie ihm wirklich zugrunde liegen und seinen Geist bestimmen, dann wird es das wirklich der Lage entsprechende Programm sein. Neues ist in diesen unendlich viel besprochenen Fragen überhaupt nicht möglich und nicht nötig. Das Einfachste ist oft das Beste. Man wird einem solchen Programm den Vorwurf des Subjektivismus, der Prinziplosigkeit, des Provisoriums machen. Aber ohne Subjektivismus ist in den unendlich differenzierten modernen Verhältnissen auch in der Religion nicht auszukommen. Allumfassende generelle Prinzipien haben bei der Unklarheit und Unfertigkeit der ganzen Lage keinen Sinn, abgesehen davon, daß sie in der nächsten erkennbaren Zukunft undurchführbar sind. Neue Kirchen gründet die Gegenwart nicht, und eine »liberale« Uniformität an Stelle der »orthodoxen« ist gerade von dem Prinzip modernen religiösen Denkens aus ebenso unrichtig, als sie faktisch undurchführbar wäre. Ein Provisorium ist das gewiß, und es ist wohl möglich, daß unserer Welt große Umwälzungen auf religiösem Gebiete bevorstehen. Aber niemand vermag sie vorauszusagen und zu ahnen. Neue Kräfte sind noch unbekannt, und irgendeinen Ersatz haben wir außer allerhand literarischem Geschwätz überhaupt nicht. Wo man aber das Neue nicht kennt und nichts anderes hat, hält man sich an das, was man besitzt. Wir haben darin unzweifelhaft bleibende und ewige Kräfte und unter allen Umständen Schätze an Charakter, Kraft, Einfachheit, Reinheit, Hoffnung und Schwungkraft, von denen diejenigen nichts ahnen, die alles nur vom literarischen Hörensagen kennen. Es geht nicht ohne einen tiefgreifenden Subjektivismus, der innerhalb der gegebenen Organisationen die alten Schätze nach persönlichen Stimmungen und mit unendlichen Verschiedenheiten neugestaltet, neubelebt und in Gegenwartsleben umwandelt so gut oder schlecht, als er es kann. Es ist nur die Gewissenhaftigkeit zu fordern, die sich wirklich nach Vermögen und ohne den widerwärtigen Appetit auf Paradoxie und Modernität in die alten Schätze vertieft, und die persönliche Verinnerlichung, der es auf religiöses Leben und nicht auf Phrasen ankommt. Hier mag die Bewegung von einer charaktervollen archaistischen Christlichkeit bis zu einer das Christentum nur zum Thema ihrer Variationen machenden Neugläubigkeit durch alle Nuancen hindurchgehen. Die Einheit

der Kirchen, jedenfalls der protestantischen, wird dadurch nicht gefährdet. Sie konnten allerdings seinerzeit nicht entstehen mit den Prinzipien der Lehrfreiheit und der Toleranz, sie mußten sich erst durchsetzen mit der ganzen Härte der orthodoxen Glaubensherrschaft. Aber einmal entstanden, gefestigt und mit allen Institutionen verbunden, halten sie sich durch ihr eigenes historisches Gewicht. Daß sie das ewig tun werden, das ist nicht wahrscheinlich und nicht nötig. Sind sie wirklich erledigt, so mögen sie zugrunde gehen. Heute sind sie es nicht, und darum möge man sie lebendig und ehrlich machen, auch auf Kosten der Einheit und Gleichförmigkeit. Andererseits kann man ja auch sicher sein, daß ein wirklicher Christusleugner und Gegner des Christentums nicht einer christlichen Gemeinde wird dienen wollen. Das war auch Kalthoff in Bremen nicht, und diejenigen seiner Nachfolger, die es waren, haben es auf der Kanzel nicht ausgehalten.

Freilich kann ein derartiges Programm zunächst nur für die protestantischen Kirchen gelten. Aber auch für den Katholizismus liegen die Dinge nicht so ganz anders. Auch hier gibt es neben dem scheinbar alles beherrschenden und immer schroffer zentralisierten Restaurationskatholizismus, der ein Feind des modernen Lebens im innersten Wesenszuge ist, Anpassungen, Ausgleichungen und Neubildungen, die freilich in Deutschland sich am wenigsten ans Licht wagen und überall des so schroff verurteilten Modernismus verdächtig sind. Aber es ist ihm trotz alledem möglich, seinen Pakt mit der modernen Welt zu machen, sich als Konfession neben anderen Konfessionen einzurichten und auf das Ideal der Alleingeltung zu verzichten, die geistliche und religiöse Sphäre von der politisch-weltlichen zu scheiden und in jene sich zu vertiefen, in dieser sich von Uebergriffen zurückzuhalten, das Dogma zurückzustellen und das Leben zu betonen, die Unterstufe der »natürlichen Vernunft«, auf der erst das geistliche Reich sich erhebt, in Gemeinschaft mit den Nichtkatholiken zu entwickeln. Ja, es ist eine der großen Zukunftsfragen unserer Kultur, ob der Katholizismus sich in dem kurialistischen Sinne immer weiter verhärten oder ob er im modernen Sinne sich anpassen und ausgleichen und seine, wie jedermann zugestehen muß, sehr erheblichen ethischen und sozialen Kräfte unserer Gesellschaft zur Verfügung stellen wird. So unumgänglich der Kampf gegen den kurialistisch-zentralisierten Katholizismus mit seinen schlechthin zerstörenden und feindseligen Absichten gegen-

über der modernen Kultur ist, so sehr haben wir allen Anlaß, mit Billigkeit und Gerechtigkeit den freien Katholizismus zu betrachten und zu unterstützen. Jener kann noch einmal eine ernste Gefahr für unser deutsches Leben bilden, ernster als die Sozialdemokratie, weil er dauerhafter ist als diese. Da gibt es kein anderes Mittel, als seine Milderungen und Versöhnungen mit der modernen Welt nicht zu hindern durch Hohn und Unfreundlichkeit, sondern sie nach Kräften zu befördern. Da an sein Absterben auf absehbare Zeit nicht zu denken ist, so muß man mit ihm rechnen und ihn überall unterstützen, wo er vom Mittelalter loskommt und modernes Leben in sich aufnimmt. Die innere Krisis in ihm ist größer, als die Nichtbeteiligten wissen, und das Vatikanum hat das letzte Wort über den Katholizismus so wenig gesprochen als die unter uns verbreitete prinzipielle Katholikenfeindschaft.

Alles das klingt stark nach Kompromissen. Allein ohne Kompromisse geht es bei diesem Neben- und Ineinander einer alten und neuen Welt, die beide tiefe und unverlierbare Werte enthalten, nicht ab. Im Grunde waren die Kirchen immer ein Kompromiß von Hause aus, während die kompromißlosen Sekten eine radikale Kulturfeindschaft vertreten. Diese Kompromißnatur der Kirchen gilt es nur auch für die Gegenwart klar anzuerkennen und auszuweiten. Sie müssen den modernen Lebensbewegungen Platz bei sich einräumen, und, da das heute nicht mehr in Gestalt einer uniformen Gesamtanpassung geschehen kann, muß es in Gestalt der Freigebung sehr verschiedener Einzelanpassungen geschehen. Das muß offen und ehrlich geschehen, dann haben wir wieder Gesundheit und Geradheit. Die Kirchen als Volkskirchen und große Organisationen müssen auf jede absehbare Zeit bleiben, wobei die nähere Gestaltung ihres Verhältnisses zum Staate gegenüber der Erhaltung der großen Gesamtorganisation selbst Nebensache ist. Sie müssen bleiben, da sie nicht ersetzt werden können, da sowohl ein Gewimmel kulturloser Sekten als ein Zwangskurs angeblicher wissenschaftlicher Weltanschauung äußerst verhängnisvoll wäre. Aber sie müssen, wenigstens die protestantischen, elastisch werden zur Beherrschung der verschiedenen, mit der Religion sich eigentümlich verbindenden Strömungen des heutigen Lebens.

Gewiß ist nicht zu leugnen, daß ein solches Programm keineswegs aus rein religiösen Fragen und Interessen hervorgeht. Es

geht offenkundig zugleich von den Interessen der Gesamtkultur aus. Allein die Frage nach der Stellung der Kirchen im Gesamtleben läßt sich von rein religiösen Interessen aus überhaupt nicht beantworten. Das Beispiel Kierkegaards kann zeigen, wie ein von rein religiösen Interessen aus entworfenes Programm aussehen würde: kirchenfeindlich, kulturfeindlich, ungeheuer einseitig und leidenschaftlich, eine völlige Beiseitesetzung aller außerreligiösen Lebensinhalte. So können einzelne radikale und einseitig ausgeprägte Individuen ihre Stellung zum Leben nehmen und damit eine ernste Mahnung daran sein, daß das Heil der Seele mehr wert ist als alle Welt. Aber eine ausschließlich religiöse Antwort auf unsere Frage ist aus eben diesem Grunde unmöglich. Die Antwort muß den religiösen und Kulturinteressen Rechnung tragen, und das geschieht eben durch den Gedanken einer elastisch gemachten Volkskirche. Ist sie elastisch genug, dann wird sie auch Raum haben für die schroff und radikal religiösen Geister, denen die katholische Kirche im Mönchtum ein Ventil schuf und denen der Protestantismus als radikalen Subjektivisten Raum geben könnte. Das rein und schroff religiöse Interesse könnte dabei befriedigt werden, und solche reine, einseitig herausgearbeitete Religion könnte ein Salz der Erde sein. Mehr aber kann im religiösen Interesse nicht verlangt werden. Der Mensch ist kein rein und einseitig oder heroisch und radikal religiöses Wesen im allgemeinen. Das sind immer nur wenige. Er ist in der Masse ein vielseitig interessiertes und zur Harmoniesierung und Ausgleichung genötigtes Wesen, was ja nicht bloß gegenüber der rein — und das heißt einseitig — ausgebildeten Religiosität, sondern gegenüber allen rein und einseitig herausgebildeten Lebenswerten gilt. Eben deshalb verlangt sein Gesamtinteresse bezüglich der Religion nach einer umfassenden und den Ausgleich bewirkenden Organisation, das heißt nach der Volkskirche. Es kann sich nur darum handeln, den Ausgleich in der für die Gegenwart nötigen Weise zu vollziehen. Das aber ist die Freigebung der Einzelgemeinde, soweit sie irgend möglich ist, ohne die Gesamtorganisation unmöglich zu machen. Geschieht das, so wird gerade innerhalb einer so elastischen Organisation das Kulturinteresse und das rein religiöse Interesse zur Befriedigung kommen können, soweit etwas derartiges in dem immer nur labilen und stets neu sich organisierenden Gleichgewicht menschlicher Interessen überhaupt möglich ist.

Daneben soll nun aber nicht verkannt werden, daß es für das Programm der Pflege des religiösen Lebens in Gestalt der möglichst umfassenden Volkskirche außer einer solchen wesentlich realistischen Begründung auch eine sehr idealistische und eigentümlich religiöse Begründung gibt. Dabei ist wiederum in der Hauptsache nur an den Protestantismus zu denken, für den allein es ja Programme und Reformen geben kann. Der Gedanke der Kirche hängt nämlich in schroffem Unterschiede von einem radikalen Individualismus, wie der Kierkegaards ist, mit dem Gedanken der Gnade, des die Individuen tragenden und hervorbringenden Gemeingeistes, der rein geistigen, rechtlich nicht faßbaren und darum frei sich äußernden christlichen Geistesmacht, zusammen, die sich ganz beliebige Organisationen geben kann und nie mit diesen zusammenfällt. Dieser göttliche Gemeingeist oder der in ihm lebendige und fortwirkende Christus ist erkennbar am »Wort Gottes«, d. h. an der Bibel, an der freien lebendigen Predigt, an den sakramentalen Gemeindefeiern. Den Inhalt des »Wortes« bildet dabei dasjenige, was zugleich allein den Inhalt des lebendigen Geistes bilden kann, die Gewißmachung über Gottes sündenvergebende Gnade und damit die Weckung der Kraft zu allem Guten und des sieghaften Vertrauens zum schließlichen Triumphe des Guten. Ein solcher Geist ist seinem Wesen nach unabhängig von Buchstabe, Dogma und Recht, kann nur vom Geiste erkannt und gerichtet werden, ist darum auf eine rein geistige und innerliche Wirksamkeit angewiesen. Aber diese innerliche Wirksamkeit verlangt das Mittel einer objektiven Verkündigung und die Grundlage eines überindividuellen, den verschiedenen Stufen religiöser Reife gleich übergeordneten geistigen Gemeinbesitzes und damit die breite und umfassende Volkskirche. Innerhalb ihrer ist jede Verkündigung berechtigt, die aus dem »Worte« wesentlich zu schöpfen sich bewußt ist, und der Widerstreit der verschiedenen hierbei sich ergebenden Verkündigungsarten ist rein geistlich, ohne Recht und Zwangsgewalt zu schlichten durch das feste religiöse Vertrauen, daß sich im Streit der Gedanken und im Wetteifer praktischer Bewährung der göttliche Geist von selbst durchsetzen werde. Für diesen Kirchenbegriff als den eigentlichen Sinn der Gedanken Luthers über die Kirche sind Männer wie Rudolf Sohm, Wilhelm Herrmann und Erich Förster energisch und geistvoll eingetreten. Sie glauben darin auch das Mittel für eine richtige Einschätzung der Kirche

im Leben der Gegenwart und für die Lösung ihrer heutigen organisatorischen Aufgaben zu finden. Neuerdings hat Otto Scheel in seinem religionsgeschichtlichen Volksbuch über die Kirche diese Gedanken sogar als bereits im neutestamentlichen Sinne des Wortes »Kirche« enthalten bezeichnet und damit diese höchst modernen individualistisch-spiritualistischen Lösungen des Kirchenproblems nach echter Protestantenart auch aus dem Neuen Testament begründet.

Allein wie solche Begründungen für ganz moderne Dinge immer etwas verdächtig sind, so ist der ganze Gedanke derartig überidealistisch, eine so sehr ins Modern-Ideelle gesteigerte Vergeistigung eines sehr viel massiveren lutherischen Gedankens, daß ihm für die theoretische Begründung des Wertes der Kirche und für die praktische Gestaltung ihrer heutigen Organisation nicht allzuviel, jedenfalls nicht der allein entscheidende Grundgedanke, zu entnehmen ist. Gewiß liegt darin die edelste Anschauung vom Wesen des Kirchentypus und eine religiöse Rechtfertigung dieses Typus gegenüber dem überall hereinbrechenden Sektentypus und radikalen Individualismus. Aber wesentliche Seiten des Kirchenproblems bleiben dabei außer Beachtung: das Verhältnis der Kirche zur geistigen Kultur und das Verhältnis zu den Anforderungen einer doch immer nötigen und durch die heutigen theologisch-philosophischen Unterschiede doch recht verwickelten Organisation. Beide Fragen lagen in ihrer heutigen Gestalt gänzlich außerhalb des Horizontes Luthers, vom Neuen Testament gar nicht zu reden, und erfordern darum auch selbständige und neue Antworten. So mag dieser Kirchenbegriff geeignet sein, neben der kulturpolitischen und soziologischen Begründung auch von der innerlichst religiösen Wertung her den Begriff der Volkskirche als einer breiten und großen, die verschiedensten Stufen subjektiver Christlichkeit umfassenden Gnadenanstalt zu begründen. Er mag weiter geeignet sein, dem altgläubigen Protestantismus durch nachdrückliche Erinnerung an Luthers ursprünglich stark spiritualistisch gefärbte Anschauung die Anerkennung einer verinnerlichten und geistigeren Fassung der religiösen Gemeinschaft abzugewinnen. Aber von einem alles überblickenden, nicht mehr rein theologischen Standpunkte aus ist diese Begründung nicht genügend. Für einen solchen kommt ebenso und noch mehr in Betracht, daß neben den kulturlosen, wenn auch zu sozial nützlicher Massenwirkung befähigten Sekten und neben dem radikalen,

die höchsten und einseitigsten religiösen Maßstäbe anlegenden Individualismus die Kirche mit ihrer Umfassung verschiedener Reifestufen und mit der ihr durch ihre Größe und Volksbedeutung auferlegten Notwendigkeit eines Anschlusses an die allgemeine Kultur auf absehbare Zeit die geeignetste und unterstützungswürdigste Form unseres religiösen Lebens ist. Ebenso muß von einem solchen aus hinzugefügt werden, daß die Kirche in der heutigen Lage zur Lösung dieser Aufgabe nur befähigt ist, wenn sie ihre rechtliche Organisation und technische Verwaltung auf die ungeheure Mannigfaltigkeit und Beweglichkeit des modernen Lebens und Denkens einrichtet, d. h. wenn sie auf jeden Zwang formulierter Bekenntnisse verzichtet, mit dem bloßen allgemeinen Bekenntnis zur Bibel und zu Christus als dem Meister und Haupt der Christenheit zufrieden ist und im übrigen den Gemeinden möglichste liturgische und kultische Freiheit, den Geistlichen möglichsten Schutz der Gewissensfreiheit gewährt. All das aber geht über jenen bloß spiritualistisch-idealen und darum sehr unbestimmten Kirchenbegriff der genannten Juristen und Theologen weit hinaus, und erst durch diese darüber hinausgehenden Bestimmungen wird er brauchbar für die Beantwortung der großen Frage nach der Stellung und Bedeutung der Kirchen im Leben der Gegenwart.

Nicht ein irgendwie gearteter theologischer Begriff der Kirche, auch nicht ein philosophischer Begriff der Religion, schließlich auch kein abstrakter Begriff der Kultur kann die Antwort auf die Frage geben, sondern nur eine Analyse der konkreten gegebenen Verhältnisse und der in ihnen liegenden Möglichkeiten und Interessen. Ebendeshalb hat die Antwort auch nur Bedeutung für die Gegenwart, nicht für die frühere Geschichte und Bedeutung der Kirche und nicht für alle vor uns liegende Zukunft.

Religiöser Individualismus und Kirche.

Vortrag im Badischen Wissenschaftlichen Predigerverein, nach dem Stenogramm gedruckt. 1910.

(Aus: Protestantische Monatshefte, 1911.)

Dem Wunsch, der an mich herangetreten ist, hier zu sprechen, habe ich selbstverständlich entsprochen. Denn es gehört mit zu unsern ersten Pflichten nicht bloß, sondern auch zu unsern besten Freuden, wenn wir das Gefühl haben können, mit der Geistlichkeit des Landes, in dem wir wirken, auch innerlich zusammenzuhängen und zwar nicht nur in den Jahren, wo die Herren unsere Schüler sind, sondern auch in den Jahren, wo sie unsere Schüler nicht mehr sind und uns vollkommen selbständig gegenübertreten.

Freilich muß man aber bei einer derartigen Aufgabe sein Thema wählen aus dem Bereich dessen, was man gerade im Augenblick unter der Hand hat. Nun trifft es sich glücklich, daß die Themata, die ich augenblicklich unter der Hand habe, sehr aktuelle und praktisch wichtige Dinge sind.

Wenn man auf die Schwierigkeiten, auf die Lage unserer ganzen kirchlichen und geistlichen Arbeit, sieht, dann wird man im Vergleich zu früheren Zeiten sagen dürfen, daß unser ganzer Klerus wohl selten im ganzen und großen so gut beschaffen war, selten durchschnittlich so gut gepredigt worden ist wie heute, daß im allgemeinen eine durchgängig gute, wissenschaftliche Bildung, eine durchgängig ernste und strenge Lebensauffassung, hohe und ernste Gesinnung vorhanden ist, und daß trotzdem die Aufgaben selten so schwierig gewesen sind, wie sie in der Gegenwart sind.

Die Schwierigkeiten haben Gründe verschiedener Art. Aber eine der wichtigsten Schwierigkeiten erhebt sich von der Seite her, die ich Ihnen in diesem Vortrag näher bezeichnen möchte.

Sie liegt in der uns allen wohl bekannten und viel beklagten Unkirchlichkeit. Sieht man auf die praktischen Verhältnisse hin, wie sie tatsächlich bestehen, so ist beteiligt an unserm kirchlichen Leben im wesentlichen die Mittelschicht unseres Volkes und die ländliche Schicht. Die städtischen Unterschichten der Arbeiterschaft sind im ganzen und großen mit geringen Ausnahmen überhaupt nicht zu haben; und die städtischen Oberschichten der sogenannten Bildung sind ebenfalls nur sehr bedingt zu haben. Die Gründe davon sind gar nicht überwiegend die einer besonderen Opposition gegen Religion und religiöse Dinge überhaupt, es ist vielmehr eine spezifische Unkirchlichkeit und Abneigung gegen das religiöse Leben in Gestalt der Kirche und mit den Voraussetzungen der Kirche. Die Meinung ist: Religion ist nichts, was in Gemeinschaft betrieben werden kann, nichts was amtlich, was offiziell betrieben werden kann, ist überhaupt nichts, was übereinstimmend gestaltet werden kann; sie ist Privatsache des Einzelnen; da halte sich jeder, wie er kann, da sehe jeder, wo er bleibe; die Kirchen im ganzen und großen mit ihrem Kult und ihren Gottesdiensten sind eine Vergewaltigung, oder sie sind überflüssig, man kann sich das alles selber sagen, man geht andere Wege — kurz sie bleiben seitwärts. Es sind die Gründe dieser Erscheinung also zum großen Teil dahin zu bezeichnen, daß das religiöse Leben sich andere Bahnen sucht als die kirchlichen.

Und nun ist das nicht bloß der Fall bei jenen oben und unten sich von dem kirchlichen Leben ablösenden oder auch bereits abgelösten Schichten, sondern es dringt eine derartige Gesinnung und Stimmung auch tief hinein in die eigentlich vor allen zur kirchlichen Mitarbeit berufenen Kreise. Innerhalb der jungen Theologen, der studierenden Theologen, der Sachkenner, die aus ihren Studien das religiöse Leben geschichtlich und theologisch kennen, ist die Parole eines kirchenfreien, ja kirchenfeindlichen Individualismus, wie Sie wissen werden, weit genug verbreitet. Es entzieht uns das zum guten Teil die wertvollsten Mitarbeiter. Denn Leute, die eine so ausgesprochen starke persönliche Eigenart, ein so tiefes und eigentümliches persönliches Leben haben, daß sie die kirchliche Fessel überhaupt nicht ertragen können, das sind immerhin Leute, in denen Kraft und Leben vorhanden ist. Es ist daher immerhin im höchsten Grade zu bedauern, wenn uns solche Leute verloren gehen. Ich habe neulich mit einem jungen

Theologen gesprochen, der mich besucht hat. Er fragte: »Kann man und soll man eigentlich Pfarrer werden? Die ganz großen Menschen, wie die Propheten und Jesus, die haben von einer Kirche nichts gewußt, haben keine Kirche gewollt; sie waren keine Pfarrer und keine Prediger und bedurften dessen nicht. Und wenn man nun sagt: die Massen bedürfen der Kirche — übrigens mit erheblicher Einschränkung, wie die Erfahrung zeigt — so ist das nur ein Zeichen ihrer Bedürftigkeit. Der Kultus, der Gottesdienst ist eigentlich nichts anderes als eine öffentliche Bekundung der religiösen Schwäche der Menschen, die von anderen angeregt und auf die Beine gebracht werden wollen, und wo man den Leuten gegenüber möglichst große und starke Worte machen muß, um sie ein wenig in Bewegung zu setzen. Gerade der Kultus, der Gottesdienst ist die Stätte der Phrase und Unwahrhaftigkeit, die Stätte der Unkraft und der religiösen Unfähigkeit. Was hat es unter diesen Umständen für einen Sinn, Pfarrer zu werden? Man kann seinem Herrgott dienen in anderen Lebenszusammenhängen, und wenn man eine starke religiöse Kraft in sich ausbildet, so ist sie vielleicht an jedem anderen Ort besser angewendet, als auf der Kanzel und im geistlichen Amt.« Sie wissen, wie die von manchen hervorragenden Persönlichkeiten der Gegenwart ausgehenden Einwirkungen, wie die von Johannes Müller, von Lhotzky und Verwandten ausgehenden Anschauungen unsere Jugend nicht nur, sondern überhaupt die tüchtigen, angeregten Menschen mit einer gewissen Kirchenfeindschaft, einem gewissen Kirchenüberdruß, erfüllen. Solche Leute vereinigen sich dann gerne mit jenem Kirchenüberdruß, der von der sog. Bildung und Wissenschaft geäußert wird, um wenigstens in gemeinsamer Ablehnung gegenüber der Kirche und ihrer Bindung und Steifheit sich zu vereinigen in einem gewissen Gesinnungs- und Gedankenmilieu. So liegt unzweifelhaft die Sache, und nichts macht Amt und Beruf schwieriger, als die Empfindung, daß man es im wesentlichen mit einer wohl sehr wichtigen und bedeutenden und jeder Achtung würdigen Volksschicht zu tun hat, aber doch mit einer begrenzten Volksschicht, und daß man gerade die Leute, die man eigentlich erreichen möchte, so unendlich schwer erreicht. Es sind, glaube ich, ganz wenige Pfarrer, die sagen können, daß in dieser Hinsicht ihre Wünsche — und ihre berechtigten Wünsche — befriedigt werden, daß sie wirklich an die Menschen herankommen, mit denen innerlich zu ringen, mit denen sich in-

nerlich auseinander zu setzen, die innerlich hereinzuziehen in unsere Arbeit und in unsere Interessen, eigentlich eine ihrer Hauptaufgaben und eins ihrer Hauptlebensziele wäre. Wir haben einen derartigen hochgesteigerten antikirchlichen religiösen Individualismus unter uns. Das bedeutet, wie ich hervorhebe, nicht Unreligiosität, aber Unkirchlichkeit.

Was haben wir nun von einer solchen Unkirchlichkeit zu halten, wie hat man sich ihr gegenüber zu stellen?

Da müssen wir zunächst freilich Bescheid wissen über Sinn und Wesen dieser Unkirchlichkeit, dieses zwar religiös gesinnten, aber unkirchlichen Individualismus. Zu diesem Zweck ein paar historische Betrachtungen, die nicht um der historischen Erkenntnis willen, sondern lediglich um die Tatsachen der Gegenwart aufzuhellen, hier ihren Ort finden mögen. Von Anfang an hat das christliche Leben in einer Doppelform existiert, in der kirchlichen Lebensform und in der Lebensform der Sekte. Das Charakteristische in der kirchlichen Lebensform ist der Gedanke der Anstalt, der Heilanstalt, wo das von Christus und den Aposteln Erwirkte sozusagen wie ein Depositum, wie ein Schatz bereit liegt, unabhängig von den individuellen persönlichen Leistungen, von den Anstrengungen, aber auch von den Fehlern und von den Sünden der Kirchenglieder, der Gläubigen, als ein objektiver, jederzeit bereit liegender Gnadenschatz, der verwaltet wird in vollkommener Objektivität von den Amtsführern, die ihn in Sakrament und Wort ausspenden, und wo diese Ausspendung überall lediglich die Hinnahme eines völlig objektiven, mit Wort und Sakrament gegebenen Gutes ist durch den es aneignenden persönlichen Glauben. So ist die Kirche eine große Heils- und Wunder- und Gnadenanstalt, in der die Wahrheiten fertig sind, in der die Heils- und Lebenskräfte bereit liegen, und wo alles nur auf die Aneignung des sozusagen objektiv verkörperten Gnadenschatzes eingerichtet ist, völlig unabhängig von der subjektiven Leistung oder von der subjektiven Nichtleistung. Das hängt aufs engste zusammen mit einem großen christlichen Grundgedanken. Der Gnadengedanke, der Gedanke des Heils allein aus Gnade, des geschenkten Gutes, der Unabhängigkeit des Heiles von subjektivem Laufen und Machen und Rennen, die Gegebenheit des Heilsschatzes, kurz der ganze Gnadencharakter, hängt daran.

Weiter hängt damit eine andere wichtige Eigenschaft der Kirche zusammen. Nur unter dieser Bedingung der Unabhängig-

keit von dem Maß der subjektiven persönlichen Leistung im einzelnen Fall sind überhaupt Volkskirchen möglich. In der Volkskirche, in der Massenkirche, hat man mit einer unendlich variierenden Intensität der sittlichen Leistung zu tun, man hat sich tausend Dingen anzubequemen. Machte man die Zugehörigkeit abhängig von der sittlichen Leistung der Verbundenen, dann würde man die Kirche unmöglich machen. Nur dann, wenn die Heilsgüter völlig unabhängig ausgeteilt werden über Millionen, nur dann sind Massenkirchen möglich. Daher die Heilsanstalten der Kirche, die Kindertaufe z. B., womit grundlegend gesagt ist, daß die Heilsgüter völlig unabhängig sind von der subjektiven Leistung. Denn unabhängig davon wird allen Gliedern der Kirche das von der Kirche verwaltete Heil durch die Taufe zugeführt. Dies ist alles eine Notwendigkeit, die mit der Kirche als Volkskirche zusammenhängt, ist das Schiboleth der Volkskirche.

Demgegenüber steht nun aber von Anfang an das, was ich den Sektentypus nennen möchte, etwas was auch aus wesentlichen christlichen Grundgedanken entspringt, eine Vereinigung im religiösen Leben auf Grund wirklicher Christlichkeit, auf Grund wirklicher Wiedergeburt, auf Grund wirklicher Erneuerung des Menschen. Und da eine solche nur erkennbar ist an dem ganzen Gehaben des Menschen, an dem Leben, an der praktischen Leistung, so wird die Zusammengehörigkeit der Christen abhängig sein von dem Nachweis, von der Ueberzeugung ihrer wirklichen Erneuerung, ihrer Wiedergeburt. Wir bekommen da etwas, was nicht Anstalt, nicht Stiftung ist, in der die Heilsgüter bereit liegen; wir haben vielmehr die Vereinskirche vor uns, wo die Vereinsglieder sich sammeln auf Grund wirklicher Christlichkeit und nur solche in ihren eigenen engeren Kreis aufnehmen, von deren wirklicher Christlichkeit sie überzeugt sind. Daher das Schiboleth der Vereinskirche, daß nicht die objektiv vorhandenen und ausgeteilten Heilsgüter in Sakrament und Predigt das Wesen der Sache sind, sondern daß immer erst noch hinzukommen muß das Wirken des heiligen Geistes, daß nicht das bloße Genießen des Leibes und Blutes Christi wirksam ist, daß das bloße Erleiden der Wassertaufe nichts wirkt, sondern daß das wirklich Erneuernde die tatsächliche Wirksamkeit und Lebendigkeit des Geistes ist. Daher die Verwerfung der Kindertaufe. Das ist die deutlichste Leugnung der Volkskirche, das deutlichste Kennzeichen der Vereinskirche als einer Zusammenscharung selbständiger, bewuß-

ter Christen. Sie ist nicht eine Massengemeinschaft mit objektiv gegebenen Heilsgütern, bei denen es im einzelnen Falle gleich ist, wieweit sie subjektiv angeeignet werden oder nicht.

Beides ging immer neben einander her. Auch auf dem Gebiete der Reformation ist neben dem großen kirchlichen Grundgedanken der Reformatoren die Sekte hergegangen in der täuferischen Gestalt, zum Teil Männer von wahrhaft rührender, tüchtiger, braver christlicher Gesinnung, die um ihres Glaubens willen gelitten haben. Sie bildeten keine Volkskirche, sondern eine eng geschlossene Gemeinschaft, in der sie praktisch die christliche Moral, wie sie sie verstanden, mit weitgehender Gütergemeinschaft, Verweigerung des Eides usw. pflegten. Dazu gehörten aber weiter noch viele andere wie Sebastian Franck, Schwenkfeld u. a. Der Pietismus ist auch nichts anderes als eine solche Bewegung gegen die Kirche der großen Masse des Volkes, gegen die Anstaltskirche. Er ist das Bekenntnis zur Vereinskirche, d. h. zur Vereinigung jedenfalls im engeren Sinne und engeren Kreise der wahrhaft Wiedergeborenen, weshalb der Pietismus überall die Wirkungslosigkeit der bloßen Predigt betont und dem Sakrament eine Wirkung nur dann einräumt, wenn der Empfänger bereit ist, in wahrhaft innerer Erhebung es zu genießen, wenn es also nicht bloß objektiv genossen wird. Aus diesen Strömungen, die die Christenheit immer begleitet haben: der Behauptung der Nicht-Objektivität der Heilsgüter und dem Wertlegen auf den persönlichen Glauben, auf die Echtheit, die Innerlichkeit, die Wärme der religiösen Empfindung — aus diesen Gedanken heraus haben wir einen großen Teil unseres heutigen religiösen Individualismus und Subjektivismus zu verstehen. Denn sowie dieser aus den engen Sektenkreisen und aus dem Gemeinschaftsleben pietistischer Zirkel herausgeht, dann wird er überhaupt der reine Individualismus. Einem solchen radikalen Individualismus ist die Kirche als Massenkirche lediglich die Durchschnittsanstalt, wo alles fertig und fest ist und unabhängig vom Wechsel subjektiver, persönlicher Ueberzeugung, aber darum auch wirkungslos, äußerlich und amtlich, lediglich eine Fiktion, die nicht zerstört werden darf; denn sonst würden die Leute sich die christlichen Anforderungen überhaupt nicht gefallen lassen.

Solche historische Kräfte, die, wie gesagt, im innersten Wesen des Christentums begründet sind, die die andere Seite neben dem Kirchengedanken darstellen, Erscheinungen, in denen oft das Beste und Wertvollste des heutigen Christentums zu finden ist, stecken in

dem von uns beklagten Individualismus. Wenn dann noch etwas Abneigung der empfindlichen Gemütsart unserer Zeit gegen die enge und steife dogmatische Form des kirchlichen Wesens und die apologetischen Künste der Theologie dazu kommt, dann pflegt man sich in das Reich des Mystischen zurückzuziehen, wie es auch manchem von uns, wenn wir ehrlich sein wollen, sympathisch ist. Ich wenigstens kann nicht leugnen, es hat dies auch für mich immer etwas Verführerisches; es steckt darin irgend ein Moment des Wahren und Lebendigen.

Eine ganz andere Quelle des religiösen Individualismus der Gegenwart liegt nun aber weiterhin auf dem intellektuellen Gebiet, in der großen und allgemeinen Tatsache, über die ich kein Wort zu verlieren brauche, daß die dogmatische Gedankenwelt der Kirche, wie sie sich geformt hat in dem Jahrtausend seit Beginn der Kirche, sich in einem heftigen inneren Gegensatz gegen fast alle Grundbegriffe des modernen Denkens befindet. Das ist eine Tatsache, die nicht zu bestreiten ist, die jedermann kennt, wenn sie auch nicht überall anerkannt wird, und unser ganzes Leben erfüllt. Das bringt naturgemäß ein gewisses Mißtrauen gegen die kirchliche Predigt mit sich. Und wenn nun noch dazu kommt, daß die Theologie im wesentlichen sich auf das bessere Teil der Tapferkeit, nämlich die Vorsicht, verlegt und Konfliktsfälle und Schwierigkeiten vermeidet und überall nur ein Isolierstühlchen sucht, auf dem man sitzen kann; wenn man die Theologie aufatmen sieht, so oft sie nachgewiesen bekommt, daß es doch noch gehe, sobald man da etwas weg tue und dort etwas zulege: dann steigert sich das Mißtrauen zur Abneigung. Wir wollen offen reden, das ist der Eindruck, den die Theologie auf unzählige Menschen hervorbringt und der sie ihnen schlechterdings ungenießbar macht. Dazu besteht das Mißtrauen, daß jeder Theologe ein verkappter kunstvoller oder kunstloser Apologet ist, der immer um ein paar Millimeter mehr oder weniger handelt, die er ab- und zugeben kann. Ist er liberal, so läßt er viel nach, ist er konservativ, so läßt er wenig nach, aber es zielt immer darauf hinaus. Das ergibt lediglich eine Atmosphäre des Mißtrauens. Die wirklich großen Gegensätze bringt man selten — übrigens auch aus guten Gründen, man will die Leute nicht aufregen, nicht unsicher machen und in die Schwierigkeiten hineinjagen — zur Aussprache, man bleibt bei Halbheiten und Vermittlungen. Und dadurch ergibt sich das Gefühl: mit dem theologischen und kirchlichen Christen-

tum steht es bedenklich; es ist in vieler Hinsicht ganz schön und gut, aber man weiß nicht, was man damit machen soll. Im Grunde bietet es den Leuten fertige Wahrheiten, die frühere Jahrhunderte geschaffen haben, und dann modernisiert es sie offen oder verstohlen. In Wahrheit ist aber eine tiefe geistige Gärung vorhanden. Man weiß nicht, was kommen wird; man fühlt, daß das religiöse Denken der Menschen eine gründliche Wandlung erfahren wird und daß es so nicht bleiben kann. Unter diesen Umständen hat man das Gefühl einer peinlichen Unsicherheit; namentlich der Laie hat das Gefühl, daß er von dem Theologen leicht ein wenig, ich will einmal sagen, wie von den päpstlichen Theologen im Fall der Borromäus-Enzyklika direkt zugegeben wurde, etwas über den Löffel balbiert wird. In Wahrheit ist die Stimmung die: wir stehen alle im Suchen, wir haben wenig fertigen Besitz; natürlich haben wir die Substrate für den künftigen Besitz, aber einen wirklich fertigen Besitz haben wir nicht. Wir sind allseitig Suchende. Dann ist aber kein großer Unterschied zwischen der Lage des wissenschaftlich und des religiös suchenden Menschen. Dann tritt die Forderung einer Anerkennung der Unfertigkeit unseres Wissens prinzipiell auch auf religiösem Gebiete auf, die Forderung der Autonomie des Denkens, die auf allen Gebieten, auch auf den Gebieten der Moral und der Religion, beansprucht wird. Da heißt es dann: es muß jeder sich in Gottes Namen seinen Weg nach bestem Wissen und Gewissen selber suchen, und jeder Suchende ist ein Eigener. Und so überträgt sich die Stimmung, die für die Wissenschaft selbstverständlich ist, daß jeder nur durch sein eigenes Suchen sich vorwärts helfen kann, auch auf die Religion. So sind unzählige Menschen überzeugt, auch auf religiösem Gebiet habe jeder seine Gedanken sich selbst zurecht zu legen, so gut er kann. Und wenn er das tut, denkt er natürlich sehr unkirchlich, hat wenig Geduld für die Predigten, die anders sind als die Gedanken, die er sich zurecht gelegt hat, und die wenig Verständnis verraten für die neuen Dinge unseres Geisteslebens. Dann geht er lieber abseits. Er mag sich nicht schelten lassen, wo er sich doch im Recht fühlt. Er liest dies und jenes und denkt: unser Herrgott wird ein Einsehen haben, in solchen Zeiten kann man nicht zu sicheren Ueberzeugungen kommen; der wird es nicht so scharf nehmen wie die Pfarrer und unser Kirchregiment; da folge ich meinem Kopf, das Suchen der Wahrheit wird mich retten, sei es auch nur »wie durchs Feuer«.

Dazu kommt noch ein Drittes: die Zerstörung, die Auflösung des Gemeinsamkeitsgedankens in unserer ganzen politischen und sozialen Welt überhaupt, des Gemeinsamkeitsgedankens im alten Sinne, daß es sich um fertige, vorverordnete, göttliche Stiftungen handelt. In der Zeit, wo die Kirche den Staat und alles beherrschte, hat man geglaubt, auch der Staat sei von Gott gestiftet, und, was da sei an Obrigkeit, an Königen usw., sei von Gott eingesetzt. Alles sei objektive Bindung, alles sei Stiftung, und das einzelne Individuum gliedere sich lediglich ein; es habe sich unter- und einzuordnen in die gegebenen Ordnungen; es gehe hervor aus diesen Stiftungen und Anstalten. Sie wissen, demgegenüber hat das 18. Jahrhundert die gründliche, fundamentale Umwandlung alles politischen und sozialen Denkens gebracht, die Zerstörung der vor den Individuen geordneten, angeblich göttlichen Stiftungen und Bindungen. Alle Gemeinschaft geht für das moderne Empfinden hervor aus der Arbeit und dem bewußten Willen der Individuen. Man pflegt dies das Naturrecht zu nennen, und das Naturrecht ist bis zum heutigen Tage nicht ausgestorben. Alle Gemeinschaft ist demgemäß zu verstehen nach Analogie des Vereins, wo sich die Leute vereinigen zur Verfolgung gemeinsamer Zwecke, wo sie sich die Ordnungen, denen sie sich unterwerfen, freiwillig geben, weil eben eine Ordnung nötig ist. Hierin haben Sie den Charakterzug des modernen politischen und sozialen Denkens vor sich. Der Liberalismus ist ja nichts anderes als die Grundidee der Neukonstruktion aller politischen und sozialen Kräfte von der freiwilligen Vereinigung der Individuen her, die zu irgend einem bestimmten Zweck sich sammeln und dann so verständig sein müssen, sich selbstgewählten Ordnungen und Vorständen unterzuordnen; sonst gibt es eben Unordnung. Von da aus kann er dann ein ziemlich konservatives Gesicht gewinnen. Aber der leitende Grundgedanke ist das freiwillige Zusammentreten der Individuen. Von diesem Standpunkt aus werden die Kirchen als Anstalten nicht mehr verstanden, sie werden betrachtet als Kultvereine; der Staat ist eine Genossenschaft, ist ein Verein, alles und jedes ist im letzten Grund ein Verein. Davon ging seinerzeit die Kritik an den überlieferten sozialen und politischen Gestaltungen aus, davon ging auch die Neukonstruktion aus. Denn unser ganzes politisches und soziales Gebäude ist aufgebaut auf der Wahl, auf der Beteiligung der Individuen. Das Wahlrecht soll sein ein allgemeines, ein gleiches, ein geheimes, um nicht beein-

flußt zu sein; alle sollen im gleichen Maße beteiligt sein an der Konstitution des Gemeinschaftskörpers. Alle Gemeinsamkeit ist bewußt hervorgebrachter Kollektivwille. Wo Sie diese Ueberzeugung instinktiv durch die Menschenmassen hindurch verbreitet finden, da müssen Sie sich klar sein, daß Sie darin das direkte Gegenteil eines kirchlichen Gedankens vor sich haben. Es besteht vielmehr eine Wahlverwandtschaft mit der unkirchlichen Sekte, die noch mehr ist als Wahlverwandtschaft; denn zum Emporkommen jenes liberal-politischen Gedankens hat die dem Sektengedanken sich nähernde innere Entwicklung des Calvinismus erheblich beigetragen. Jedenfalls steht die Sache so, daß Freiheit, Gleichheit, Menschenrechte und Gewissensfreiheit, d. h. die vollkommene Freiheit, sich zu religiösen Gemeinschaften zusammenzutun, als Grundforderung des ganzen modernen liberalen und demokratischen Denkens zu betrachten ist. Das geht hinein bis in die sozialdemokratische Bewegung, die im Grunde auch individualistisch denkt und nur zugunsten der einzelnen Individuen die Einzelnen stark einschränkt, um durch die dem Einzelnen von der Gesamtheit zuzuteilende Quote ihm einen höheren Anteil an den Gütern des Lebens zu bieten. So begreifen Sie, daß überall unmittelbar mit dem liberalen, demokratischen Denken, unmittelbar mit dieser ganzen modernen Atmosphäre, die Folgerung verbunden ist: auch die Kirche, die religiöse Gemeinschaft kann nichts anderes sein als ein frei sich bildender Verein. Davon ist dann die Konsequenz die, daß alle, die bei der Kirche nicht mittun wollen, nicht mitzutun brauchen, und daß nur die zusammengehören können, die wirklich übereinstimmen, so daß der Zerfall der Kirche in einzelne Konventikel und die Bildung einer großen kirchenlosen Masse die naturnotwendige Folge dieser Grundanschauungen wäre. Das sind keine weltfernen Theorien, sondern allgemein herrschende Maßstäbe und Voraussetzungen, die unser ganzes soziales und politisches und unser geistiges Leben durchdringen, und die auch auf das kirchliche hereindringen.

Nun brauche ich Ihnen ja kaum die Folgen zu zeigen, die alles das hat und an denen die Tragweite und die Bedeutung der Sache sehr deutlich wird. Hierin ist begründet, neben anderen auch vorhandenen Gründen, die ganz ungeheuere Entwicklung des Sekten- und Gemeinschaftswesens in der Gegenwart. Das ist ein Ding, dem man nicht sehr gerne in die Augen sieht. Aber es ist gar keine Frage, daß — neben der Abneigung gegen dog-

matische und ethische Mängel der Landeskirchen — vor allem das individualistische Bedürfnis, das Selber-Mittun und Selber-Bestimmenwollen, der Zusammenschluß der eigentlich Wiedergeborenen, der eigentlichen Christen, es ist, was dieser Sekten- und Gemeinschaftsbewegung ihre Kraft und ihre Antriebe gibt. Diese Gemeinschaften sind den Landeskirchen sehr gefährlich, indem sie ihnen die besten Leute wegnehmen und gerade in die kirchlich-gesinnten Gemeinden eindringen, während sie in den unkirchlichen etwas weniger günstigen Boden finden.

In diesen Tatsachen, die ich geschildert habe, wurzelt eine weitere allgemeine Erscheinung, die Forderung der Trennung von Staat und Kirche, von Kirche und Schule. Denn es ist das von dieser Grundanschauung aus eine selbstverständliche Forderung. Wie sollte etwas, das auf freiwilliger Vereinigung der in gemeinsamer Ueberzeugung sich Treffenden begründet ist, zugleich auch eine Staatsangelegenheit sein können? Der Staat kann in dem allgemeinen staatlichen Interesse der Wohlfahrt und des Rechts die Menschen in große Zwangsvereinigungen hineinbringen; aber in so zarten, gewissensmäßigen Dingen, wie die persönliche Religion es ist, kann er sie nicht zusammenzwingen, sondern hier muß er jedem erlauben, seine Meinung aus eigener Initiative zu bilden. Und wenn das der Fall ist, wenn er weder jemand zur Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft zwingen, noch die Gestaltung einer religiösen Vereinigung beeinflussen kann, ist die notwendige Folge die Trennung der Kirche vom Staat. Eine daran sich unmittelbar weiter anschließende Folgerung ist dann aber die Trennung der Kirche von der Schule. Denn die Darbietung eines kirchlichen Religionsunterrichts in der Schule, gestützt durch die Garantien, die der Staat gewährt, ist doch auch ein gewisser indirekter Zwang, macht Dinge, die nur im Kreise freien Zusammenschlusses und freier Vereinigung ihr Recht haben, zu allgemeinen, öffentlichen Angelegenheiten, die man zwangsweise allen Kindern in der Schule zuführt. Da hilft es schließlich auch nichts, daß man die erklärten Dissidenten herausläßt, womit schon das Prinzip durchbrochen ist, sondern hier kann nur reiner Tisch gemacht werden, indem man sagt: in diese dem freien Gemeinschaftsleben übergebenen Dinge hat der Staat nichts hineinzureden, diese Gemeinschaften aber auch dem Staate nicht, und folglich müssen sie aus der Schule. Das sind Konsequenzen, die überall hervortreten, und ich zweifle nicht, daß wir in diesen Dingen

auch in Deutschland noch großen Kämpfen entgegengehen werden.

Weiter eine harmlosere Sache: die Vereinsbildung. Wir verstehen heute kaum mehr, daß in den 30er, 40er und 50er Jahren des letzten Jahrhunderts, als die Vorstufen für den Verein für Innere Mission zutage traten, hervorragende Kirchenmänner wie der Hannoveraner Petri die innere Mission für ein Werk des Satans erklärt haben. Was heute uns einen gewissen Trost gewährt, weil es einen neuen Zugang zur Bevölkerung uns geöffnet hat, war ihnen ein Werk des Satans, weil es das depositum fidei einschränkt und das revolutionäre Prinzip in sich enthält: freie Vereinsbildung und außeramtliche Mission kraft des frei verkündeten Wortes. Wenn man Vereine bilden darf, in denen die Seelen erst geweckt werden sollen, so schien das die Revolution in Person. So hat man denn die Innere Mission und andere religiöse Vereine lange Zeit mißtrauisch betrachtet. Heute haben die Kirchenregimente sich mit ihnen abgefunden, ja können sie gar nicht mehr entbehren. Ihr Gegensatz gegen den Begriff der Kirche ist darum doch unverkennbar. Sie sind die Konkurrenten der Kirche, wenn auch unentbehrliche. Denken Sie an den Evangelischen Bund, an den Gustav-Adolf-Verein, an allerhand Aehnliches. Sie bekommen die Leute außerhalb der Kirche verhältnismäßig leicht in ihren Kreis, zumal wenn sie ihre Versammlungen noch mit einem Vergnügen ausstatten. Aber Sie dürfen sich nicht verhehlen, welch schwere Konkurrenz das ist für den eigentlichen kirchlichen Gedanken. Das ist auch ein individualistischer Gedanke, und die Leute gewöhnen sich, nicht mehr zu unterscheiden zwischen religiösen Versammlungen, zwischen Versammlungen des Evangelischen Bundes zum Beispiel, und der Kirche. Sie sagen: da singt man »Ein' feste Burg ist unser Gott«, und dort singt man »Ein' feste Burg ist unser Gott«. Die Leute werden sich daran gewöhnen, werden an religiösen Lebensmächten festgehalten, aber kirchlicher werden sie in den seltensten Fällen dadurch, oft vielmehr unkirchlicher.

Weiter. Denken Sie an die vielfach umlaufende Meinung: Religion ist Privatsache. Das ist nicht nur eine sozialdemokratische Lehre, das ist, wenn sie wollen, die Konvention, auf der unsere Gesellschaft aufgebaut ist. Kein Mensch fragt den andern nach seiner Religion und Konfession; das gibt nur eine unangenehme Unterhaltung; es ist eine Unhöflichkeit, wenn man zudringlich wird und die Leute fragt, wie sie darüber denken. Es versteht

sich vollkommen von selbst, daß die Religion, wie das Heiligtum des einzelnen, so auch das Geheimnis des einzelnen sei. Es gilt in der guten Gesellschaft als Unanständigkeit, wenn man jemand wegen seiner kirchlichen, seiner religiösen oder irreligiösen, etwa seiner monistischen, Anschauung wegen anders behandelt als die anderen. Im allgemeinen achtet und ehrt man die gegenseitige Ueberzeugung, wenn sie auch der eigenen diametral entgegensteht. Es ist das eine ganz gute und lobenswerte Gesinnung; wir würden doch auch wenig profitieren, wenn wir uns die Köpfe heiß über diese Dinge reden wollten. Aber diese Tatsache ist schon die Proklamation eines außerordentlich weitgehenden religiösen Individualismus, und dieses Verfahren würden die alten Kontroversprediger des 16. Jahrhunderts als bösen Indifferentismus beinahe epikureischer Art bezeichnet haben. Dieses Verhalten der privaten Gesellschaft ist aber auch die Regel des öffentlichen Hier scheidet außer bei den Extremen die Diskussion religiöser Dinge aus, und auf diesem Gebiete ist Unwissenheit keine Schande. Unsere großen politischen Parteien haben aus diesem Grunde für das religiöse Leben kein Verständnis. Sie sagen: das ist Privatsache, und sie meinen es dabei nicht bös und nicht schlecht. Aber sie steigern damit auch die Empfindung, daß es sich hier nicht um Dinge von öffentlichem Interesse handelt.

Alles in allem: Das ist die Sachlage, die wir heute vor uns haben.

Was macht man demgegenüber? Ganz falsch und verkehrt kann das nicht alles sein. Außerdem tragen wir etwas von diesen Ideen, von diesen Meinungen, diesen Selbstverständlichkeiten in uns selbst, und es bleibt nichts anderes übrig, als einen sehr weitgehenden Einfluß diesem modernen Individualismus und Subjektivismus einzuräumen. Wir sind in Wahrheit darin schon ziemlich weit gegangen, wir tun es nur nicht prinzipiell. Aber gerade das ist die Hauptsache: man müßte es prinzipell und mit gutem, ehrlichem Gewissen tun. Denn das, was der Theologe zuerst braucht, ist ein gutes und ehrliches Gewissen. Das wird ihm so außerordentlich schwer gemacht. Man müßte prinzipiell jedem einzelnen Theologen zubilligen, daß er in seiner persönlichen Entwicklung einen eigenen Weg gehen darf, daß, wenn er wirklich die Absicht hat, christliches Leben zu verkünden, er sich dogmatisch und ethisch zu einer eigenen Persönlichkeit ausbilden darf. Daß das übermäßig

viele tun werden, davor brauchen wir nicht Angst zu haben: auch bei den Theologen sind die von Persönlichkeit strotzenden Naturen nicht diejenigen, die die Ueberzahl sind. Aber man müßte die Leute dazu erziehen, müßte es ihnen gestatten, müßte ihnen manches durch die Finger sehen und sagen: in Gottes Namen, das ist einer, der auf eigene Gefahr hineindringt in das Reich der großen und heiligen Geheimnisse, und der sich vor der Gemeinde und dem Kirchenregiment nicht geniert. Dazu gehört allerdings, daß er sich auch nicht zu genieren braucht, auch nicht vor der Gemeinde, der er in voller Ehrlichkeit sagen darf: ich biete euch das Evangelium so, wie ich es verstehe und es tun kann. Man kann und muß den studierenden jungen Theologen sagen: »Was ihr jetzt lernt, das sind die Grundlagen. Erst kommt das Handwerk; man kann nicht von vornherein zu einem individuellen Schuster oder Schneider ausgebildet werden. Daher kommt zuerst das Handwerk. Aber nachher, wenn Sie es können, sollen Sie individuelle Arbeit machen. Sie sollen alles, was sie lernen, nur als Grundlage ansehen. Sie sollen die eigene religiöse Gesamtpersönlichkeit im vollen Umfang ethischer, politischer und sozialer Betätigung nach eigenem innerem Lebenstrieb so ausbilden, daß die volle Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit da ist.« Darum muß immer wieder gekämpft werden. Unter solchen Umständen ist es dann aber unmöglich, zu erwarten, daß auf diesem Wege eine gemeinsame Schablone, eine gemeinsame Bindung an dogmatische Lehren, entstehen könne. Auf die gleichartige Dogmatik, ob orthodox oder liberal, muß überhaupt verzichtet werden. Man muß den Leuten Freiheit lassen, eigene Menschen zu werden, muß sie nach rechts oder links gehen lassen und darf die akademische Dogmatik nur als Bildungsstoff betrachten, an dem die jungen Leute denken lernen. Sie verstehen mich wohl. Das ist kein unbedingter Subjektivismus. Denn das »eigene« schließt das Sichhineinarbeiten in die göttlichen Lebenstiefen nicht aus. Aber wir erreichen damit, daß wir die volle Ehrlichkeit bekommen, daß wir Zutrauen, vor allem auch zu uns selber gewinnen. Daran fehlt es manchen Theologen, und das hängt daran, weil sie nicht mit voller Freiheit und Energie zu eigenartigen Predigerpersönlichkeiten sich entwickeln können.

Was dem einzelnen Prediger so zuzubilligen ist, das ist nun aber vor allem auch der einzelnen Gemeinde zuzubilligen. Man braucht hier nicht oder brauchte wenigstens nicht Angst zu haben vor

allzu weitgehender Benutzung dieser Freiheit. Wenn die Gemeinden das Interesse hätten, einen örtlichen Sondercharakter zu entwickeln, ein Interesse hätten an einer besonderen, ihnen eigenen liturgischen Ausgestaltung, wenn sie nicht untergingen in den tausend kleinen Rivalitäten des Alltags und den Intriguen der Pfarrwahlen, sondern in Wahrheit und innerlich das Recht und die Kraft hätten, eine individuelle Stellung innerhalb der Landeskirche einzunehmen, so wäre das lediglich ein Segen. Es ist nicht einzusehen, was es schaden könnte, wenn eine Gemeinde den Wunsch hätte, z. B. eine besondere liturgische Eigenart zu haben. Heute merkt sie, wenn ein Pfarrer eine andere Agende in Gebrauch nimmt, das nicht einmal; da muß erst jemand kommen, der ihr sagt: »Das ist nicht die rechte!« Also eine möglichst weitgehende Autonomie der Gemeinde, die innere Lebendigkeit voraussetzt. Daran fehlt es aber. Die Gemeinden sollten individuell behandelt werden, so daß sie empfinden würden, daß sie innerhalb der Landeskirche zu einer besonderen Entwicklung berechtigt und verpflichtet sind.

Dann kommt weiter dazu, wie wir in Predigt und Unterricht unsere Zuhörer zu behandeln pflegen. Da ist die große Frage: Bieten wir ihnen nur fertige Wahrheiten dar, so gefärbt oder so gefärbt? Wollen wir sie nur belehren und hineinziehen in normative Ueberzeugungen? Oder stehen wir ihnen gegenüber als gemeinsam mit ihnen Suchende da? Ist der Gottesdienst, den wir mit ihnen pflegen, eine Darreichung aus einer bloß bald mehr rechts, bald mehr links verstandenen, aber objektiv fertigen und gültigen Wahrheit? Oder muß eingestanden werden, daß jedenfalls in der Lage der Dinge, wie sie heute ist, wir alle über ein gewisses gemeinsames Grundgut hinaus selber Suchende sind, daß infolgedessen sogar der Gottesdienst und die Predigt nicht nur ein Empfangen der Wahrheit, sondern ein gemeinsames Suchen der Wahrheit ist? Und daß wir das nun auch übertragen auf den Unterricht, natürlich nicht bei den kleinsten Kindern, das versteht sich von selbst. Der Unterricht an den Mittelschulen kann nicht einfache Erziehung zur Bejahung fertiger Wahrheit sein. Die jungen Leute werden von der Umgebung mit Skepsis und Kritik von allen Seiten her erfüllt und lernen in dem profanen Hauptunterricht Grundsätze ernsten wissenschaftlichen Beweises. Sie haben empfänglichen Sinn, aber stecken voll von Kritik, und zwar auch von berechtigter Kritik. Sie vergleichen den Unter-

richt in den verschiedenen Fächern und fühlen die besondere Art und Schwachheit des Religionsunterrichts. Muß man da die Sache nicht auch so anpacken, daß man die Leute von vornherein erzieht zu gemeinsamem Suchen? Natürlich muß man ausgehen von gewissen Grundanschauungen, man kann nicht alles auflösen in Skepsis. Aber man muß die Leute von vornherein in ihrem Empfinden und Denken so anleiten, daß sie wissen: unser heutiges Religionsleben ist in vieler Hinsicht ein suchendes und nicht fertiges. Kultus und Gottesdienst bieten nicht fertigen Besitz, sondern sind gemeinsame Erwerbung eines religiösen Besitzes, wobei die Gemeinde zurückwirkt auf den Pfarrer und der Pfarrer auf die Gemeinde, und beide miteinander womöglich vorwärts kommen sollen, und beide sich nicht zu schämen brauchen, daß sie in unverblümtester Weise sich eingestehen: nicht daß ich es schon ergriffen hätte, ich jage ihm aber nach. Ich kann nicht sehen, welchen Schaden das mit sich brächte, sondern glaube, daß wir in Wahrheit nur gewinnen würden.

Und schließlich die letzte Folge: Wir müssen uns entschließen, den Menschen, die nicht christlich oder nur sehr schwach christlich empfinden, also den Konfessionslosen, gegenüber das Recht der Konfessionslosigkeit einzuräumen; wir dürfen nicht der offene oder verkappte Missionar sein. Das ist eine außerordentlich wichtige Sache. Meines Erachtens müssen wir einen Konfessionslosen, mag er gute oder schlechte Gründe dafür haben, in Ruhe lassen. Wir müssen dazu kommen zu sagen: »Ich und mein Haus wollen dem Herrn dienen; ich achte aber auch dich, du kannst ein guter und tüchtiger Mensch sein, wir wollen uns gegenseitig nicht als Missionsobjekte behandeln.« Dieser Fiktion, als müßten wir uns gegenseitig bekehren, müssen wir uns entschlagen. Ich will darauf hinweisen, wie die Amerikaner das mit Leichtigkeit fertig bringen. Die subjektive Ehrlichkeit, die Güte — relativ genommen — und die Begründetheit seiner Ueberzeugungen ist beim andern immer zunächst vorauszusetzen und, erst wenn es sich um ernste Auseinandersetzungen handelt, ist die Kontroverse mit Gründen zu führen. Wir werden, wenn wir es selbst auch nicht wollen, gezwungen werden, auf eine solche Haltung einzugehen, und es wird für die Kirche eine Aufgabe werden, den Ton der Predigt nicht immer auf die Alleinberechtigung der christlichen Ideenwelt zu stimmen. Die Leute haben das volle Recht, sich ihre religiöse Anschauung selbst zu bilden, und sind weder

so zu behandeln, als seien sie alle Christen oder als seien sie wenigstens lauter Missionsobjekte, die in allererster Linie bekehrt werden müssen. Wir betrachten natürlich unseren religiösen Besitz und unsere Gemeindefeier als das Höchste, was man religiös erreichen kann, und hoffen, daß von ihnen werbende und anziehende Kraft ausgeht. Aber wir dürfen daneben nicht die davon unabhängige Religiosität verkennen und uns nicht aufdrängen wollen. Die missionarische Tätigkeit ist nicht Sache des Gottesdienstes und des Unterrichts, sondern bestimmter einzelner dazu Befähigter und Getriebener oder auch bestimmter kirchlicher Sondereinrichtungen. Das Ganze darf aber nicht selber vor allem auf den Ton der Ausschließlichkeit gestimmt sein. Wir müssen uns auf die unabänderliche Tatsache einrichten, daß die bewußte Christenheit nicht zusammenfällt mit der Masse des Volkes, und daß es engere christliche Kreise gibt, die im übrigen es nicht als ihre erste Aufgabe ansehen, andere zu bekehren, sondern erst vor der eigenen Tür zu kehren. Wenn wir das tun, so handeln wir wieder im Sinne eines religiösen Individualismus, den wir nicht mehr beseitigen können und wollen, weil er etwas Wahres in sich trägt.

Nun stellen solche Verhältnisse freilich außerordentliche Anforderungen an das Kirchenregiment. Das darf man nicht verkennen. Schleiermacher hebt hervor, daß die Kirchenregimente — zu denen er übrigens neben dem eigentlichen Kirchenregiment auch die theologischen Gelehrten rechnet, weil sie einigen Einfluß auf die Kirche besäßen! — die Aufgabe hätten, mit größter Umsicht und Ruhe die sich ergebenden Schwierigkeiten zu regulieren und die einzelnen zu Konzessionen zu bewegen; das Kirchenregiment sei sozusagen die ausgleichende Kraft, die im allgemeinen froh sein muß, wenn die individuellen Kräfte, Persönlichkeiten und Gemeinden, sich rühren, und die sich darauf beschränken muß, eventuelle Schwierigkeiten auszugleichen, und zu diesem Zweck einer sehr weitausgreifenden Bildung und Kenntnis, aber auch sehr großer Lebens- und Menschenkenntnis bedürfe. Das bedeutet für die Männer des Kirchenregiments nicht bloß hohe geistige und ethische Anforderungen an diese Persönlichkeiten, sondern auch unaufhörliche Schwierigkeiten und Kämpfe. Aber solche Kämpfe werden ihm immer weniger erspart werden. So wie ich die Lage verstehe, steht es so, daß wir unter allen Umständen vor den größten religiösen Zukunftskämpfen stehen. Wenn der Protestantismus und

seine Kirchenregimenter es hierbei nicht fertig bringt, daß seine Glieder sich in ihren verschiedenen individuellen Bildungen nebeneinander vertragen, dann geht er rettungslos der Sektenbildung, der Atomisierung entgegen, geradeso wie der Katholizismus rettungslos der Verknöcherung anheimfällt. Dann werden sich nach und nach immer mehr Teile von der offiziellen Kirche lostrennen, und dann stehen wir, ich kann nichts anderes kommen sehen, vor der langsamen Auflösung nicht des Christentums, aber der Kirche. Was dann kommt, weiß man nicht. Man kann sich ja darein ergeben und denken: unser Herrgott wird es schon gut machen. Aber es ist nicht notwendig, daß wir leichtsinnig etwas an den Instrumenten verderben, die doch helfen können, daß wir die großen religiösen Lebenskräfte uns und unserm Volke, das wir lieb haben, erhalten. Hier aber liegt eine ungeheure Verantwortung und eine hohe Aufgabe für die Kirchenleiter, die heute bedeutende Persönlichkeiten nötiger haben als je, die aber auch verständnisvoll unterstützt werden müssen, wo sie selber verständig sind.

Zum Schlusse möchte ich noch hervorheben, daß ein derartiger Individualismus selbstverständlich auch seine Grenzen hat. Denn das ist nun die Kehrseite der Sache. Man kann so weit gehen, wie man es überhaupt verantworten kann, mit der Autonomie der einzelnen Predigerpersönlichkeit und der einzelnen Gemeinde in der Achtung anderer Ansichten. Soll aber überhaupt eine Gemeinschaft bestehen bleiben, so dürfen die Bäume des Individualismus nicht in den Himmel wachsen. Das ist etwas, was wir uns schlechterdings klar machen müssen: es ist in jeder Hinsicht notwendig, der Gemeinschaft Konzessionen zu machen. Und das werden wir nur dann tun, wenn wir die Gemeinschaft nicht als etwas empfinden, was erst hinterher zur Sache noch hinzukommt und bloß ein Produkt der Individuen ist. Wir müssen die Kirche als Gemeinschaft des Geistes Christi auffassen, den wir zwar nicht verstehen als fertiges Depositum von Dogmen und Kultregeln, aber als etwas, was von Christus ausstrahlt, als eine ungeheure Macht, die der gemeinsame Lebensgeist ist, aus dem wir alle unsere Kraft nehmen, so daß wir diese Gemeinschaft nicht durch unser Tun und Wollen zusammensetzen, sondern als die dem einzelnen Individuum übergeordnete Gemeinschaft des Geistes Christi empfinden. Es ist das corpus mysticum Christi, das man empfinden muß als jedem einzelnen Individuum

vor- und übergeordnet. Wenn wir unser Empfinden und Denken in dieser Selbstverständlichkeit formen und schulen, dann werden wir es auch als selbstverständlich ansehen, daß die Landeskirche sich als Ausdruck des corpus mysticum Christi empfinden muß. Und wenn wir das tun, wird es uns möglich werden, die unerträglichen Konsequenzen eines radikalen Individualismus zu beschneiden. Wir müssen es uns dabei freilich eingestehen, daß es hierfür positive, fest ausmachbare Grenzen nicht gibt. Wenn man uns einwirft: »Ihr müßt ja dann gegen eure eigenen Prinzipien handeln«, so ist das leicht gesagt. Aber man kann eben nicht allgemein sagen, wie weit man gehen darf. Man muß dessen gewärtig sein, daß es Konflikte gibt. Man muß einen Querkopf einmal zu weit gehen lassen. Das ist nicht das größte Unglück. Aber man muß auch damit rechnen, daß ein solcher einmal hinausgedrängt wird. Das sind die Opfer, die in solchem Kampfe fallen; es ist das nicht zu vermeiden. Hier kann nur praktisch von Fall zu Fall entschieden werden, auch auf die Gefahr hin, daß man einmal inkonsequent handelt. Auch für die Kirche ist die Konsequenz nicht der erste Ruhm, sondern man möchte sagen, der Anfang der Verholzung und Geistlosigkeit. Und ist man einmal dabei, daß man der Konsequenz etwas abbricht, dann kommen Fälle vor, die im einzelnen peinlich und schmerzlich sind. Aber man muß die Geduld und Ruhe haben, daß man sagt: das kann nicht anders sein. Hier gibt es nur den Takt und den Kompromiß zwischen verschiedenen berechtigten Bedürfnissen, der nicht von vorn herein durch die Theorie geregelt werden kann.

So werden uns doch auch ganz bestimmte Grenzen des Individualismus deutlich. Der Geistliche soll seine Predigerpersönlichkeit wie seine Predigt frei und möglichst aus innerem Triebe bilden. Er darf aber nicht der Meinung sein, daß er im Gottesdienst niemals etwas anderes sagen dürfe, als was er schlechthin vertreten kann. Leute, die so empfinden, sind gewiß achtenswert, aber zu Pfarrern nicht geeignet. Wer einer Gemeinde dienen will innerhalb einer historischen Gemeinschaft, muß sich sagen: ich muß den Willen haben, die besten Kräfte für sie lebendig zu machen. Auf unsern Fall angewendet: er muß Liebe haben zur badischen Landeskirche und Sinn für ihre Tradition. Ich muß, was ich biete, herausarbeiten wollen aus der Vergangenheit, ich muß den Willen haben, es zu tun aus der Bibel heraus und aus der kirchlichen Tradition heraus, wie ich sie verstehe; ich darf mich

aber nicht auf den Standpunkt stellen: »Ich will nur auf den eigenen Kopf hin predigen, die Agende nach meinem eigenen Kopf gestalten.« Es ist immer zu wünschen, daß der Kopf und die Agende zusammenstimmen. Ist es einmal nicht der Fall, so mag er es für sein Recht halten, Agenden und Liturgien seinem Gefühl nach Möglichkeit anzupassen. Aber wenn einer dabei in ernsten Zwiespalt mit seiner Gemeinde gerät, der darf nicht verlangen, daß um seiner einzelnen persönlichen Wahrhaftigkeit willen die Gemeinde schließlich abhängig werde von seinen rein persönlichen Ueberzeugungen. Das ist ein Dilemma, das erkenne ich ohne weiteres an. Das Dilemma ist aber wieder einer der Punkte, wo die Konsequenz nichts hilft; hier hilfts nichts als ein Kompromiß. Es muß einer den Willen haben, aus eigenster ernster Arbeit seine Persönlichkeit und Ueberzeugung zu gestalten. Den Leuten aber klar zu machen, daß die Bibel ein Unsinn und die Reformation ein welthistorisches Unglück sei, wer in diesem Sinne predigen wollte, ja nun, dafür gibt es andere Plätze als die christliche Kanzel. Wer das Vaterunser nicht mehr beten kann, mag ein achtenswerter Mann sein, aber es geht für einen Geistlichen nicht. Der Geistliche ist nicht nur sich selbst und seiner Ehrlichkeit, sondern auch der Gemeinde, vor der er steht, und der Gesamtgemeinde des Landes, in der er steht, verpflichtet. Wie er sich hilft, ist seine Sache. Aber da ist es freilich notwendig, daß das Kirchenregiment doppelt entgegenkommend sei und empfinde, wie schwierig die Lage für den einzelnen ist. Wenn Pfarrer, Gemeinde und Kirchenregiment einsehen würden, daß hier Schwierigkeiten vorliegen, wenn der Pfarrer nicht nur den eigenen Kopf durchsetzen will, sondern in möglichster Uebereinstimmung mit der Gemeinde handelt, und wenn das Kirchenregiment nicht bloß durch die Finger sehen, sondern auch ermuntern wollte zur Freiheit, indem es sagt: es ist ganz recht so, schaffet, was an euch ist und einigt euch mit eurer Gemeinde — die Liturgie ist eine Sache, von der Vater Luther gesagt hat, sie sei äußeres Menschenwerk und tue gar nichts zur Seligkeit —, so würden sie erkennen, daß hierin ein Kompromiß zu schließen ist. Zum Verständnis des Ernstes und der Verantwortlichkeit, die hierin liegt, sind die jungen Theologen von Anfang an zu erziehen. Sie dürfen nicht ins Amt hinaus mit der Meinung, sie könnten durchaus nichts predigen, was sie nicht unbedingt persönlich vertreten können. Sie können ja in ihrem ersten Vikariatsjahr noch gar nicht

wissen, was sie in 30 Jahren vertreten werden. Ist ihr Wille, andern mit ihrer religiösen Kraft dienen zu wollen, stark genug, dann müssen sie an ihrem eigenen Kopfe, ihrer eigenen Ehrlichkeit und Wahrheitsüberzeugung soviel abbrechen können, daß sie erst dann, wenn es unauflösliche Konflikte, wenn es Seelenkonflikte gibt, die Segel streichen. Ich habe als junger Vikar auch eine Agende gehabt, die mir peinlich war. Ich habe mich dabei auf den Standpunkt gestellt: entweder verlasse ich die Arbeit, an der doch mein Herz hängt, oder ich unterwerfe mich der Liturgie, die ja vielleicht gar nicht so bleibt, sondern hoffentlich einmal verständig geändert wird. Es kann freilich eine wahrhafte Not werden, und dann muß Besserung eintreten. Jedenfalls aber kann man nicht mit dem Kopf durch die Wand, und es ist das nicht nur nicht möglich, sondern auch nicht richtig. Es ist innerlich, ich möchte sagen, religiös und moralisch nicht recht. Hier hat man die Pflicht, soweit es das Gewissen dulden kann, Konzessionen zu machen.

Ebenso steht es mit der Autonomie der Gemeinde. Wir dürfen nicht vergessen, daß die Gemeinden aufeinander angewiesen sind, daß die Landeskirche nicht ein Aggregat einzelner Gemeinden ist, die sich sagen: »Wir setzen ein möglichst billiges Kirchenregiment ein, das die äußere Ordnung aufrecht zu erhalten hat,« sondern sie müssen sich empfinden als Glieder eines Ganzen mit gegenseitiger Wechselwirkung, müssen sich der Einheit des corpus mysticum Christi bewußt sein und müssen aufeinander Rücksicht nehmen, wobei auch hier wieder die Konflikte nicht ausbleiben werden. Denn eine städtische Gemeinde mit starker Intelligenz oder eine Arbeitergemeinde werden anders empfinden als eine ländliche Gemeinde, eine Bauerngemeinde. Es ist schwer, so verschiedene Gemeinden unter einen Hut zu bringen. Namentlich der Unterschied von Stadt und Land spielt auch in religiösen und kirchlichen Dingen eine große Rolle und verlangt auch hier gegenseitige Rücksicht. Die Gemeinden müssen lernen, wenn sie christliches Gemeindebewußtsein haben, sich ineinander zu schicken, und das heißt auch in diesem Falle Opfer bringen; wobei ich hervorheben möchte, daß nicht nur Opfer an fortschrittlicher Ueberzeugung gebracht werden dürfen, sondern die Opfer müssen gegenseitig gebracht werden. Man muß bereit sein, Opfer zu bringen, oder sich damit abfinden, daß die kirchliche Gemeinschaft aufgelöst wird. Wer das für kein Unglück

hält, nun ja; wer das aber für ein Unglück hält, was es nach meiner Ansicht sicher ist, der muß sich sagen: wir wollen Frieden halten um der Liebe willen im corpus Christi. Wir müssen es dahin bringen, daß die einzelnen Christen sich abgewöhnen zu denken: »die Religion ist eine Sache für die Pfarrer und für die Kirche, die haben es miteinander abzumachen, und mir steht es frei, mir davon anzueignen, was ich will; predigt der Pfarrer gut, so gehe ich in die Kirche, predigt er nicht gut, so gehe ich nicht in die Kirche; die Religion ist Angelegenheit der Theologen, die zanken sich darüber; ich nehme daraus, was ich will; die Pfarrer bleiben ja da, wenn ich sie brauche, kann ich sie haben.« Es müssen vielmehr die einzelnen Gemeindeglieder, die religiös strebenden und sozial empfindenden Menschen von heute, fühlen lernen, daß in der Religion keiner lediglich auf sich selber steht, sondern daß auch das eine Arbeit der Gemeinsamkeit ist, daß es überhaupt ein wirklich starkes religiöses Leben nur gibt in gegenseitiger Ergänzung und Stärkung. Das halte ich für eins der größten Leidwesen der Gegenwart, daß die Empfindung dafür so sehr abhanden gekommen ist, daß im religiösen Leben keiner sich selber steht und sich selber fällt. Es ist nicht möglich, in diesen Sachen ohne Unterstützung auszukommen, ohne das Echo, das uns die gemeinsame Kultübung, die gemeinsame Andacht, bringt. Man erfährt das oft genug am eigenen Leibe. Ich leugne es nicht, daß einem die Lust, am Gottesdienst teilzunehmen, heute geringer wird. Daß man dann aber etwas verliert, ganz abgesehen von der Predigt, das ist selbstverständlich. Wenn man einen Kultus haben könnte, wo die Gemüter zusammenstehen in gemeinsamer Liebe, wo man wirklich im Ernste singen kann: »Herz und Herz vereint zusammen«, dann würden die Leute sagen: das ist wirklich ein Gewinn. Aber die Leute haben es sich abgewöhnt, und das können die Pfarrer allein nicht anders machen. Die Leute müssen es von sich aus lernen, vielleicht durch eigenen Schaden lernen, daß die Hauptsache nicht die Predigt ist, sondern daß man die Predigt im wesentlichen erträgt. Das möchte ich offen sagen. Sie wird vom Pfarrer und von der Gemeinde ertragen. Ausnahmsweise kann sie sehr gut sein, dann danken wir dem Pfarrer und sind froh, daß wir etwas derartiges erhalten haben. Aber von einem Menschen, der alle acht Tage, oder, wenn es gut geht, alle vierzehn Tage reden muß, verlangen, daß er uns immer packen soll, das

ist das Törichteste, was man verlangen kann. Es ist nur zu verlangen, daß der Betreffende mit Gewissenhaftigkeit und Geschmack seines Amtes walte. Dann nimmt man keinen Anstoß, und es wird immer eine Saite darin sein, die einen Ton weckt oder auch einen starken Ton aus der Brust des Hörers herausholt. Die Predigt ist nicht die Hauptsache, die Christen lernen das hoffentlich noch. Sie ist nicht die Hauptsache, sondern sie gehört bloß zur Sache, da ein evangelischer Gottesdienst ohne Predigt kaum vorzustellen ist. Aber die Hauptsache ist die gemeinsame Andacht, die Stimmung der Feier und schöne Gebete, gut gesprochen. Die kultische gute Haltung des Geistlichen ist dabei sehr wesentlich. Der Gottesdienst muß als Ganzes mit Liedern und Gebeten eine Kraft und Stimmung der Erhebung um sich verbreiten und in den Alltag dadurch nachhallen. Das ist alles, was man verlangen kann. Das müssen die Leute lernen und dem Gottesdienst so gegenüberstehen. Wenn aber die Leute sagen: »Der Pfarrer muß mir meine Religion machen; heute hat er sie nicht gut gemacht, ich komme so schnell nicht wieder«, so ist das gänzlich falsch. Der Pfarrer macht die Religion nicht, die Leute müssen sie sich selber machen. Der Pfarrer kann sie nur vertiefen und zusammenknüpfen, die Religion aber macht der Pfarrer nicht. Es ist also im Hauptpunkt ziemlich gleichgültig, ob der Pfarrer gute oder schlechte Religion macht in der Predigt, die Menschen müssen die Religion selbst machen. Aber das müssen die Leute lernen, daß in der Gemeinsamkeit, in der gemeinsamen Versenkung und Vergegenwärtigung der großen christlichen Grundsätze und der christlichen Geschichte, unsere Religion erwächst. Das müssen die Menschen von sich aus finden und wieder lernen. So kann schließlich eine Besserung in diesen Dingen erst eintreten, wenn die Menschen den reinen, bloßen Vereinsgedanken, diesen rein liberalen und demokratischen Vereinsgedanken, aus dem Kopfe bekommen. Mag es noch lange dauern, aber es wird kommen. Je mehr dieser bloße Vereinsgedanke sich auswirkt und seine Konsequenzen zieht, um so mehr wird man sehen, daß es so nicht zu machen ist. Die Gemeinden entstehen nicht durch freiwilliges Zusammentreten der Individuen. Es gibt solche Vereine, gewiß, das sind dann Kegelklubs oder Wohltätigkeitsorganisationen und derartiges, aber eine große Geistes- und Lebensgemeinschaft ist das nicht. Die Kirche ist zwar nicht eine von Gott geschaffene Heilsanstalt, aber ein großes historisches Gesamtgut, wo nicht

jeder Einzelne herzugelaufen ist und in jedem Augenblick der Verein wieder aufgelöst werden kann. Das müssen die Gemeinden empfinden lernen, und das werden sie nur durch die Erkenntnis der Geschichte erwerben. Geradeso wie der moderne Staat sich vom Individualismus her rekonstruiert hat, so wird auch in der Kirche der Individualismus sich ausleben müssen, und dann wird man sehen, daß er seine großen inneren Schranken und, übertrieben, seine große Unwahrheit hat. Es bleibt die Wahrheit, daß ein die einzelnen Individuen erst hervorbringender und im Zusammenhang haltender übergeordneter Gemeingeist die schaffende Kraft aller menschlichen Dinge ist. Das wird man dann auch bei uns wieder lernen, und das wird eine Umkehrung unserer Gefühle bewirken.

Damit möchte ich schließen. Ich hebe nur zum Schluß hervor: die eigentliche Heilung des großen Schadens, von dem ich erzählt habe, liegt nicht in erster Linie an uns Theologen. Wir können das in der Hauptsache nicht selber machen. Wir können zwar vieles bessern und in bezug auf die Freiheit der Predigerpersönlichkeit und Gemeinde können wir vieles durchführen, wie viel Schwierigkeiten sich auch hier erheben mögen. Wir müssen durch die Erziehung einwirken und im kleinen bessern. Aber im großen werden die Schäden, von denen wir hier sprechen, erst dann geheilt sein, wenn die Menschen im großen und nicht nur auf dem religiösen Gebiet, wieder die Ueberzeugung gewonnen haben, daß die großen Lebenskräfte nicht durch das Zusammentreten der Menschen geschaffen werden, sondern durch die großen Gemeinschaften mit mächtigen Gemeinschaftskräften. Darauf müssen wir warten, daß das die Menschen lernen; unsere Belehrungen und Klagen werden wenig ändern. Wer da meint, daß die religiöse Gemeinschaft durch das Zusammentreten von frei übereinstimmenden Individuen entstehe, den müssen wir gewähren lassen. Es wird dieser Individualismus seine Gemeinschaft auflösende Konsequenz und gerade diejenige, die er am wenigsten will, die der vollständigen Mittelmäßigkeit, hervorbringen. Denn, wenn es so weit ist, daß jeder es nur noch mit sich selbst zu tun hat, gibt es freilich keine Konflikte mehr, aber eine fürchterliche Mittelmäßigkeit. Die Radikalsten auf unserm Gebiete würden, wenn sie alle andern auch zu Individualisten machten, nicht nur Zusammenhanglosigkeit hervorbringen, sondern vor allem Mittelmäßigkeit. Sowie das Prinzip des Individualismus wirklich durch-

gedacht und durchgelebt wird, dann erscheinen auch seine Schranken. Das muß man als Ergebnis der jetzigen Entwicklung abwarten. Uns bleibt nichts anderes übrig, als in Geduld unsere Arbeit weiter zu tun und so viel zur Erhaltung unserer Sache zu tun, als wir können. Wir stehen hier vor einer Zukunftsentwicklung die nicht im Belieben eines Predigervereins liegt, auch nicht einer Generalsynode, ja nicht einmal eines Parlaments. Das sind große allgemeine Dinge, die ihren eigenen Gesetzen unterliegen. Ich zweifle nicht, daß das Bild wieder einmal anders wird. Die Jünger Christi stehen vor großen Aufgaben, vor kommenden schweren Krisen. Es sind vielleicht solche für die soziale Verfassung der Völker überhaupt, jedenfalls solche für die Kirchen. Da wollen wir für unser Teil zusammenhalten, was möglich ist. Wir wollen uns ausrüsten mit beidem: mit dem religiösen Bekenntnis einer persönlich wahrhaftigen, aus eigenem inneren Lebenstrieb heraus schaffenden Persönlichkeit, und auf der andern Seite mit einem wirklichen Willen, die Gemeinschaft des corpus mysticum Christi zu pflegen, an das wir uns aus Liebe gebunden fühlen.

Gewissensfreiheit.

(Bei Anlaß des Falles Jatho aus »Christliche Welt«, 1911.)

Es war das erste Funktionieren des neuen Spruchgerichts, und man sieht nun, wohin die Reise geht. Das gibt der Erregung über den Fall Jatho die große allgemeine Bedeutung, die noch weit hinausgeht über den erschütternden Eindruck, den das Persönliche und Besondere dieses Falles macht. Herzbewegend ist er aber auch für die akademischen Theologen, deren schon ohnedies so schwere Arbeit hierdurch noch schwerer geworden ist. Von ihnen hat man in der Sache bisher wenig vernommen. Es werden auch die Vorwürfe nicht ausbleiben, daß sie, deren Unterricht und Forschung gerade den Pfarrern diese Kämpfe mit verursacht, ihnen nicht auch klar und deutlich zur Seite stehen. Die Gründe des Schweigens werden sehr verschiedene und darunter sehr ehrenwerte sein. Allein so wenig bedeutend die Stimme eines Gelehrten unter den heutigen Verhältnissen ist, so muß doch um der Klarheit und Ehrlichkeit willen hier geredet werden und dürfen die Pfarrer, mit denen wir eng zusammengehören, nicht im Stich gelassen werden. So erwächst auch für den einzelnen die Pflicht, sich zu äußern. Das, was Herrmann in der »Christlichen Welt« zu dem Fall aus der Art seines Wesens und Gedankens heraus geschrieben hat, ist jedenfalls durchaus nicht aller Meinung. Viele von uns werden hier viel lieber mit Bonus oder Sell gehen und überdies noch einige eigene Gedanken zur Sache haben. In diesem Sinne sind die folgenden Zeilen gemeint.

Das Besondere und Persönliche dieses Falles hängt nun freilich nicht mit der heute vorherrschenden Richtung der kritisch-wissenschaftlichen Theologie zusammen. Der Mann, der verurteilt worden ist, ist ein poetisch fühlender und sprechender Mystiker, in vieler Hinsicht ähnlich den alten Spiritualisten im Sinne eines Sebastian Frank oder Angelus Silesius. Er gehört nicht, wie die

von Ritschl ausgehende Richtung, einer erkenntnistheoretisch-ethischen Theologie an, die das alte Dogma in seinem rein praktisch-religiösen Sinne zu deuten bestrebt ist. Er gehört auch nicht zu den Historikern, die von der Kritik der Bibel und von der Religionsgeschichte ausgehen. Er hat überhaupt keine festgeprägte Theologie, und die Historie ist ihm in Kritik und Unkritik gleichgültig. Er redet wie alle Mystiker bald gleich einem Pantheisten, bald gleich einem Theisten. Er gehört nicht zu denen, die sich klar sind über Gott. Er meint, daß über Gott alle sich unklar sind, die ihn nicht mehr mit den sieben Engelchören im siebenten Himmel thronend sehen: so dürfe doch wohl auch er ein bischen unklar sein. Er kann die Erlösung nicht scholastisch definieren und spricht von Selbsterlösung durch den Glauben; aber da er Gott und Selbst nicht unterscheidet, ist ihm die Erlösung doch wieder Gottes Werk. Er poetisiert, symbolisiert und allegorisiert die Bibel wie alle Mystiker, und entnimmt ihr doch alle Fülle lebendigsten und konkretesten Gehaltes. Er weiß mit dem historischen Christus nicht viel anzufangen und spricht vom Christus in uns, dem lebendigen Christus der Gegenwart und Zukunft, der aber doch überall die Züge des neutestamentlichen Jesus trägt. So kommt es zu den buntesten Widersprüchen und den verblüffendsten Paradoxien in seiner Theologie, die keine Theologie ist und keine sein will, sondern nur die Aussprache eines lebendig erregten religiösen Gemütes. Seine Bibel will keinem anderen Buche wehren, auch zur Bibel zu werden, wenn es religiöse Kraft und Leben in sich trägt; aber die Bibel bleibt ihm das Mittel religiöser Unterweisung vor allen. Nur in einem Punkte unterscheidet er sich scharf von den älteren Mystikern: in seinem Optimismus und seiner Diesseitigkeit. Hier wirkt auf ihn die ganze moderne Poesie und entwickelungsgeschichtliche Naturanschauung. Hier ist er eins mit den Selbstverständlichkeiten und Voraussetzungen des spezifisch modernen Menschen und taucht sie ein in die goldene Wärme seines kindlichen Glaubens. Gerade das aber hat ihm — außer seinen offenbar hervorragenden Gaben der persönlichen Einwirkung und geistlichen Berufsarbeit — seine tiefe Wirkung verliehen. Er findet sich mit dem modernen Menschen in seinen Vorurteilen und Instinkten, die auch in der kritischen Schultheologie ignoriert oder apologetisch beiseite geschoben werden. Es sind einmal hier die bösen Professoren wirklich nicht schuld, sondern

der Eindruck des modernen Wesens, wie ihn der Pfarrer in einer tatsächlich an die Menschen herankommenden Tätigkeit kennen lernt und auf ihn eingehen muß, wenn er verstanden und mitgefühlt sein will. So hat Jatho sich eine Großstadtgemeinde gewonnen, wie man sie heute überhaupt nicht mehr für möglich gehalten hätte. Er hat nicht bloß die »kirchlichen Kreise« seiner sogenannten Gemeinde, sondern seine Gemeinde selbst gewonnen, und gerade durch das, was ihn von aller gangbaren Theologie der Gegenwart unterscheidet.

Diesen Mystiker hat nun die offizielle Landeskirche als »unvereinbar mit dem in der heiligen Schrift verfaßten und in den Bekenntnissen (wobei vorsichtigerweise nicht angegeben ist: in welchen?) bezeugten Worte Gottes« ausgeschieden. Die Kirche hat die Mystiker nie geliebt, weil ihr Subjektivismus, ihr unfaßbarer Spiritualismus und ihre Verlegung aller Erlösung in die lebendige Gegenwart all ihren Autoritäts- und Anstaltsinstinkten entgegengesetzt ist. Sie hat auch diesen modernen Mystiker nicht vertragen, obwohl seine ganz singuläre Theologie sie mit keiner gefährlichen Schule bedrohte und obwohl sein Verhältnis zu seiner Gemeinde ein stark persönliches Innigkeits- und Liebesverhältnis war, bei dem alles auf das Praktische und wenig auf das Theologische ankam. Das Spruchgericht fragte nicht nach seinem Glauben und nach seinem Werke, sondern nach seiner Theologie, ob sie noch möglich ist oder ob sie nicht mehr möglich ist. Es fand insbesondere seine unbedenkliche Annäherung an die Lieblingsideen der modernen Bildungsschicht unerträglich und unverständlich. In dem Gericht saßen außer korrekten Männern der Ordnung und einigen Hinterwäldlern der Kultur gewiß Männer, denen der Entscheid sehr schwer geworden sein wird. Aber sie kennen den modernen Menschen nur aus der Literatur, aus der Polemik und Widerlegung in Kirchenblättern. Sie kennen ihn nicht von Mensch zu Mensch, von Herz zu Herz und können sich eine wirklich religiöse Lebendigkeit und Wahrhaftigkeit bei ihm gar nicht vorstellen. Vor ihnen verbirgt er sich und mit ihnen spricht er sich nicht aus, wenn er ihnen begegnet. Sie verkehren nur mit Ihresgleichen und empfangen und geben untereinander sich alle theologischen und kirchlichen Ehren; und, da sie ziemlich viele sind, meinen sie, die anderen seien im Grunde eine Ausnahme, die schon von selbst verschwinden werde. So haben sie den wunderlichen Heiligen ausgestoßen. Der Pfar-

rer aber, der in unseren Städten auf den modernen Menschen wirken will, kann sich dem modernen Wesen nicht so entziehen, wie die kirchlichen Notabeln, die der König, sorgfältig ausgesiebt, in das Spruchgericht berufen hat. Er muß darauf eingehen oder auf diese Kreise verzichten. Da trifft es sich eigen, daß gerade der Mann, der mit unerhörtem Erfolge auf die moderne Lebenswelt praktisch und seelsorgerlich eingegangen ist, zum ersten Opfer des neuen Spruchgerichtes wird, das in Wahrheit einer Humanisierung und Modernisierung des Ketzerprozesses hatte dienen sollen.

Die Kluft, die jeder in der modernen Welt innerlich Lebende längst kannte, die aber die offiziellen Theologen in der Art des Vogel Strauß behandeln, ist damit blitzartig erhellt. Die Verhältnisse, wie sie wirklich sind und in der theologischen und kirchenrechtlichen Fiktion stets verhüllt werden, sind sonnenklar aufgedeckt. Der Mystiker ist der am wenigsten kirchlich und dogmatisch Drapierte, darum ist er das erste Opfer; seine segensreiche Wirksamkeit, alle Liebe seiner Gemeinede kann ihn nicht retten. Obwohl sein praktisches Wirken sicherlich im eigentlichsten Geiste Jesu ist, so ist es doch nicht nach dem Sinne der Kirche, die eben nicht der Geist Christi, sondern eine im Laufe der Zeit mit bestimmten Dogmen ausgestattete, mit allen Autoritäten und Institutionen, allen politischen und sozialen Machtverhältnissen verwurzelte Anstalt ist und die von der ganzen inneren Bewegtheit und Unfertigkeit des um einen religiösen Lebensgehalt ringenden modernen Menschen durch eine Welt geschieden ist. Der Konflikt mußte einmal kommen, der Stoff zu ihm lag überall bereit. Wäre Jatho vorsichtiger und theologischer gewesen, so wäre er vielleicht nicht gerade bei ihm ausgebrochen. Es ist nur gekommen, was irgendwo und irgendwie kommen mußte. Daß der vernichtende Strahl gerade Jathos Amtstätigkeit getroffen hat, die unter allen Umständen eine ethisch und religiös besonders lebendige und innige gewesen ist, das macht ihn nur noch schmerzlicher und bewegender, aber er beleuchtet dafür auch um so schärfer die tiefen inneren Gegensätze unter den protestantischen Christen der Gegenwart. Es ist ein ausgesucht klassischer Fall, den man nicht besser hätte konstruieren können, wenn man das Fiktive und Vorgebliche, das Scheinbare und Gewaltsame an unseren protestantischen Kirchenverhältnissen enthüllen wollte.

Jatho gebührt für seine aufrechte Festigkeit und der Kölner

Gemeinde für ihre Treue jeder Dank und jede Anerkennung. Dem Spruchgericht wollen wir die »gläubige« Presse und die Denunzianten danken lassen, deren Agitation den Fall gemacht hat, und die das Spruchgericht am liebsten in Permanenz erklären möchten, bis alle Häupter der verhaßten modernen Theologie gefallen sind.

Aber das ist nur das Besondere gerade dieses ersten Falles. In Wahrheit birgt das Spruchgericht selbst und seine mit dieser ersten Funktion eingeschlagene Entwicklungsrichtung noch viel weiter gehende, das ganze Dasein des protestantischen Kirchentums und die protestantische Christenheit betreffende Probleme in sich. Die echten Christen unter den Richtern werden sich gerade in diesem schmerzlichen Falle besonders schwer zur Absetzung entschlossen haben. Aber sie glaubten ein Prinzip vertreten zu sollen, gegen das alle Rührung und alles menschlich Gute nicht aufkommen könne, das Prinzip einer wenigstens in den Hauptpunkten zu wahrenden staatskirchlichen »Konformität«. Man kann kein besseres Wort dafür wählen als dieses Stichwort der Elisabethanischen und Stuartschen Kirchenidee. Die Motive des Spruchgerichts sind unzweifelhaft — mit den selbstverständlichen modernen Milderungen — dieselben gewesen wie die der Elisabethanischen Kirchenmänner, die auch um Kirche und Ordnung treu besorgte Ehrenmänner zum größern Teil gewesen sind. Dasjenige, worin die Konformität behauptet werden soll, ist kleiner, schmäler und unbestimmter geworden. An Stelle der bischöflichen Zeremonien und der Neununddreißig Artikel steht »das in der Schrift verfaßte und in den — ungenannten — Bekenntnissen bezeugte Wort Gottes«. Um so nötiger wird die Wahrung dieses Restbestandes, die Häretiker mögen im übrigen persönlich so rührende und lautere Menschen sein, wie sie wollen.

Was gegen die königlich großbritannische Konformität sich erhob und sie schließlich zertrümmerte, das war die independente Forderung der Gewissensfreiheit. Diese Forderung ist auch heute der Gegensatz gegen die Konformität der königlich preußischen Religion. Aber es ist ein neuer und wichtiger Zug in diesem Gegensatze. Die Gewissensfreiheit, wie wir sie heute haben, ist eine Gewissensfreiheit außer und neben der Kirche und eine Freiheit zur Bildung neuer Kultusgemeinschaften. Man kann austreten, wenn man nicht mehr mittun will, und man kann Sekten oder Dissidentengemeinden organisieren. Freilich

wird das erstere von der amtlichen Welt oft erschwert und das letztere nach Möglichkeit chikaniert; der Schulzwang zum Religionsunterricht ist gleichfalls ein Zeichen, wie diese Gewissensfreiheit nicht eben gern gesehen wird und wie die privilegierten Kirchen eine recht ungenierte Unterstützung des Staates finden. Aber immerhin besteht doch tatsächlich eine solche Gewissensfreiheit, die durch die Freiheit der Presse und der Wissenschaft unterstützt wird. Aber genügt das dem eigentlichen Bedürfnis nach Gewissensfreiheit? Ein Volk, das in großen Massen christlich gesinnt ist, seine alten kirchlichen Gemeinschaften liebt und an das Zusammenfallen der allgemeinen Ordnung mit der kirchlichen Gemeinschaft von alters her gewöhnt ist, das nicht austreten will in das Nichts der Konfessionslosigkeit und sich nicht abdrängen lassen mag in abgesplitterte Freigemeinden, hat wenig von solcher Gewissensfreiheit. Es will Gewissensfreiheit nicht neben oder außer, sondern in seiner alten Kirche. Sie ist Werk und Stiftung unsrer Vorfahren, wir haben selbst für sie gearbeitet und gesteuert; wir wollen nicht austreten, sondern in ihr die religiöse Unterweisung und Erbauung haben, die wir für uns und unsre Kinder nicht entbehren mögen. Wir wollen sie hier freilich so, wie wir sie verstehen und lieben können, mit Geistlichen unserer Wahl und im Sinne des Eingehens auf unser religiöses Empfinden. Dazu treibt nicht ein Uebermaß des Subjektivismus oder krittelsüchtige Aufklärung, sondern die aller Welt bekannte Tatsache, daß die heutige protestantische Christenheit unter dem Einfluß des modernen Lebens und Denkens in ungeheuren Massen mit dem alten Dogma schlechterdings nichts anzufangen weiß, sondern eine andere ihr verständliche und gleichartige Verkündigung verlangt. Alle Welt weiß das, und die Kirche sollte so tun dürfen, als existiere das nicht? als könnte sie die gänzlich verschiedene und uneinige Masse ihrer Gläubigen an ein nur undeutlicheres und unverschwommeneres staatskirchliches Glaubensminimum binden? als könnte sie ihre ganze bisherige Stellung behaupten und beanspruchen, wie wenn in ihrem Kirchenvolk sich nichts geändert hätte?

Hier liegt der Kern des Problems, das der Prozeß Jatho mit schmerzlicher Klarheit enthüllt. Denn verurteilt worden ist nicht ein einzelner exzentrischer Pastor, sondern seine Gemeinde und alle Gesinnungsverwandten, alle, die »mit dem in der

Schrift verfaßten und in den Bekenntnissen bezeugten Worte Gottes« nicht vereinbar sind, die aber doch Christen sein und in ihrer alten väterlichen Kirche bleiben wollen. Das ist die Frage: Gibt es für Solche Gewissensfreiheit in der Kirche? Und da solche Leute nicht einzelne seltene Vögel sind, sondern wohl etwa die Hälfte des ganzen Kirchenvolkes, so ist es eine Frage nicht im Interesse kleiner Minoritäten, sondern im Interesse der Christen von heute überhaupt. Es ist auch eine Frage im Interesse der Nation, die einem so großen Bruchteil ihrer selbst die ihm ersehnte Gewissensfreiheit zu gewähren wünschen muß und die einseitige Bindung durch eine nur auf die Indifferenz und Bequemlichkeit gestützte Konformität nicht im Interesse des Staates und des Volksganzen finden kann.

Hier an diesem Punkte zeigen sich die eigentlichen Folgen und Lehren des Falles Jatho. Die Vertreter der »Trennung von Staat und Kirche« sehen die Wahrung der Gewissensfreiheit in der Möglichkeit des Austrittes und in der Freigebung der von jeder staatlichen Hilfe entblößten Kultorganisationen. Das ist das Ergebnis, das die Zertümmerung der Stuartschen Konformität seinerzeit schließlich für England und dann für den modernen Staat überhaupt gehabt hat. Der Gedanke Cromwells selbst war freilich ein charakteristisch anderer, wovon gleich noch zu reden ist. Aber das Ergebnis der großen englischen Revolution ist faktisch und auf die Dauer lediglich die Freigebung des Dissent und im Verfolg davon die Entstaatlichung der Kirchen und Kulte gewesen. Das ist heute das liberale Kirchenprogramm, und es bringt in der Tat große Erleichterungen. Hier ist die Gewissensfreiheit erobert, außerhalb des Schattens der Kirche leben und sterben zu können und den Strenggläubigen die Kirchenbildung freizustellen, die dann so schwarz sein können als sie Lust haben. So wird der Fall Jatho der täglich wachsenden Trennungs-Parole mächtige neue Kräfte und Argumente zuführen. Sie wird eines der Stichworte werden bei der irgendwann einmal sicher kommenden Neuverteilung der innerpolitischen Machtverhältnisse. Allein diese Lösung schafft gerade das durch den Fall Jatho beleuchtete schwere Problem nicht aus der Welt und ist den wirklichen Bedürfnissen sehr wenig angemessen. Die Leute wollen ja nicht aus der Kirche heraus, sondern wollen nur Lebensmöglichkeit in der Kirche. Außerdem wäre mit der Schaffung eines halben Dutzends von Kirchen-

körpern strengster Härte und Orthodoxie wenig für das Ganze geholfen. Der Einfluß dieser freikirchlichen Orthodoxien auf die Gesellschaft wäre immer noch ein recht drückender, wie er das in Amerika unzweifelhaft ist. Andererseits würden kleine freisinnige Christengemeinden des Schwunges und der historischen Größe entbehren, die nur eine große religiöse Gemeinschaft mit sich bringt. Da ist mit der Staatskirche, die nicht gleich hundert Pfarrer absetzen kann und vollends bei den Laien bereitwilligst durch die Finger sieht, immer noch besser geholfen. Ihr Mangel ist nur die Unaufrichtigkeit und Versteckheit, die Toleranz unter der Hand, aus nicht-religiösen Opportunitätsgründen: der läßt es nirgends zur Klarheit, Freude, Kraft und Geradheit kommen. Die Zerschlagung der Staatskirche und die Preisgebung der Religions- und Gemeinschaftsbildung an eine in ihrem eigenen Kreis schrankenlose Orthodoxie kann nur von denen verlangt werden, die meinen, dann blieben nur kleine Kreise zurückgebliebener Sonderlinge übrig und alle sonstige Welt sei froh, der »Infâme« entronnen zu sein. Das ist aber nicht richtig. Wie jene oben erwähnten Altgläubigen den modernen Menschen nur aus der Zeitung kennen, so kennen wiederum diese Radikalen die Welt der Christlich-Gläubigen nur vom Hörensagen und aus der Literatur und unterschätzen sowohl ihre Zahl als ihre geistige und moralische Bedeutung. Helfen kann nur Gewissensfreiheit i n der Kirche, eine Umgestaltung der umfassenden Volkskirche im Sinne der Independenz der Gemeinden, die sich ihre Pfarrer nach ihren Bedürfnissen wählen und suchen können. Das war auch in Wahrheit das Programm der Cromwellschen Independenten oder, genauer gesprochen, der Cromwellschen Kirchenpolitik: nicht Zerschmetterung oder endlose Zerteilung der Kirche, sondern Herabsetzung der Kirche zu einem undogmatischen Organismus der Kirchenpflege und -verwaltung, innerhalb dessen die Einzelgemeinde sich den Pfarrer ihres Herzens suchen konnte, wenn sie ein zum Suchen drängendes Herz überhaupt hatte. Die Kirche hatte nur eine Prüfungskommission, die die praktische und theologische Brauchbarkeit feststellte und im übrigen den Episkopalisten, Baptisten, Independenten usw. nach Bedarf ihre Wünsche erfüllte. Cromwell oder die Staatsgewalt hielt seine Hand über das System und erhielt die verwaltungsmäßige Einheit der Kirche, ließ aber innerlich die Gruppen alle gewähren und die ihnen gemäßen Pfarrer suchen.

So hat Cromwell seine Kirche regiert, und ein Pietist wie Baxter bezeugte ihm, daß es dem wirklich christlichen Leben nicht übel bekommen sei. Erst als die Stuartsche Reaktion und Konformität wieder gesiegt hatte, blieb von der ganzen Reform lediglich die Gewissensfreiheit außer und neben der Kirche übrig, die die zweite Revolution sicherte und die von dieser her in unser modernes Staatsrecht übergegangen ist. Das eigentliche Cromwellsche Ideal einer Gewissensfreiheit ohne Zerschlagung des alten Organismus, ohne Abdrängung in wurzellose Splittergemeinden ist verloren gegangen, obwohl man Eines hätte tun können und das Andere nicht lassen. Nur in der Schweiz haben wir heute solche Gewissensfreiheit in der Kirche.

Dies Ideal rührt sich heute wieder und muß für praktisch-besonnene deutsche Protestanten, die an dem Werke ihrer Väter ihren Anteil behalten wollen, als die einzige Lösung der durch den Fall Jatho neu beleuchteten Schwierigkeiten erscheinen. Wir sind erst bei der Aufwerfung der Frage, noch nicht bei ihrer Beantwortung. Die praktische Lösung vollends würde abhängig sein von einer neuen Gestaltung der politischen Machtverhältnisse, die kein Mensch voraussagen kann. Aber wir müssen dem uns bedrängenden Wirrsal und Elend gegenüber wenigstens für uns selbst ein Programm besitzen und wissen, was wir wollen. Das allein gibt Klarheit und gibt auch Gerechtigkeit gegenüber den Altgläubigen, die zweifellos auch ihrerseits in großer Gewissensnot sich befinden. Mit dem bloßen Absetzen erfolgreicher moderner Pfarrer ist es nicht getan, und gute Nerven, die ohne Wehleidigkeit und Humanitätsdusel im Interesse von Autorität und Ordnung jeden gefährlichen Funken auszutreten entschlossen sind, lösen das Problem nicht mehr. Dazu ist es zu spät und dazu ist das Kampfmittel der bloßen Absetzung zu zahm. Dazu helfen nur Henker und Schwert, Scheiterhaufen und Dragonaden. Mit der bloßen Zwangspensionierung schüchtert man einige Geistliche ein und scheucht die Söhne der Bildungsschicht vom Studium der Theologie weg. Durch den Druck auf die theologischen Fakultäten verhindert man die Beförderung fortschrittlicher Theologen und mindert bei guten Köpfen die Lust zur Habilitation. Die ersten Auszüge aus der Begründung des Urteils des Spruchgerichts sind inzwischen erschienen. Es ist der richtige kalte ketzerrichterliche Dogmatismus. Aber dieser verhält sich doch zu dem Dogmatismus der Inquisition wie die Zwangsentfernung vom Amte zur

Verbrennung. So peinlich eine solche Absetzung und Behandlung für Pfarrer und Gemeinde auch ist, so tief es beide in ihrer Existenz trifft, es ist, wie die Quälerei der theologischen Fakultäten, schließlich mehr ein Schmerz für die Beteiligten als ein Schlag gegen die Idee. Solche Kriegsführung ist zu matt. Das hilft nicht viel und macht die Kirche nur verhaßt und lächerlich. Man muß schon zu andern Lösungen des Problems greifen. Entweder die herrschende Kirche bekennt sich grundsätzlich zur Ausrottung alles freien Christentums und mißhandelt dann nicht bloß die Pfarrer, sondern zwingt auch die Laien zur Korrektheit oder sie erkennt ebenso grundsätzlich die Neuheit der Verhältnisse an, in welcher die schwindsüchtige Konformität im Sinne jener ungenannten Bekenntnisse überhaupt keine Bedeutung hat. Eine neue Lage verlangt ein neues System, nicht klägliche Abschwächungen des alten. Und hier ist das einzig Mögliche: Beschränkung der Konformität auf das Technische der Verwaltung und Freigebung der Gemeinden zur Wahl von Pfarrern, die, indem sie selbst Christen und Protestanten zu sein erklären, an die christliche Ideenwelt nach ihrem freien Gewissen sich binden mögen und mit ihren Gemeinden sich zurechtfinden mögen. So kommt Rechts und Links zu seinem Recht und kann es Frieden, Vertrauen und Freude geben. Gewiß liegen auch darin noch große Schwierigkeiten, wie denn das Problem der Abgrenzung von Gemeinschaftsinteressen und individueller Freiheit das immer nur annähernd lösbare große Problem alles menschlichen Daseins ist. Daß aber unser gegenwärtiges Kirchenrecht und das Spruchgericht jedenfalls eine ungenügende und unglückselige Lösung des Problems ist, das steht fest. Um der Schwierigkeit einer neuen Lösung willen allein kann man nicht an einer völlig gerichteten alten Lösung festhalten. Es gilt, die neuen Mittel zu suchen. Wo ein Wille ist, da ist ein Weg; und zu allererst gilt es, den Willen zu erziehen und zu leiten. Dann wird der Weg sich finden.

Nicht an unseren Dogmatikern und Historikern liegt jetzt die Aufgabe. Die ersteren können in diesem Elend nicht viel Neues mehr finden. Sie mögen sich entschließen, etwas offener auf die wirklichen Probleme des Lebens einzugehen und ihre religiösen Ideen etwas weniger unter alten Formeln zu verstecken und zu knicken. Aber mehr können sie nicht. Sie können ruhig aufhören, mit Hilfe der Kaftanschen Dogmatik

die Quadratur des Zirkels finden zu wollen. Was dabei herauskommt, ist nur das Spruchgericht und ein Spruch wie der, den wir eben erlebt haben. Wer jetzt in die Front gehört, das sind Kirchenjuristen mit breiter historischer Bildung und offenem religiösen Blick. Sie müssen den Ausweg aus einer Not finden, die nicht in der Dogmatik, sondern in der Struktur der protestantischen Staatskirchen liegt. Wir haben das großartige vielverkannte Kirchenrecht Sohms und die fein besonnenen Entwürfe Otto Mayers. Auf diesem Wege gilt es vorwärts zu gehen, unbekümmert um die mittelparteilichen Verehrer des Gefäßes, die schließlich jeden Inhalt schlucken, wenn nur das Gefäß ganz bleibt und man nur nicht allzu genau weiß, was drinnen ist.

Gewiß bleiben auch dann große Schwierigkeiten für die Gewissensfreiheit übrig. Aber vieles, was man dagegen zu hören pflegt, ist gänzlich unbedeutend. Man komme uns nicht mit der Rede, die Kirche würde so zu einem Sprechsaal. Lieber ein Sprechsaal als ein Bureau oder ein Kunststück! Man male nicht die fürchterlichsten Folgen und extremsten Möglichkeiten aus, wie eine Frankfurter gläubige Resolution. Ein Carlo Borromeo würde sich nicht zum protestantischen Pfarrer wählen lassen, und auch von Herrn Arthur Drews ist es nicht wahrscheinlich. Am unerhörtesten aber ist es, es als eine Verletzung der Gewissensfreiheit für zarte christliche Gewissen zu bezeichnen, wenn Leute wie Jatho in der Kirche geduldet werden müssen. Das ist keine Gewissensfreiheit, die nicht mit der Freiheit des eigenen Gewissens zufrieden ist, sondern auch noch verlangt, daß man nicht durch Duldung eines anderen gekränkt werde. Hierfür das Wort Gewissensfreiheit zu brauchen, ist entweder eine alberne und empörende Sophistik, oder eben jene giftige und intolerante Rechthaberei, die man mit dem Ideal der Gewissensfreiheit bekämpft. Es ist die Argumentation der Leute, die auch von der ewigen Seligkeit meinen, es sei kein rechtes Vergnügen dabei, wenn nicht alle Heiden und Ketzer ewig gebraten würden.

Gewiß wird es auch dann Fälle geben, wo der Konflikt zwischen Gemeinden und ihren Pfarrern oder die bewußte Verlassung der Christlichkeit uns zu Beseitigung von Geistlichen nötigen, wenn sie nicht von selbst die Kanzel verlassen. Aber zu solchen Fällen würde es bei denen sicher nicht kommen, die

selbst mit allem Eifer Christen sein wollen und sich auf die ihnen gemäßen Elemente der Bibel und Luthers berufen. Zu solchen unvermeidlichen Opfern würde dann insbesondere ein Jatho nicht mehr gehören. Andrerseits könnten Konflikte von Gemeinden und Pfarrern durch Versetzungen und Austausch oder durch Vorsorge für Bildung von Minoritätsgemeinden gelöst werden, wenn nur überhaupt erst einmal der Grundsatz solcher »Gewissensfreiheit in der Kirche« anerkannt ist. Es kann auch dann immer noch schwierige und schmerzliche Fälle geben; aber einen Fall Jatho gibt es dann nicht mehr, wo Pfarrer und Gemeinde verurteilt werden, weil sie Christen sein wollten und sind, ohne ein vom Spruchgericht anerkennbares Recht dazu zu haben.

Religion und Kirche.

(Aus: Preußische Jahrbücher, 1895)[2]).

Für jeden aufmerksamen Beobachter, der nicht gegebene Verhältnisse als selbstverständlich hinnimmt, sondern sie als in bestimmten geschichtlichen Voraussetzungen und in der inneren Natur der großen menschlichen Lebensgesetze begründet erkennen will, bieten die kirchlichen Zustände der Gegenwart reichen Stoff zum Nachdenken. Vor unseren Augen spielt sich in der Tat ein höchst merkwürdiges Schauspiel ab. Man kann es kurz mit dem Satze bezeichnen: Alle Welt spricht von der Unkirchlichkeit der Gegenwart, sei es im Tone des Triumphes, sei es in dem der Klage; aber die Kirchen üben trotzdem eine steigende Macht in der inneren Politik sowie vor allem in der Schule, in der organisationsbedürftigen Unterschicht und in den Konventionen der anständigen satisfaktionsfähigen Gesellschaft. Ohne daß die Lehren der Kirchen im Empfinden und Denken des Volkes neue oder tiefere Wurzeln geschlagen hätten — vielmehr das Gegenteil ist der Fall —, droht in Deutschland die Gefahr einer sehr lebhaften Reaktion. Das religiöse Leben der Völker ist in tiefster Verwirrung und Unklarheit, aber die Kirchen üben eine oft auch die unkirchliche Frömmigkeit an sich ziehende Macht aus und machen ihre traditionellen Forderungen mit gesteigerter Härte geltend. Die Intellektuellen schalten sich selbst aus ihrem Getriebe aus und steigern damit nur die Macht der Kirchen. Das ganze Volk lernt in seiner Kindheit den Katechismus und studiert Bibel und Kirchengeschichte; die meisten aber vergessen all das vollständig und lassen sich beherrschen von denen, die diese Dinge nicht vergessen. Und wo sie in Freigemeinden oder in die Konfessionslosigkeit auswandern, da entlasten sie die Kirchen

[2]) Dieser Aufsatz stellt den Stand meiner Anschauungen vor Inangriffnahme der »Soziallehren« dar und ist durch die Ergebnisse der letzteren zu ergänzen. Doch ist er vielleicht gerade um deswillen zur Erläuterung der Problemstellung von Interesse.

von schwierigen Elementen, deren Entfernung im Grunde nur erwünscht ist. Die Kinder der Dissidenten bekommt man doch in den Religionsunterricht. Die immer noch bescheidene Austrittsbewegung ist den Kirchen nur erwünscht, solange sie nicht die Spitzen der Gesellschaft und des Besitzes ergreift. Bei diesen aber ist durch Indifferenz und Konvention dafür gesorgt, daß die Gefahr nicht groß wird.

In all diesen Zuständen äußert sich nicht etwa bloß eine augenblickliche zufällige Verkettung von Umständen. Das ist gewiß auch einigermaßen der Fall. Jene Zähigkeit und jene Machtstellung der Kirchen, ihr Beharren bei den alten Grundlagen und ihre Kräftigung durch die Verstärkung derselben, ihre unausrottbare Herrschaft auch über die völlige Indifferenz, alles das läßt sich zum Teil aus der Angst der Regierungen vor erneuten Ausbrüchen der Revolution und aus der Macht massiver Beschränktheit über die große Masse erklären. Diese beiden Momente und anderes, was noch genannt werden könnte, sind aber doch nur einzelne neben anderen und nicht die wichtigsten. Wer vielmehr aus der Geschichte die ungeheure Macht aller Institutionen über das Leben gelernt hat und wer den historischen Geist jener großen Gesellschaftsgebilde auf sich hat wirken lassen, der empfindet deutlich, daß es sich hier um Erscheinungen handelt, die in der inneren Natur der Kirchen und ihres Verhältnisses zum Gesamtleben selbst begründet sind. Die Kirchen üben eine merkwürdige Gewalt über alle an ihnen näher Beteiligten aus, auf die Regierungen, die im Bunde mit diesen Institutionen das Volksleben zu leiten suchen, wie auf die Beamten und Mitarbeiter der Kirchen, welche ihre Aufgaben fördern wollen. Auch wo man diese Gewalt nur widerwillig über sich ergehen läßt, setzt sie sich doch durch, und vollends die Gleichgültigkeit unterwirft sich ihr bedingungslos. Es ist die Frage, worin diese Eigentümlichkeit des Kirchentums begründet ist, wie jene widerspruchsvollen Erscheinungen aus ihr sich erklären.

Man könnte diese Frage einfach damit zu beantworten versuchen, daß man sagt, darin zeige sich nur die Macht der Religion, jenes auch in allen Wirrnissen wissenschaftlicher Reflexion, politischer und sozialer Kämpfe doch immer sein Recht verlangenden Grundbedürfnisses der menschlichen Natur, das sich noch niemals durch irgendwelche Bildungs- und Gesellschaftskrisen dauernd hat beirren lassen und auch unter den ungünstigen Um-

ständen immer Mittel und Wege, und dann gerade die merkwürdigsten und widerspruchsvollsten, zu seiner Befriedigung gefunden hat. Diese Antwort wäre aber doch nur zum Teil richtig. Natürlich ist der letzte Grund der Kirchen die Unausrottbarkeit der Religion und gewiß ist die gegenwärtige Stellung der Kirchen auch durch den religiösen Rückschlag gegen die Leerheit des Liberalismus und die öde Gottlosigkeit des Materialismus zu erklären Aber daraus allein ergeben sich die bestimmten Erscheinungen nicht, von denen die Rede ist. Die Gegenwart besitzt außerordentlich viel religiöses Leben, das in gar keinem oder doch nur in ganz losem Zusammenhange mit der Kirche steht. Die starke Wirkung der deutschen Schriften Lagardes, auch der Erfolg der wunderlichen Orakelsammlung des Rembrandt-Deutschen, die begeisterte Verehrung Wagners und Liszts, oder auch nur der Verkauf der Drummondschen Heftchen lassen einen Blick in derartige Strömungen tun. Kirche und Religion decken sich durchaus nicht. Die Religion ist zwar der Grund und die treibende Kraft der Kirchenbildungen, unterscheidet sich aber sehr deutlich von den Kirchen selbst und übt ihre Macht in wesentlich anderer Weise aus als die kirchlichen Institutionen. Zwar suchen die Kirchen sich dadurch zu befestigen, daß sie sich selbst als wesentliches und ursprüngliches Ingredienz der Religion hinstellen. Allein das ist ein Quid pro quo, das völlig glaublich zu machen nur der katholischen Kirche gelungen ist. An und für sich ist die Religion vielmehr der direkte Gegensatz gegen die feste Form der Kirche. Die Religion ist flüssig und lebendig, jederzeit durch unmittelbare Berührung aus Gott schöpfend, höchst innerlich, persönlich, individuell und abrupt. Die lebendigsten Zeiten der Religion sind die unkirchlichsten, die enthusiastischen, das Individuum und seinen Herzensdrang hervortreten lassenden. Die jüdischen Apokalyptiker und ihre Gläubigen, die Mystiker und Mönche des Islam, die urchristlichen Wiederkunftsgläubigen und Geistesträger, die Anfänge der Franziskanerbewegung, die deutschen Reformatoren und Wiedertäufer, die englischen Independenten und Quäker sind der lebendigste Beweis dafür. Die Kirche dagegen ist etwas Festes, immer Gleiches, das den Besitz der Offenbarung den einzelnen entzieht und immer die Unmittelbarkeit der Religion aufhebt. Ihr Hauptanliegen ist, eine äußere, den Schwankungen subjektiver Begeisterung entrückte Autorität aufzurichten und auf irgend eine Weise die Zwangsmittel sich zu

verschaffen, mit denen eine solche Autorität aufrecht erhalten wird. Die Religion als solche umfaßt und durchdringt den ganzen Menschen, sie kann sich in der subjektiven Frömmigkeit mit allen Seiten des sittlichen und geistigen Lebens harmonisch verbinden, ja sie ist der einzige Untergrund, aus dem heraus sich Leben und Persönlichkeit einheitlich gestalten läßt, weil nur in ihr die harmonische Einheit des Daseins überhaupt erlebt wird. Die Kirchen isolieren die Religion als ein besonderes Lebensgebiet, dessen Pflege und Ordnung ihnen zusteht, dem sie Inhalt und Richtung in einer ganz bestimmten Weise geben und das sie dadurch in einen mehr oder minder deutlichen Gegensatz zum übrigen Leben bringen. In ihnen wird die Religion zum Gegenstand eines gesonderten Interesses und einer besonderen Arbeit gemacht, wodurch das Bewußtsein um die Einheitlichkeit des Lebens gestört und die zu einem eigenen, selbständigen Organismus ausgewachsene und verfestigte Religion in mancherlei Kämpfe mit anderen Organisationen geführt wird, ohne die Fähigkeit der Anpassung und des Ausgleiches, welche die rein subjektive Frömmigkeit noch besitzt. Die Religion ist etwas Unberechenbares und Mysteriöses, dessen innere Bewegungsgesetze niemand völlig zu durchdringen imstande ist, hat gerade ihren Zauber in diesem sie umwehenden Hauche einer rein persönlichen, undurchdringlichen Ursprünglichkeit. Die Kirchen sind etwas durch und durch Verständiges, aus verständigen Erwägungen im hellen Lichte der Geschichte entstanden, nach Regeln einer sehr verständigen Erbweisheit geleitet und auf wohl berechnete Institutionen begründet. Sie rationalisieren immer die rein religiöse Autorität gewisser Grundanschauungen zum Träger einer rechtlichen Verbindlichkeit, die hieran angeknüpft das ganze Religionswesen in bestimmte und berechenbare Bahnen zu bringen geeignet ist. Eben deshalb ist auch die Macht, welche die Religion als solche ausübt, eine so ganz andere als die von den kirchlichen Institutionen ausgehende. Die Macht der Religion ist die Macht der Ueberzeugung und Begeisterung über die Gemüter, sie ist nur bei wirklicher religiöser Erhebung vorhanden und äußert sich für gewöhnlich nur in den inneren Wirkungen der Ruhe, der Sammlung und Stärkung. Nur vorübergehend bricht sie in großen, plötzlich aufflammenden Volksbewegungen los, um sich bald darauf wieder in das Innere der Menschen zurückzuziehen. Die Kirchen dagegen herrschen außer durch ihre rein

religiöse Wirkung auch noch besonders durch Konformität und Ueberlieferung, durch Dauer und Umfang, durch äußere Autorität und vollstreckbaren Zwang. Ihr Herrschaftsgebiet ist ein außerordentlich viel breiteres als das der wirklichen Religion. Ihnen kommt die Unwissenheit des Aberglaubens, die Bequemlichkeit und Geringschätzung der Gleichgültigen, das Autoritätsbedürfnis der Massen ebenso zugute wie die begeisterte Hingabe und die innige Gläubigkeit der wirklich Frommen. Insbesondere ist für sie von besonderer Bedeutung, daß auch die Staatsgewalten geistig unter ihrem Einfluß stehen oder doch zu diesem tiefsten und mächtigsten Faktor des öffentlichen Lebens, zu dieser einzigen, wirklich lenkbaren Organisation der geistigen Kräfte, ein geordnetes, Beeinflussung und Paktieren ermöglichendes Verhältnis gewinnen müssen. Die eigentümliche Macht der Kirchen und die Betätigungsweise dieser Macht kann also nicht einfach aus dem Wesen der Religion selbst fließen, sondern aus derjenigen Umgestaltung und Ordnung der Religion, welche die kirchliche Organisation zu der bloßen Macht der subjektiven Frömmigkeit hinzubringt.

Das wird sich uns genauer zeigen, wenn wir einen Blick auf die großen Kirchenbildungen der Geschichte werfen. Wie alle großen Triebe des menschlichen Wesens so lebt auch die Religion nur in der Gemeinschaft und erzeugt sie immer Gemeinschaft, ja sie wohl noch mehr als andere Triebe, da sie von der Ueberzeugung lebt, daß sie Mächte kennt, deren Wesen gerade das Anerkanntwerden durch eine Mehrzahl verlangt. Die Meinung verschiedener Forscher ist vielleicht nicht unrichtig, daß von der religiösen Kultgemeinschaft alle menschliche Gemeinschaft ihren Ausgang genommen habe. Aber die religiöse Gemeinschaft, so notwendig sie gewisse Ordnungen und Regeln erzeugt, ist als solche noch nicht Kirche. Die Kirchen sind organisierte Gemeinschaften, die unabhängig von jeder anderen Gemeinschaft rein für sich ausschließlich das religiöse Interesse an einem von allem Irdischen gesonderten Gute pflegen. Erst in solchen Gemeinschaften kommt wie die religiöse Organisation zu einem reinen Ausdruck, so auch die geschilderte Rückwirkung auf die Religion zu ihrer vollen Kraft. Eine solche Organisation ist aber überall da unmöglich, wo die Religion noch mit den Grenzen bestimmter Stämme und Völker zusammenfällt, weil sie Götter verehrt, die an ein bestimmtes Volk, an einen bestimmten Boden,

an bestimmte Funktionen gebunden sind. Hier fällt die Religionsgemeinschaft zusammen mit der natürlichen Gemeinschaft des Volkes, des Stammes, der Familie. Sie bildet nur eine Seite des durch natürliche, ethnographische und politische Verhältnisse gebildeten Gemeinschaftslebens überhaupt und erfordert keine über diese Grenzen übergreifende oder von ihnen unabhängige Organisation ihrer selbst. Hier bezieht sich der religiöse Glaube und der Kultus auf das bestimmte Verhältnis der Volks-, Stammes- oder Ortsgötter zu den Hoffnungen und Gütern des Volkslebens, ohne von alledem unterschiedene und über all das hinaus liegende rein religiöse Güter des Gemütes mit Bewußtsein zu erstreben, und eben damit fehlt jeder Anlaß, das Leben der Religion von dem des Volkes und Staates getrennt zu organisieren. Die Religion und das Sakralrecht ist hier ein Teil des Staats- und Familienrechtes, untrennbar verflochten mit der Sitte und Gewohnheit des Gesamtlebens, wie dieses zersplittert in eine Mehrzahl verschiedener, natürlich bedingter Gruppen. Es gibt keine Parochien und keine Gemeindehäuser, nur Götterwohnungen und Kultbeamte. Die Priester sind Staatsbeamte, oder bei selbständiger Entwicklung ihrer Bedeutung, wie in Neupersien und Aegypten, doch nur die Repräsentanten der Bedeutung der Götter für ein bestimmtes Volk in verschiedenen bestimmten Beziehungen. Auch die begabtesten Völker des Altertums haben keine Kirche gebildet. Es gibt keine römische und keine athenische Kirche, sondern nur gentilicische und politische Kulte. Wohl macht sich auch in diesen Gemeinschaftsbildungen die Verfestigung der Religion durch Tradition und Autorität geltend. Allein diese Verfestigung haftet eigentlich nur an der Pflicht einer unerschütterlich treuen und völlig ordnungsmäßigen Ausübung des Kultus. Der Glaube ist nur insofern unantastbar, als er unmittelbar die Unterlage des Kultus bildet. Ja der Glaube kann wesentlich erschüttert sein, wenn die alten Kultpflichten immer noch mit strenger Regelmäßigkeit beobachtet werden, wie das römische Sakralwesen mit besonders lehrreicher Deutlichkeit zeigt, ein Hinweis auf dasjenige, worin hier die Rückwirkung der Gemeinschaftlichkeit und ihrer Ordnungen auf die Religion besteht. Dogmatik und Orthodoxie, Häresie und Heterodoxie sind hier unbekannt. Soweit die religiöse Vorstellungswelt nicht durch den Kultus festgelegt ist, erfreut sie sich einer unbegrenzten Beweglichkeit und Umbildungsfähigkeit. Es ist das einem Jeden aus der religiösen Gedankenwelt der grie-

chischen Literatur bekannt. Die durch solche Verhältnisse bedingte, äußerlich begründete und auf das Sakralwesen sich beschränkende Kultgemeinschaft geht überall der Entstehung der innerlichen und individuellen Frömmigkeit voraus, welche allein erst die Grundlage kirchlicher Organisation bilden kann. Wohl entsteht jene überall allmählich bei der Zersetzung solcher Gemeinschaften durch die wissenschaftlich reflektierende Erschütterung der gewohnheitsmäßigen Grundlagen oder durch die überall aus dem Schoße der Naturreligion auftauchende enthusiastische und asketische Mystik. Aber hieraus entstehen keine Kirchen, sondern nur Konventikel und Sekten, wie die kleinen einflußreichen Gemeinden orphischer und dionysischer Gläubigen in Griechenland, die synkretistischen Kultusbünde der späten Kaiserzeit, die große Heilsversicherungsanstalt der eleusinischen Mysterien, die ordensartig vereinigten Schüler der Philosophen u. a. All das sind nur an dem großen Volkskörper haftende kleine Organisationen, keine selbständigen Kirchen, aber ein Vorspiel der Kirchenbildung. Der Eleusinische Mysterientempel war ein Gemeindehaus und die Gemeinschaft der Mysten war über die Welt verbreitet als ein von Ort und Staat unabhängiger religiöser Bund. Aehnlich sind die Attis- und Mithrasmysterien selbständige religiöse Organisationen, bei denen aus dem Erlösungsdogma und Erlösungsritus auch eine Erlösungsgemeinde folgt. Aber all das ist doch überall erst am Uebergang aus den polytheistischen Nationalreligionen in die großen Monotheismen.

Anders steht es bei den Weltreligionen. Hier wird ein Gott geglaubt und verkündigt, der unabhängig von Ort, Volk und Zeit der alleinige Gott aller Welt ist und von Allen gleichermaßen Unterwürfigkeit fordert. Die Gottheit greift über alle Unterschiede und Grenzen hinüber und wendet sich nicht an Stamm und Volk, sondern an den Menschen als solchen, an das allgemeine menschliche Hoffen und Sehnen, das jede Menschenbrust der Gottheit gleich entgegenführt. Die religiösen Güter fallen nicht mehr zusammen mit den Gütern des partikularen Stammes- und Volkslebens, überhaupt nicht mit den äußeren, weltlichen Gütern, sondern gehen in der Hauptsache auf ein allgemeines, gleiches, alle beseligendes und aller irdischen Verschiedenheit weit überlegenes, einheitliches und rein religiöses Gut des Gemütes. Hier entsteht daher das Bedürfnis nach einer in alle Welt gehenden Propaganda. Die Ehre Gottes fordert, daß alle

Welt ihn anerkenne. Die Menschenliebe fordert, daß alle Welt das Heil der Einen Wahrheit genieße. Und zwar erfolgt hier die Propaganda nicht in politisch-religiösen Eroberungskriegen, wie etwa die greuelvollen Kriege Assurs waren, sondern in der Mission, der Predigt, der Gemeindebildung. Hier ist der einfache, selbstverändliche Rückhalt in der natürlichen Volksgemeinschaft weggenommen und damit das Bedürfnis gegeben, rein aus dem religiösen Motiv als solchem organisierte, Kultus, Predigt, Erziehung und Mission in die Hand nehmende Gemeinschaften zu bilden. Hier ist das religiöse Gut ein von den natürlichen Gütern des Volkslebens verschiedenes und daher nicht mehr zugleich mit den Organisationen des letzteren zu erreichen und zu erledigen. Es fordert eine besondere Veranstaltung für sich, die ihre eigenen Zwecke und ihren eigenen Zusammenhang hat. Der Innenwelt des Gemütes entstammend und allen Schwankungen des Gemütslebens und des Denkens preisgegeben, verlangt es Schutz für seinen Inhalt und als tiefste, von Gott selbst stammende Wahrheit bedarf es einer völligen Wandellosigkeit und Unantastbarkeit. Hier wird Lehre und Glaube die Hauptsache, erst hier entsteht der dogmatische Eifer und die dogmatische Intoleranz und damit eine auf den Schutz des Glaubens berechnete Organisation. So erwächst hier mit Notwendigkeit eine rein religiöse Gesellschaftsbildung, die getrieben ist, über die natürlichen Volksunterschiede übergreifend eine allgemeine religiöse Gemeinschaft der Menschen herzustellen, oder, wo dieses Streben gehemmt bleibt oder nur in dem Glauben an eine ideale Zusammengehörigkeit zum Ausdruck kommt, doch wenigstens hier und dort eine von der politischen und sozialen Organisation völlig unabhängige, ihren eigenen Interessen lebende, rein religiöse Organisation zu schaffen. Nur die Weltreligionen haben daher Kirchen erzeugt. Nur im Buddhismus, im Judentum, im Islam und im Christentum gibt es solche Organisationen, und die verschiedene Befähigung dieser Religionen zur Weltreligion spiegelt sich auch höchst lehrreich in ihren Kirchenbildungen ab.

Hier tritt uns zuerst die wundersame Religion des Buddha entgegen, des Erlösers von Ostasien, der von der leeren pantheistischen Spekulation der Brahmanen sich abwendend nicht mehr das All-Eine in mystischer Ekstase zu suchen fortfuhr, sondern in Erkenntnis des ewigen Elends der Welt sich der unerforschlichen beglückenden Ordnung ergab, welche aus der Unrast des

Weltkreislaufes, aus der Endlosigkeit der Seelenwanderung einen Ausweg in der Ertötung des Eigenwillens und des Daseinstriebes eröffnet. Hiermit ist schon gesagt, daß diese Religion zu einer Sammlung aller Erlösungsgläubigen, zur Sicherstellung des Erlösungsglaubens und des Erlösungsweges, führen mußte. Während das Brahmanentum die mystische Umdeutung der alten Volksreligion bedeutet und wie alle reine Mystik etwas sehr persönliches, lediglich als Sonderdeutung an der Volksreligion Haftendes ist, behauptet der Buddhismus eine allgemeingültige religiöse Metaphysik, die für alle Stände und Kasten gilt, und sammelt er die Erkennenden und Bedürftigen aus allen Lagern um seine Wahrheit. Das ist nichts anderes als eine Kirchenbildung. In der Tat hat daher auch der Buddhismus seinen Bibelkanon und seine Dogmatik, seine Disziplin und sein Kirchenrecht hervorgebracht, die sämtlich Glaube und Wandel, Mission und Zusammenschluß in bestimmter Weise regeln und ihre Autorität durch Zurückführung auf die Offenbarung des Buddha gewinnen. Er hat zur Festsetzung dieser Bestimmungen seine Konzilien gehalten, hat ein bestimmtes Verhältnis zur Staatsgewalt gewinnen müssen und seinen Konstantin gefunden. Aber eben in diesem Wesen der buddhistischen Frömmigkeit, in ihrem Alles vergleichgültigenden Pessimismus, in ihrer Beschränkung auf Erlösung des Individuums, in ihrem metaphysischen und philosophischen Charakter war zugleich die Schwäche dieser Kirchenbildung begründet. Wie diese eigentümliche Frömmigkeit nur bei dem vergrübelten und tatenlosen Wesen der Inder, nur als Endergebnis einer pantheistisch zersetzten Naturreligion, möglich war, so blieb diese Gemeinschaft in ihrem echten Sinne auch immer auf Indien beschränkt. Außerhalb Indiens hat der ursprüngliche Buddhismus in mancherlei Verschmelzungen mit den Volksreligionen sein echtes Wesen verloren. Aber auch auf seinem eigenen Boden mußte seine Kirchenbildung eine überaus schwache sein. Es war im Grunde nur ein Orden wandernder und zu bestimmten Jahreszeiten in ihren Ordensgebieten sich aufhaltender Bettelmönche, welche von der Welt völlig gelöst der Meditation und der Propaganda lebten, aber eines großen Laienstandes bedurften, von dem sie ihren Unterhalt bezogen. Bei der weltabgewandten Passivität und der tüftelnden Grübelei der Mönche hat er seinen Orden niemals zu einer Kirche im vollen Sinne zu organisieren vermocht, zur Erzeugung einer Zentralgewalt fehlte ihm Festigkeit, Zu-

sammenhang, Teilnahme an der Welt und ihren Dingen und insbesondere der Besitz eines positiven religiösen Gutes. So hat er den Vorteil der Kirchenbildung niemals voll genossen, wohl aber ihre Nachteile, die Zersplitterung im Kampf um Dogmen und Riten. Er hat sich in hadernde Sekten und Kongregationen aufgelöst, und damit ist der alte echte Buddhismus bis auf geringe Reste verschwunden. Der spätere und heutige Buddhismus aber hat eine Vielzahl von Kirchenbildungen hervorgebracht, die neben den Volksreligionen Chinas, Japans und Hinterindiens stehen und deren religiöses und soziologisches Wesen bis jetzt noch unserer Erkenntnis sich verbirgt. Nur das scheint klar, daß ihnen die Exklusivität der christlichen Kirchenbildung fehlt.

Um ungefähr die gleiche Zeit erhob sich in Westasien eine Weltreligion von ganz andersartigem Charakter, die zur propagandistischen Weltreligion umgewandelte Religion Israels. Unter den vielen mit ihren Staaten zermalmten Volksreligionen Vorderasiens hat nur diese Religion den Untergang ihres Staates überlebt. Im Angesicht des drohenden Verderbens hatten die großen Propheten das Geschick Jahves von dem Israels gelöst, sie erkannten und predigten in ihm den Gott der unvergänglichen, aller Welt gebietenden sittlichen Ordnungen, der nicht mit seinem Volke untergeht, sondern vielmehr dieses zur Strafe seiner Sünden dem Gericht verfallen läßt, aus dem nur der fromme und reuige Rest zurückkehren wird, um die wahre Frömmigkeit dann zu leben und zu verkündigen. Als Licht der Heiden, als Prophet des alle Welt um sein Heiligtum versammelnden Gottes sollte Juda unter den Völkern wirken, bis Alle den wahren und ewigen Gott anbeten würden auf dem Berge Zion. Damit war eine Religion gegeben, die durch ihren monotheistischen Gottesglauben, ihre humane Ethik, ihre Hoffnung auf Weltbekehrung und ihre Arbeit an diesem Ziel die ganze Menschheit zu einer Universalreligion zusammenzufassen streben mußte und eben damit zugleich eines organisatorischen Mittelpunktes und einer festen Norm ihrer Wahrheit und ihres Inhaltes bedurfte. Es entstand deshalb zugleich mit dieser Umwandlung der Religion das Gesetz, die Thora des Moses, welche die geltende Wahrheit und die geltenden Kultbestimmungen in einem bestimmten Sinne zusammenfaßte und zuspitzte und durch Zurückführung des Ganzen auf die Offenbarung Jahves durch Moses sich eine feste, göttliche Autorität verlieh. Auf Grund der Thora, die die Elemente der

Dogmatik, der Ethik, des Rituals und des Kirchenrechts festlegte, wurde daher von den zurückkehrenden Frommen eine Kirche im eigentlichen Sinne des Wortes aufgerichtet. Durch die persische Oberherrschaft aller politischen Interessen und Obliegenheiten entledigt, wandte sich die ganze Kraft der rein religiösen Aufgabe zu. So entstand eine Zentralkultstätte, die das Herz der großen Landes- und Diasporagemeinde wurde, eine priesterliche, streng geordnete Zentralregierung, eine das Gesetz nach allen Seiten auslegende und befestigende juristische und theologische Tradition, eine aus der ganzen Welt zu zahlende Kirchensteuer, die Verpflichtung zur Wallfahrt aller Gläubigen an die Zentralstätte, um vor dem Angesichte Jahves zu erscheinen. Die von Gott gesammelte, gebildete und erzogene Gemeinde hat im Wunder der Offenbarung, des Gesetzes und des Kultheiligtums einen anstaltartigen Gemeinbesitz, der dem Individuum vorgeordnet ist und bei allen Anforderungen an seine Gesetzestreue es doch in die Athmosphäre einer zuvorkommenden göttlichen Bundesgnade und Bundestreue stellt. Die Rückwirkung einer derartig zur Anstalt und Gemeinschaft objektivierten Religion auf die individuelle Frömmigkeit ist das Gefühl des Getragenseins durch eine auf das Ganze der Gemeinde gerichteten Gnade. Aber wie diese Religion selbst nur in einem bedingten Sinne Weltreligion war, so war auch diese Kirche ein eigentümliches Zwitterwesen. Die Religion Judas war eine Weltreligion in Form einer Volksreligion. Die Völker waren zu Gott berufen nur durch Israel und die Beschneidung hindurch. Das Gesetz enthielt unter allgemein humaner Frömmigkeit und Moral auch all die Vorschriften politisch nationaler Besonderung, die den Juden über den Heiden immer erheben sollten. Die erwählende und zusammenhaltende Gnade war die Bundschließung mit einem Volke, das Gottes Willkürwille aus der Völkerwelt herausgegriffen und sich zum Knechte gebildet hatte, um an ihm seine Herrlichkeit und Heiligkeit zu offenbaren. So war diese Kirche nur die ins Unendliche erweiterte jüdische Volksgemeinde. Ja, diese Kirche war als solche gar nicht das letzte Wort des Glaubens. Sie war nur ein Not- und Ersatzgebilde. Was sie zur Kirche machte, die von allem politischen geschiedene, rein religiöse Organisation, war nur ein Provisorium für die Zeit, wo Jahve die Herrschaft der Heiden noch gewähren ließ und das nach den Tagen des großen Heidengerichtes wieder dem politisch-religiösen Volks-

staate eines neuen David weichen sollte. Noch ist keine Rede von einer rein geistigen und völlig internationalen Heilsanstalt, in der sich das Individuum am Heil der Seele und an der Gnade genügen lassen kann. Diese Kirche blieb immer gebunden an das nationale Heiligtum Jahves und an die rechtmäßige Verrichtung des Kultus in ihm. Die beiden widersprechenden Elemente des Judentums haben sich oft aneinder gerieben. Seit der seleucidischen Verfolgung und der daran anknüpfenden Wiederaufrichtung des Staates erlangte unter furchtbarer Erregung die politisch-nationale, durch die kirchliche Organisation mit dem Glauben unlösbar verbundene Auffassung der Religion das Uebergewicht. Das universale Element des Judentums, bereichert und neugestaltet durch die wunderbare Persönlichkeit Jesu, wurde folgerichtig ausgeschieden und die jüdische Kirche eilte dem großen Weltgerichte entgegen, in dem freilich nicht die Heiden, sondern die Juden unterlagen. Seitdem ist der Judaismus wieder eingeschrumpft auf seine Blutsgemeinschaft und der Erfolg der kirchlichen Organisation war nur die endgültige Verhärtung der Religion, ihre vollständige Verschmelzung mit dem Kirchengesetz. Die Synagoge trat an die Stelle des Tempels, ihr Einheitsband bildet das Blut und das Gesetz, die Erinnerung und die Hoffnung. Der Missionsdrang und die Entwicklungsfähigkeit sind dahin, aber eine zähe Widerstandskraft ohnegleichen ist geblieben.

Dem Judentum nahe verwandt ist der Islam. Der Prophet Arabiens trat unter dem Einfluß von jüdischen und christlichen Lehrern in die Voraussetzungen der israelitischen Heils- und Offenbarungsgeschichte ein und erkannte in sich den Vollender dieser Offenbarung, der den reinen Glauben Abrahams an den einen, allmächtigen Gott und an das Gericht nach dem Tode von jüdischen und christlichen Irrlehren reinigen und zum Eigentume der Söhne Ismaels machen sollte. Mit diesem Glauben zugleich legte er den Bekennern auf Grund göttlicher Offenbarung ein Gesetz der Kultpflichten, der Armensteuer, des Bekenntnisses und der sittlichen Hauptgebote auf, den Koran, die Nachbildung der jüdischen und christlichen heiligen Bücher. In höchst charakteristischer Weise äußern sich sofort die zusammenfassenden und organisierenden Wirkungen dieser religiösen Gedanken, die schon von Haus aus im Koran einen festen Stützpunkt mitbrachten. Die strengen altarabischen Stammesschranken wurden niedergerissen

und verschwanden mit den alten Göttern und den alten Volksgrundlagen. Die früher Getrennten wurden zu einer religiösen Gemeinde vereinigt, deren Organisation derjenigen der älteren universalistischen Religionen nachgebildet war. Hier ist freilich die ganze Bildungsgeschichte von Kultus und Gemeinde noch unaufgehellt, nur die Ergebnisse sind deutlich. In jedem Orte versammelte sich die Gemeinde um die Moschee, die Synagoge des Islam, um den Prediger und Vorbeter; über dem Ganzen stand der Prophet und dessen Offenbarungsbuch, später der Nachfolger des Propheten, der Kalif, der das geistliche Haupt der Gemeinde ist, und eine unermeßliche, mit tüftelnder Sorgfalt gesammelte und kommentierte Tradition. Eine berufsmäßige Theologie schuf im Kampf mit allerlei Häresien ein orthodoxes Dogma, eine theologische Jurisprudenz arbeitet Ritual und Kirchenrecht mit peinlicher Sorgfalt aus. Die Staatsgewalt stellte sich der Orthodoxie zur Verfügung, wie umgekehrt die Orthodoxie die festeste Stütze der Staatsgewalt bildete. Aber gerade in diesem Verhältnis zur Staatsgewalt zeigt sich die Beschränktheit des Islam. Denn es ist nicht ein bloß tatsächliches Paktieren der beiden auf einander angewiesenen Mächte, sondern eine prinzipielle Vereinerleiung der politischen und der geistlichen Gewalt. Der Universalismus des Islam war im Grunde doch nur ein theoretischer, mit einer gewissen Gewaltsamkeit entlehnter. Sein religiöses Gut war im Grunde kein gegen die weltlich-nationalen Güter selbständiges. Er ist die Anpassung der Ideen der älteren Religionen an nationalarabische Verhältnisse, die Einigung und Erhebung der Beduinenstämme. Seine Kirche ersetzte von Hause aus den Staat. Sie war ein religiös-militärischer Kommunismus, wie ihn der gewaltige Omar folgerichtig aus den Ideen des Propheten entwickelte. Die Gemeinde der Gotteskämpfer eroberte die Welt für Allah und Arabien und machte die Bewohner der eroberten Länder zu Staatsheloten, welche bei ihrem Glauben bleiben, aber durch ihre Steuern und ihren Landbau die muslimische Militär- und Religionsgemeinde ernähren sollten. Staatsoberhaupt und geistliches Oberhaupt fallen zusammen, ja die geistliche Gewalt macht erst zum Staatsoberhaupt. Die Staatssteuer ist die religiöse Armensteuer und der Zins der Ungläubigen. Alle religiösen Bewegungen werden zu politischen und umgekehrt. Das galt freilich nur von dem alten Islam, der das Weltreich des Kalifats schuf. Mit dem Zerfall des letzteren

lösten sich Staat und Kirche auf in eine Anzahl einzelner Staaten, in welchen sich das Verhältnis der geistlichen und weltlichen Gewalt in ähnlicher Weise an den Herrscher knüpft. Von einer organisierten und zentralisierten Weltgemeinschaft, wie die christliche Kirche es geworden ist, ist nicht die Rede. Mekka und die Mekkapilgerschaft, der Koran und die Tradition halten die Gemeinschaft aufrecht, aber innerhalb ihrer bilden sich verschiedene Mittelpunkte. Das Gesetz Mohammeds, nicht eine kultische Gnadenanstalt, bewirkt den Zusammenhang. Von einer Kirche sind nur die ersten Elemente entwickelt. Wenn der osmanische Sultan als Schutzherr Mekkas die Stellung des Kalifen fortführt, so ist das nur eine theologische Fiktion. In Wahrheit existiert die alte Kirche des Korans nicht mehr. Sie ist zerteilt, verwittert und erstarrt, in sehr verschiedene Richtungen auseinandergegangen. Gleichwohl aber treiben ihre universalistischen Elemente heute noch in Afrika und im indischen Archipel zu höchst wirksamen Missionszügen, und in den alten muslimischen Staaten ist die Religion derart verfestigt, daß an ein Eindringen neuer Gedanken nur sehr schwer zu denken ist. Aus diesem Grunde ist trotz allen Veränderungen und Schwächen, trotz allen Europäisierungen an wirkliche Aenderungen auf dem Gebiete der muslimischen Welt nicht zu denken. Das große Kirchengesetz, der Koran, sitzt ihr zu tief im Herzen und ist zu eng mit allen Institutionen verbunden, als daß jene Aenderungen den Weg für neues Leben eröffnen könnten. Für die Berechnung des zukünftigen Ganges der Menschheit ist daher der Islam eines der undurchsichtigsten Rätsel, über dessen Lösung kaum die berufensten Kenner des Orients Vermutungen wagen dürfen.

Bedeutet der Islam im Verhältnis zum Judentum inhaltlich eine Rückbildung und kommt deshalb die von ihm übernommene universalistische Tendenz in seiner Kirchenbildung nur sehr mangelhaft und widerspruchsvoll zum Ausdruck, so hat die andere Tochter des Judentums, das Christentum, eine um so reichere und einheitlichere Entwicklung erlebt. Es ist die universalste und von allen irdisch-menschlichen Gütern am meisten gelöste Religion. Aus dem Schoße des Judentums entbunden hat es dessen Gottesglauben vertieft zu dem Glauben an eine allen Seelen gegenwärtige und für alle bestimmte Offenbarung der göttlichen Liebe, die aus Sünde, Schwäche, Elend und Weltverlorenheit die Menschen zu dem erhebt, was allein ewigen Wert hat, zu der

Gemeinschaft mit Gott. Die Reinheit des Herzens, die im Gericht vor Gott bestehen kann, und die Liebe, welche die von Gott erfahrene Liebe an den Brüdern übt, sind die Prinzipien seiner Ethik, welche dadurch die gesetzliche Aeußerlichkeit und die mannigfache nationale und zerimonale Gebundenheit der jüdischen Ethik abgestreift und aus dieser eine rein auf die allgemein menschlichen Güter des mit Gott geeinigten Gemüts sich richtende Sittlichkeit entwickelt hat. Die Welt und ihre Dinge sind gut und recht an ihrem Orte, wenn auch hier überall der Satan und die Selbstsucht des fleischlichen Menschen zu fürchten ist. Sie reichen nirgends in die Frömmigkeit selbst hinein, und, wo sie diesen eine Konkurrenz bereiten, sind sie bedingungslos niederzuhalten. An sich selbst kommen sie für die Frömmigkeit nicht in Betracht. Diese ist vielmehr mit allem Ernst und aller Begeisterung auf das ewige Ziel der menschlichen Persönlichkeit über aller Zeit und Welt, auf das wahre Gut, das Gut des reinen Herzens, gerichtet. In dieser reinen Verinnerlichung und Individualisierung des religiösen Glaubens und in dieser freudigen Zuversicht einer alle zum Heilsgut führen wollenden Liebe ist es die universalste Religion der Geschichte. Sie ist es dadurch, daß sie am wenigsten das religiöse Element mit zeitlichen und irdischen Interessen und Gegebenheiten verbindet. Es hat dementsprechend auch die am strengsten organisierten und die am reinsten aus dem religiösen Gute heraus entwickelten Kirchen hervorgebracht, die mit dem höchsten Aufgebot aller Machtmittel dieses Gut zu sichern unternehmen, und zwar nicht bloß E i n e Kirche, sondern bei der Fülle seiner Triebkraft und seiner Anpassungsfähigkeit eine ganze Anzahl großer und mächtiger Kirchen, die sämtlich eine eigentümliche Auffassung der christlichen Frömmigkeit vertreten. Das erklärt sich aus der Energie seiner von allem Nationalen und Irdischen gelösten Frömmigkeit, die lediglich das Heilsgut im Auge hat und bei jeder großen Veränderung der inneren Stimmung der Völkerwelt lediglich auf dieser Grundlage religiöser Gesinnung neue Gemeinschaften und Sicherungsanstalten zu erzeugen die Kraft hat.

Freilich Jesus selbst hat keine Kirche gegründet. Er hat nur den Samen ausgestreut, der in stillen und gottergebenen Herzen Frucht bringen sollte, und einen engeren Kreis von Sendboten ausgebildet, der die wahrhaft Gläubigen erwecken und sammeln sollte für die große Stunde des kommenden Gottesreichs, in der alle Ideale erst verwirklicht und die Kluft zwischen Welt und

religiösem Heil überwunden werden würden. Als er nach kurzer Wirksamkeit schied, hat er nur diese begeisterte, messiasgläubige Jüngerschaft und eine Gemeinde hinterlassen, die seine Hoffnung auf Weltgericht und Erlösung teilte, seine Gebote hielt und seine Liebe übte, die in ihm die Bürgschaft der göttlichen Liebe und Gnade dankbar erkannte und seine Wiederkunft von den Wolken des Himmels erwartete. Auch die ersten Gemeinden, welche dieses Glaubens lebten, waren keine Kirche in dem Sinne einer organischen und zentralisierten religiösen Gemeinschaft. Wenn sie sich einzeln und im ganzen »Ecclesia« nannten, so bedeutet das die Selbstauffassung als neues Volk Gottes, neues Israel, Gesamtheit der Christusverehrer, hat aber nichts zu tun mit den ersten Versuchen der gemeindlichen Organisation. Noch ist das Wort »Kirche« eine halb apokalyptische, halb jüdisch-theokratische Selbstbezeichnung für die gemeinsame Berufung und Erwählung, für den gemeinsamen kultischen und Offenbarungsbesitz, aber kein Organisationsprinzip. Die Christusverehrer legten nicht die Hand an eine Ordnung, die doch bald mit der Welt bei den Posaunen des Gerichts untergehen würde. Sie genossen noch in Prophetie und allerlei Gnadengaben die Unmittelbarkeit der Offenbarung und göttlichen Einwirkung. Nur in ganz losem, rein persönlich begründetem Verband fühlten sie sich verbunden als der Leib Christi durch den gemeinsamen Geist, der die Wunder der Erkenntnis und der Liebe wirkte, durch die Mildtätigkeit, welche in Almosen, Gastfreundschaft, Empfehlungsbriefen von einer Gemeinde zur andern sich betätigte und das Gegengewicht gegen die auch hier oft heftig hervorbrechende Zwietracht bildete, durch die Verehrung der überlieferten Worte des Herrn und der großen apostolischen Persönlichkeiten, die selbst freilich schon die Einigkeit unter sich nur mit einer gewissen Mühe zu wahren vermocht hatten. Wohl bildeten die Einzelgemeinden in sich selbst gewisse Ordnungen aus, aber ihr Leben beruhte doch hauptsächlich noch auf der Anerkennung hervorragend begabter Persönlichkeiten und ehrwürdiger Stifter, welchen eine noch völlig ungebrochene, starke Wundergläubigkeit die Autorität göttlicher Berufung und Begabung zuschreiben durfte. Erst als die Wiederkunft ihres Herrn ausblieb und man sich dauernd in der Welt einzurichten genötigt war, als die Gemeinden sich vergrößerten und weithin zerstreut die persönliche Fühlung verloren und als ebendamit das Eindringen fremder Einflüsse den alten Glauben

der Missionare zu verändern drohte, entstand die Notwendigkeit einer zusammenfassenden und das Heilsgut schützenden Organisation, welche natürlich an die bisher frei anerkannten Autoritäten und die gewohnheitsmäßig entwickelten Ordnungen anknüpfte. So empfing sie auch ihren Namen von dem Gedanken der »Ecclesia« her, in welchem bisher allein die Einheit sich dargestellt hatte, und der von da ab zum Ausdruck für alle selbständig religiöse Organisation geworden ist[3]).

Es entstand die sog. altkatholische Kirche. Von dem Vorbild der Gemeinde der Welthauptstadt geleitet, unter Führung von Männern, die wir nur zum kleinen Teile noch kennen, rein aus eigener Kraft, ohne Mithilfe des Staates erhob sich der große Verfassungsbau der christlichen Kirche, der durch Herstellung rechtlich gültiger Grundlagen und Kriterien erst die vollständige Sicherung der Heilswahrheit und des richtigen Kultusvollzuges ermöglichte. In dieser Organisation schuf sich die Kirche eine feste Norm der Lehre durch Aufstellung des biblischen Kanons, durch Fixierung der ihn umspielenden Tradition, regelte sie den Eintritt in die Kirche durch Forderung von Noviziat und Bekenntnis und das Verhalten in der Kirche durch feste Bußdisziplin, festigte sie das kirchliche Leben durch Ordnung der Festfeiern, des Kalenders, der Sakramente, des Kultus und des Rituals, machte sie die Theologie unschädlich durch offizielle Anerkennung des an ihr berechtigt Erscheinenden und Verdammung alles darüber Hinausgehenden oder dahinter Zurückbleibenden. Das Mittel, durch welches eine solche Organisation gefestigt wurde, war hier wie überall die Zurückdatierung des gewohnheitsmäßig Gewordenen in die Offenbarung selbst, die Vergöttlichung der Grundelemente des gegebenen Zustandes. So wurde hier die Stellung des Gemeindehauptes, des die Eucharistie und mit ihr Lehre, Kultus und Kirchengut verwaltenden Bischofs auf die Offenbarung selbst begründet und ihm kraft Stiftung von Christus

[3]) Ich möchte nicht unterlassen zu bemerken, daß hierauf sich meines Erachtens das relative Recht der Bemerkungen Sohms über die »rein religiöse Größe der Kirche« im Urchristentum beschränkt. Die Notwendigkeit der Organisationen war dadurch nicht ausgeschlossen; im Gegenteil, das Christentum begann, wie noch heute jede neue Sekte und Erweckung, mit Organisationsfragen. Sohm hat jene »rein religiöse Kirche« zu einem supranatural-mystischen Ding gesteigert, das freilich nichts mit dem Recht, aber auch wenig mit der Geschichte zu tun hat. Das gleiche gilt von Scheel, »Die Kirche im Urchristentum«, 1912.

her sowie kraft apostolischer Sukzession ein wunderbares, an diesem Amte haftendes Vermögen zur Schaffung übernatürlichen Rechtes zugeschrieben. Derart war im Bischof eine übernatürlich eingesetzte und befähigte Autorität geschaffen und in der Sukzession der Bischöfe eine rechtlich geregelte Fortsetzung der Autorität. Ganz ähnlich wurden die von den Bischöfen geleiteten Synoden der Gemeinden durch Zurückführung auf das Apostelkonzil vergöttlicht und auf Grund dieser übernatürlichen Würde zu rechtlich verbindenden Autoritäten gemacht. Schließlich wurde die über den Einzelsynoden stehende allgemeine Synode der Bischöfe der Christenheit zur letzten entscheidenden Autorität emporgehoben. So bildete sich langsam und in verschiedenen Provinzen verschieden fortschreitend eine gewaltige kirchliche Organisation zur Sicherung und Pflege des christlichen Heilsgutes, die großartigste Leistung der untergehenden Antike, die in diesen Bau ihre ganze noch übrige politische und geistige Kraft, ihr lebensmüdes Sehnen und Hoffen hineinbaute und schließlich ihr politisches Erzeugnis, das römische Weltreich, mit dem großen Reiche der neuen Religion verbinden mußte. Mit diesem gewaltigen Werke neigte sich der Tag der alten Völker.

Aber die volle Konsequenz dieser Organisation war noch nicht gezogen. Sie drängte auf eine monarchische Spitze hin, wie sie auf der monarchischen Organisation der Gemeinde beruhte. Nur die Anerkennung einer solchen durch ihre göttliche Einsetzung und Ausrüstung zum Erlaß verbindlicher Entscheidungen befähigten Spitze gewährte eine völlige Sicherung und Unantastbarkeit des Kircheninstituts, während die synodale Autorität bei dem Mangel einer zu Berufung und Schließung rechtsgültig befähigten Stelle und bei der Abhängigkeit der Gültigkeit ihrer Beschlüsse von der tatsächlichen Rezeption diesen Zweck nur sehr mangelhaft erfüllte. Schon sehr frühe hat der römische Stuhl in Berufung auf die Vorzugsstellung Roms und die Nachfolge Petri eine derartige Bedeutung beansprucht. Ehe es aber zu einer Auseinandersetzung dieses Anspruches mit den rivalisierenden Stühlen von Konstantinopel und Alexandrien kam, trat die Trennung des Reiches in die beiden Hälften ein und wurde dem römischen Stuhl ein Feld ganz neuer Aufgaben und Entwickelungen eröffnet, während die alte Reichskirche bei ihren bisherigen Bestimmungen blieb und immer mehr in der Verehrung des kirchlichen Altertums die einzige Grundlage der Kirche erkannte. Durch den

Islam von der Lösung schwerer Probleme befreit ergab sie sich völlig der Pflege einer absoluten, unveränderlichen Orthodoxie. Sie ist die »orthodoxe Kirche«, wie sie sich mit Genugtuung nennt. Absoluter Traditionalismus und mystisch bewundernde Hingabe an das ein für allemal fertige Werk der heiligen Bischöfe und Synoden ist das Prinzip dieser Kirche und ist es auch geblieben, nachdem sie durch den Eintritt der Slaven neues Blut erhalten hatte.

Von der Umklammerung durch die byzantinische Staatskirche befreit und auf den Boden ganz neuer politischer Verhältnisse versetzt, vermochte die abendländische Kirche oder vielmehr der römische Bischof das Ideal einer Fortbildung des bisherigen Bestandes zu einer stets lebendigen und aktionsfähigen, aber doch zugleich absolut göttlichen Autorität seiner Verwirklichung näher zu bringen. Der ethisch und praktisch geartete, mehr juristisch und politisch gerichtete Sinn des Abendlandes schuf so unter sorgfältiger Aufrechterhaltung der Stabilität doch ein im Grunde neues Kircheninstitut, den Gottesstaat der Gnade, der als Nachfolger der sündigen Weltreiche die verlorene Menschheit in die wahre rettende Gemeinschaft aufnimmt, den wahren Zwecken dienstbar macht und zum wahren Ziele der Seligkeit führt. Er ist der Erbe des römischen Weltstaates und Weltrechtes, ein Rechtsbau ohne gleichen, beruhend auf einem Rechtskodex, der aus theoretischen Ansprüchen und Vergöttlichungen gewordener Zustände zusammengewoben ist, ähnlich, nur unendlich viel klarer und sicherer, wie seinerzeit die Thora des Moses. Die Eine lebendige und absolute Autorität, welche erst die Seele aller übrigen Heilsgarantien, der Tradition, des Kanons, der Konzilien, des corpus juris bildet, ist der Universalmonarch des Gottesstaates, der Nachfolger Petri und Stellvertreter Christi, gewissermaßen die Fortsetzung der Menschwerdung Gottes, die Quelle aller Amtsgewalt und aller Fähigkeit zur Gnadenausspendung, von welcher die Bischöfe erst ihre übernatürliche sacerdotale Macht erhalten. Es ist ein gewaltiges Reich, das wir vor uns sehen, gestützt auf ein höchst kompliziertes geistliches Steuersystem, auf ein unermeßliches Beamtenheer, auf die Leibmiliz der Bettelorden und der Jesuiten, auf eine tief greifende geistliche Strafgewalt, auf ein von findigen Juristen ausgearbeitetes Rechtssystem, in alle Verhältnisse des Erdkreises eingreifend durch das Kommando an die Bischöfe und durch direkte diplomatische Vertretung, beständig

aktionsfähig und einheitlich geleitet durch ein von Gott eingesetztes Haupt, dem seine Ministerien zur Seite stehen. Es ist nicht ein Reich neben anderen Reichen. Die Konsequenz drängt zum Ideal des absoluten Weltreiches überhaupt. Der Gottesstaat muß — freilich mit der wichtigen Unterscheidung eines direkten und eines indirekten Regiments — überall regieren, weil er von Gott und die Welt voll Sünde ist. Die natürliche Welt ist sündig getrübt und kann daher nicht einer völlig freiwilligen Einordnung in die Gnadenwelt überlassen werden. Ihre Angelegenheiten sind der höheren Einsicht und den höheren Zwecken des Gottesstaates unterzuordnen. Um des göttlichen Heilsgutes willen, das nur in der Kirche ist, hat alles sich der Kirche zu unterwerfen, welche von sich aus dann die Welt und das Leben organisiert für ihre Zwecke, die weltlichen Berufe und die politischen Gewalten als Lehen zur Verwaltung gibt. Indem die Kirche um des Heiles willen die Welt verneint, beherrscht sie zum Zweck der Reinhaltung und Durchführung des Heiles die Welt, wie niemals vorher ein Staat geherrscht hat. Alle Gebiete des Lebens werden von ihr in die Hand genommen, Literatur und Wissenschaft wird beaufsichtigt und organisiert, das politische Staatensystem geleitet und das bürgerliche Leben bis in seine wirtschaftlichen Funktionen hinein gestaltet. Wo sich das nicht in Wirklichkeit erreichen läßt, wird wenigstens der Anspruch erhoben und für günstige Zeiten aufbewahrt. Auch in einer völlig verwandelten Welt behauptet die Kirche noch heute diesen Anspruch auf das Ideal der civiltà cattolica. Erst in unseren Tagen hat sie der Durchführung dieser Ansprüche einen neuen Anstoß gegeben, indem sie die letzte Konsequenz zog und in dem Unfehlbarkeitsdogma dem Papst nun auch kraft göttlichen Rechtes zusprach, was er tatsächlich bisher geübt und erstrebt hatte. Wie jede Belebung der eigentlichen Triebkräfte eines Organismus, so hat auch diese Maßnahme kräftigend und stärkend auf die katholische Kirche gewirkt, wenn sie auch freilich dadurch völlig irreformabel geworden ist. Von ihr gilt jetzt in Wahrheit: sit ut est aut non sit. In dieser Vollendung des Prinzips ist die katholische Kirche der vollkommenste Typus der Kirchenbildung, den die Welt gesehen hat, das klassische Beispiel kirchenbildender Gesetze und ihrer Wirkungen. In Vorzügen und Nachteilen zeigt sie alle Wirkungen der Verkirchlichung der Religion, viel bewun-

dert und viel beneidet, aber auch eine Last, unter der Völker und Gewissen seufzen.

Allerdings hat die katholische Kirche dieses Ziel nicht für den ganzen Umfang ihres Gebietes erreicht. Ehe sie zur Verwirklichung ihres Ideals gelangte, hat sich ein großer Teil der europäischen Völker von ihr abgesplittert. Im 15. und 16. Jahrhundert fand der große Umschwung des gesamten europäischen Kulturlebens statt, wo die Verselbständigung der nationalen, geistigen, sozialen und wirtschaftlichen Interessen eine weltliche Kultur heraufführte, die mit der katholischen Zivilisation brach. Eine Teilerscheinung dieses allgemeinen Umschwunges ist der Umschwung des religiösen Lebens, den wir Reformation nennen. Gegen den kirchlichen Zwang und die Veräußerlichung der Religion erhob sich eine lebendige Regung der Volksseele, eine dem neuen Leben homogene Frömmigkeit der Freiheit, der Innerlichkeit, der unmittelbaren Gottesgemeinschaft. Sie hatte naturgemäß zunächst nicht die Absicht eigener, neuer Kirchenstiftung. Ihre ersten Ideale religiöser Gemeinschaft waren durchaus nur im Vertrauen auf die unversiegliche innere Macht des Evangeliums und auf die persönliche subjektive Hingebung an das Evangelium begründet. Aber auch sie konnte sich der Notwendigkeit nicht entziehen, ihre Auffassung des Heilsgutes zu festigen und zu sichern und wurde so zur Kirchenbildung getrieben, obwohl die neue Frömmigkeit mit ihrer prinzipiellen Innerlichkeit und Freiheit einer Kirchenbildung manche Schwierigkeiten entgegensetzte. Aber sie teilte doch mit dem Katholizismus die Voraussetzung einer göttlichen Wunder- und Heilsanstalt, an deren objektivem Gemeinbesitz und deren übernatürlicher Autorität und Kraft das Individuum erst zum Glauben kommt. So entstanden denn entsprechend den beiden verschiedenen Grundauffassungen zwei neue Kirchenbildungen, die lutherischen und die calvinistischen Kirchen, welche im Anschluß an die bisherige Entwicklung des Landeskirchentums und bei ihrer Anerkennung der politischen Gewalten sich als Landeskirchen organisieren konnten, ohne darüber das Band der Gemeinsamkeit unter sich zu verlieren.

Auch für Luther war wie für den Katholizismus die Kirche eine von Christus gestiftete Anstalt des Heils, auf festem, objektivem Grunde erbaut und von einem göttlich bestellten Amte getragen. Vom Gedanken der Heilsanstalt und der sie begründenden göttlichen Autorität hat er sich nie getrennt. Nur war diese Autorität

für ihn nicht der durch Sukzession und Gnadenbegabung zu rechtsgültiger Entscheidung befähigte Bischof, sondern die heilige Schrift, das niemals wirkungslos bleibende, immer von innerer Geisteswirkung getragene Wort Gottes. Dabei kam für ihn zunächst nur das Evangelium, d. h. die Botschaft von der in Christus gestifteten Sündenvergebung mit ihrer einer unmittelbaren subjektiven Aneignung fähigen religiösen Bedeutung in Betracht. Aber seine Betrachtung der Sakramente und des Amtes, sowie seine Verwertung einzelner Schriftstellen zeigen von Anfang an, wie durch und durch objektiv diese Bestimmung gemeint ist. Als es dann aber galt, die Autorität genauer zu umschreiben, rückte immer mehr die inspirierte Schrift als solche in den Vordergrund. Seine Genossen und Nachfolger haben sie dann folgerichtig im strengsten Sinne zur Grundlage des Kirchentums gemacht. Sie, die sich selbst auslegt, durch und durch klar und sicher, immer Buße und Rechtfertigung wirkend, sie ist das eigentliche organisierende Prinzip der neuen Kirche. An ihr und der ihr entsprechenden Sakramentsverwaltung ist die Kirche immer sichtbar und kontrollierbar, während freilich ihre geistlichen Wirkungen unsichtbar sind. Von diesem festen Punkte, von der reinen Schriftlehre aus, werden die neuen Kirchen organisiert. Die Lehre, die durch sich selbst klar und fertig ist, muß in ihrer Reinheit aufrecht erhalten werden gegenüber allen Trübungen, Häresien und Irrtümern, sie muß in ihrer Wirksamkeit unterstützt werden durch Regelung der Verwaltung der Schrift d. h. durch Unterstützung, Versorgung und Kontrollierung der Beamten, der Ausleger der Schrift. Beides wird als Aufgabe der Landesregierung bezeichnet, die als Inhaberin der Landfriedensgewalt alle Vergehungen gegen Lehre und Sittengesetz der Schrift zu bestrafen hat und als vornehmstes Mitglied der Kirche dieser ihre Macht für Bestallung, Besoldung und Beaufsichtigung der Geistlichen leihen muß. Die Schrift und deren theologische Interpretation wird von der Landesgewalt in ihrer Reinheit und Alleinherrschaft geschützt, die Diener am Wort werden von ihr erhalten und kontrolliert. Da sich hierzu die politischen Landesbehörden doch nicht sachkundig genug bewährten, wurden Kollegien von sachkundigen Geistlichen und Juristen gebildet, die im Namen des Landesherrn diese Schutzmacht und Beaufsichtigung ausübten. Damit war die lutherische Konsistorialverfassung begründet. Es ist eine eigentümlich komplizierte Organisation, welche die Selbständigkeit der religiösen Einwirkung mit dem Zwangsapparat

des Kirchentums zu vereinigen sucht. Die Folge davon war die Auslieferung der Kirchen an die Landesherren und deren Hoftheologen, die volle Unmündigkeit der Gemeinden, welche rein passiv das Wort über sich ergehen lassen mußten und sonst nichts zu tun hatten. Eine weitere Folge der Begründung des Instituts auf die so zu behütende Reinheit der Schriftlehre war ein ungeheurer Doktrinarismus. Die Schrift ist Grundlage der Lehre, des Gottesdienstes, aller Kasualhandlungen, des Unterrichts. Ueberall muß die reine Lehre ertönen, welche von selbst das Heil wirken wird. Die lutherischen Kirchen predigen ohne Unterlaß; ja ihr Idealismus besteht gerade darin, daß nichts getan wird als gepredigt. Sie leben vom »Wort« und sie kranken am »Wort«. Ein jeder muß die ganze reine Lehre kennen und darf sich nicht wie der Katholik mit der allgemeinen Bereitwilligkeit zum Gehorsam begnügen. Diese tief innerliche Frömmigkeit des Herzensglaubens schuf sich eine auf die reine Lehre gebaute Kirche und verwuchs so selbst unlösbar mit der reinen Lehre. Daher die tiefe Erschütterung dieser Kirchen seit dem Aufkommen des modernen Toleranzstaates und der modernen Wissenschaft. Ihre kirchliche Organisation ist heute in einer von den Juristen nur schlecht verhehlten völligen Unordnung, ihre Lehre in einem vollen Widerspruch zwischen wirklichem Bestand und offiziellem verpflichtendem Grund. In diesen wenigen Worten ist der kirchliche Jammer der Gegenwart erschöpfend ausgedrückt und damit ist auch gesagt, daß er aus dem Wesen dieser Kirchenordnung heraus unheilbar ist.

In scharfem Gegensatz zu diesen leidsamen, cäsaropapistischen Kirchen stehen die von gewaltiger Energie und lebhafter Gemeindetätigkeit erfüllten Kirchen Calvins, welche in heroischen Riesenkämpfen den Protestantismus in Europa gerettet und nach der neuen Welt hinübergetragen haben. Ihr Hauptgedanke ist nicht die Heilswirkung der Schrift, sondern die prädestinatianische Wirkung Gottes, die sich zwar der Schrift bedient, aber nicht schon durch die Schrift selbst allein wirkt. Hieraus ergab sich für die reformierte Frömmigkeit überhaupt eine mehr atomistische Betrachtung der Gemeinden als Gemeinschaft der Erwählten, das Drängen auf Bewährung der Erwählung im rechten christlichen Lebenswandel. So wurde hier die Kirchenbildung in erster Linie begründet auf das Prinzip der Selbstregierung der Gemeinde durch ihre Vertreter, welche die reine Lehre in der Gemeinde aufrecht erhalten und für den reinen Wandel durch die Kirchenzucht sorgen.

Die so zu übende Disziplin als Mittel, Wandel und Lehre in der Gemeinde der Erwählten zu regulieren und in streng christlichem Sinne zu gestalten, ist das grundlegende Prinzip der reformierten Kirchen und wurde dementsprechend als in der Schrift vorgeschriebene und eingesetzte Stiftung Christi d. h. als Gegenstand des Glaubens angesehen. Es ist bekannt, mit welchem Opfermut, mit welchem harten Ernst diese Gemeinden sich behauptet und gestaltet haben und wie diese ihre lebendige Kraft den Protestantismus zu einer Weltmacht erhob. Die feste Begründung der Kirche auf das anfänglich freilich noch recht aristokratisch gedachte Repräsentativsystem und die Stärke der durch die Disziplin ausgeübten Gewalt ermöglichten ihr auch die Behauptung einer größeren Unabhängigkeit vom Staat, auf dessen Mithilfe für die Exekution der Gemeindeurteile Calvin noch nicht hatte verzichten wollen, der aber bei der feindlichen Stellung der französischen und englischen Kirchen zur Staatsgewalt bald entbehrlich wurde. Aber dieses auf menschliche Disziplin begründete Kirchenrecht hatte doch bedenkliche Lücken. Sowie das Interesse an der bisherigen Lehre zurücktrat, konnten die independentistischen Konsequenzen des atomistischen Gemeindebegriffes hervortreten und konnte die Erwählung in der rein subjektiven, inneren Erleuchtung gefunden werden. Beides ist in der großen englischen Reformation der Fall gewesen, freilich nicht ohne Mitwirkung fremder uncalvinistischer Einflüsse. Independenten und Quäker haben diese Konsequenzen des religiösen Individualismus gezogen und damit die reformatorische Religionsbewegung in die weltliche Bewegung des modernen Individualismus überzuführen geholfen. Die Pilgerväter haben das neue kirchliche Prinzip der independenten Gemeinden, der völligen Freiheit der Kirche vom Staate und des Staates von der Kirche, nach Amerika hinüber getragen. Seitdem hat sich Sekte auf Sekte aus der reformierten Kirche entwickelt, hat sich Freikirche auf Freikirche innerhalb ihrer alten Organismen gebildet. Ihre demokratischen Vertretungs- und Synodalprinzipien sind in die lutherischen Kirchen eingezogen und sind dort nur deswegen noch nicht zur Ausübung ihrer zersprengenden Wirkungen gekommen, weil in Wahrheit doch die alte staatliche Begründung und Aufrechterhaltung des Kirchenstituts in Geltung geblieben ist und weil die religiöse Indifferenz in den vertretenden Körperschaften das Feld den konservativen, mit den alten Rechtsgrundlagen einigen Richtungen überlassen

hat. Die auf das Repräsentativsystem begründete Freikirche ist das Ergebnis der reformierten Entwickelung. Aber die größere Freiheit und Beweglichkeit dieser Kirchen besteht doch nur in der größeren Leichtigkeit sich zu zerteilen und in Einzelkirchen sich zu zerlegen. Innerhalb einer so entstandenen Einzelkirche pflegt dann um so strengere Tyrannei der Lehrzucht und Sittenzucht zu herrschen. Beispiele hierfür sind die Freikirchen der Schweiz und das Gewimmel der amerikanischen Denominationen. In diesem Sinne einer Garantie für Rechtgläubigkeit und Kirchenzucht wird heute auch bei uns von Stöcker und seinen Anhängern die Freikirche gefordert, wobei freilich naiv genug dem Staate gegenüber immer noch an der Forderung gesetzlichen Schutzes und ausreichender Geldlieferung aufrecht erhalten wird. Wo aber die Lehr- und Sittendisziplin erheblich beschränkt und der individuellen Ueberzeugung und Lebensgestaltung größerer Raum gelassen wurde, da gediehen auch keine großen und schlagkräftigen religiösen Gemeinwesen, wie die englischen und amerikanischen Unitarier zeigen. Gleichwohl haben auch diese kleinen Gemeinwesen sich behauptet und sehr segensreich gewirkt. Es mag daher die Ansicht derjenigen nicht ohne Berechtigung sein, welche so oder so im Freikirchentum das Ideal der zukünftigen Form der christlichen Kirchen sehen, das sich in der Zersetzung der Staats- und Landeskirchen, sowie der Kirchen des Lehrzwanges vorbereite.

In diesem großen Zuge stellt sich die Entwickelung der christlichen Kirchenbildung dar. Entscheidend bleibt die grundlegende Kirchenbildung des zweiten Jahrhunderts. Auch der Protestantismus ist in dieser Entwickelungslinie geblieben und hat nicht das vorkirchliche und vordogmatische Christentum des Neuen Testamentes wiederhergestellt. Er hat den katholischen Kirchenbegriff tiefgreifend verändert, aber nicht beseitigt und hat seinen so sich ergebenden Kirchenbegriff wie selbstverständlich in das Neue Testament hineingelesen. Er hat die Kirche verinnerlicht und vergeistigt, aber er ist nicht hinter die Kirche selbst zurückgegangen. Seine schwierigsten Entwickelungsaufgaben und Probleme sind daher solche, die aus dem Verhältnis des Kirchenbegriffes und der innerlichen Geistigkeit, aus dem Streit des mit dem Kirchenbegriff notwendig gegebenen autoritativen Dogmas oder Bekenntnisses mit der modernen geistigen Entwickelung sich ergeben. Allerdings hat es neben diesen Kirchenbildungen auch

immer andere Gruppenbildungen gegeben, die man als Sekten und freie mystische Vereine, Klöster und Orden, Erweckungsbewegungen und freie Massenerregungen kennt. Aber diese Gruppierungen waren immer nur auf kleine Kreise beschränkt oder waren nur vorübergehende. Für eine allgemeine Betrachtung stehen die Kirchen weitaus im Vordergrund[4]).

Damit sind wir bei der Gegenwart angelangt und dürfen die Frage erheben, was uns diese Ueberschau über die verschiedenen Kirchenbildungen für das allgemeine Verhältnis von Religion und Kirche und dadurch auch für die gegenwärtige Lage lehre.

Zunächst lehrt sie uns, daß alle universalistischen Religionen in ihrem Glauben an eine alleinige und Allen bestimmte Wahrheit den natürlichen und unausweichlichen Anlaß zur Kirchenbildung haben, welche jenen Glauben in seiner Wahrheit aufrecht erhält und ihn den Menschen nach innen und außen in geordneter Weise vermittelt. Das Christentum als die weitaus universalistischeste Religion hat auch den weitaus stärksten Trieb zu reiner, nur dem religiösen Interesse dienender Kirchenbildung. Propaganda und Erziehung, Sicherung und Zusammenfassung der Heilswahrheit machen die Bildung einer alles das ermöglichenden Institution notwendig, und jene Institutionen sind nicht freie Erzeugnisse einer Art religiösen Gesellschaftsvertrages, sondern haben in der Anerkennung supranaturaler Autoritäten, von Stiftern und Offenbarern oder deren Worten und Schriften ihren naturgemäßen Ausgangspunkt, an welchen alle weiteren zur Sicherung dieser Autorität vorzunehmenden Maßregeln sich leicht anschließen. Nur die Art und Weise, wie jene Autoritäten selbst sich geben und wie aus ihnen dauernde Ordnungen abgeleitet werden, ist in den verschiedenen christlichen Kirchen verschieden; die Tatsache selbst findet überall statt. Dieser in der Natur der Sache liegende Zwang ist zunächst auch ein durchaus heilsamer und unentbehrlicher. Die Kraft subjektiver religiöser Begeisterung, die zuweilen epidemisch hervorbricht, hält doch im allgemeinen in dieser Weise niemals Stand und birgt in sich die Gefahren einer ziellosen Verwilderung. Gegenüber der Trägheit des religiösen Empfindens ist eine beständige Neuanregung durch die geordnete Gemeinschaft, gegenüber der Zer-

[4]) Die Bedeutung dieser anderen Gruppen habe ich freilich inzwischen weit höher einschätzen gelernt, wie meine »Soziallehren« zeigen. Die offizielle Theologie denkt viel zu sehr nur an die Kirchen.

splitterung in einzelne, sich bei sich selbst beruhigende Kreise eine Belebung und Leitung der propagandistischen Kraft, gegenüber den mancherlei unvermeidlichen Trübungen durch fremde Einflüsse eine Reinhaltung des eigenen Gemeingeistes unentbehrlich. Selbst die ganz individualistisch gestimmten Sekten mußten sich schließlich bestimmte Ordnungen der Lehre und des Kultus geben; andererseits sind die lediglich an der Freiheit des dogmatischen Gedankens interessierten Richtungen in eigentlich religiöser Beziehung, in der Pflege der Gemeinschaft wie in der Arbeit an den Massen, immer ziemlich unfruchtbar geblieben. Insbesondere ist der Mittelpunkt eines gemeinsamen Kultus für alle Religionen unentbehrlich, welche nicht schläfrig verdämmern oder phantastisch verwildern, sondern sich aus der Quelle der ihnen strömenden geistigen Kraft beständig neu beleben wollen. Für alles das ist aber eine geordnete, auf bestimmten Autoritäten aufgebaute Gemeinschaftsbildung nötig. Aus der Notwendigkeit, diese Autoritäten genauer zu umschreiben und für die Allgemeinheit der vorkommenden Fälle verbindlich zu machen, ergibt sich nun aber die weitere Notwendigkeit eines kirchlichen Rechtes, wie alle Gemeinschaften zur Regelung ihres Bestandes eines Rechtes nicht entbehren können. Allein das Recht der Kirchen ist allerdings ein eigentümliches. Sein Ausgangspunkt ist, wie alle nicht bloß mit der Darstellung der bestehenden Kirchenhoheit des Staates beschäftigten d. h. rein staatsrechtlich interessierten Juristen empfunden haben, ein von denjenigen anderer Rechtsbildungen verschiedener. Die Stelle, an welcher die rechtliche Entscheidungsfähigkeit haftet, läßt sich hier nicht wie sonst durch die Begriffe der Okkupation, des gewohnheitsmäßigen Besitzes oder des Vertrages konstruieren. Die eigentliche Autorität ist vielmehr eine durch und durch supranaturale, aus der von den Kirchen rechtlich verbindliche Autoritäten nur mit äußerster Kunst und Gewundenheit oder rücksichtslosester Fiktion abgeleitet worden sind. Die schwer faßbaren supranaturalen Autoritäten müssen zu dauernden institutionellen, formalen rationalisiert werden, es müssen ihnen Träger und Vertreter angefügt oder untergeschoben werden, welche ihnen trotz ihrer inhaltlich religiösen Begründung die Wirkung formal verbindlicher rechtlicher Autoritäten, zu sichern geeignet sind. So entsteht überall ein Recht, das zwischen der inhaltlichen supranaturalen Begründung und der Rationalisierung zu einer juristisch

begründeten, formalen Autorität schillert. Ein solches Recht entsteht überall, wo Kirchen entstehen, nur in verschiedenem Umfang, in verschiedener Art und von verschiedener Kraft. In der katholischen Kirche hat das Recht die religiöse Autorität fast verschlungen und dadurch ist diese Kirche so stark geworden. In der lutherischen Kirche ist das Recht nicht über die Aufstellung des Bibelkanons und der sie interpretierenden Symbole hinausgelangt, für deren Autorisierung ihrerseits aber keine rein rechtlichen Instanzen vorhanden sind. Dazu kommt die mit dem Bestand des »Wortes Gottes« gegebene Notwendigkeit, ein geordnetes und d. h. rechtlich fixiertes Amt der Verkündigung aufzurichten. Das »Wie?« dieses Amtes ist freie Sache der Zweckmäßigkeit, das Vorhandensein des Amtes aber ist geistlich-rechtliche Notwendigkeit. Die Ausnützung dieser Grundlagen für die Bildung rechtlicher Einrichtungen ist der Staatsgewalt zugeschoben worden. In der reformierten Kirche ist überdies ein eigentliches Kirchenrecht der Gemeindevertretung und der Kirchenzucht in die Offenbarung selbst als Einsetzung Christi zurückdatiert und ist damit ein großer Teil der Rechtsbildung in die Hand der Gemeinde d. h. der ordnungsmäßigen Vertreter gelegt. Damit ist nun aber schon angedeutet, daß überall die Wirkung der rechtlichen Gemeindeorganisation sich nicht nur nach innen auf die Ordnung des Gemeindelebens selbst beschränken kann, sondern sich auch nach außen erstreckt. Zunächst für ihre inneren Zwecke rechtlich organisiert d. h. zu einer schlagkräftigen Macht geworden, müssen die Kirchen ihre Zwecke auch nach außen durchsetzen. Insbesondere der eigentlichsten Machtorganisation, dem Staate, gegenüber müssen sie ein Verhältnis gewinnen, das jede Gefährdung der kirchlichen Zwecke von seiten des Staates ausschließt und andrerseits doch den Kirchen einen Mitgenuß des Vorzuges, den die staatliche Macht vor ihnen voraus hat, nämlich der materiellen Exekutivgewalt, irgendwie sichert. Umgekehrt ist die Staatsgewalt, auch noch ganz abgesehen von der etwaigen Erfüllung ihrer Träger mit religiösen Ideen, schon durch ihr eigenes Wesen darauf angewiesen, in den Kirchen keinen völlig unabhängigen Staat im Staate zu dulden, sondern ihre Kräfte den eigenen Aufgaben des Staates mit dienstbar zu machen und ihnen dafür irgendwelche Unterstützungen zuteil werden zu lassen. Sind aber beide Mächte derart aufeinander angewiesen, so kommen sie doch wieder unausweichlich in beständigen Gegensatz, da beide sich selbst als letzten Zweck an-

sehen müssen. Auch die kirchlich gesinnten Regierungen konnten Kämpfe mit der Kirche nie vermeiden. Die Notwendigkeit einer gegenseitigen Begrenzung und Unterstützung beider Mächte ist unweigerlich in der Natur des Kirchentums gegeben: ein völlig irrationales, nur auf der gegenseitigen Unentbehrlichkeit und dem konkurrierenden Machtanspruch begründetes Verhältnis, das sich je nach der tatsächlichen Kraft der beiden Mächte verschieden gestaltet und nur von der hinterdrein kommenden akademischen Theorie rationell konstruiert wird. In diesem Punkte sind katholische und protestantische Kirchen trotz ihrer ethisch und religiös verschiedenen Stellung zum Staate doch faktisch einander gleich und unterscheiden sich nur durch den Umfang ihrer Forderungen und das Maß der Kraft, mit der sie diese Forderungen aufzuzwingen vermögen. Die Genfer Kirche Calvins streifte an römisch-katholische, das Konsistorialregiment der Lutheraner an byzantinische Vorbilder. In dem alten Europa, wo auf Grund der früheren Alleinherrschaft Einer Kirche und der vollständigen Gebundenheit der Staatsgewalten durch deren religiöse Idee jahrhundertelang eine fast völlige Vermischung beider geherrscht hat, ist eine so vollständige Verfilzung von Staat und Kirche eingetreten, daß noch jetzt nach der Trennung und Mischung der Konfessionen und unter der Herrschaft des paritätischen Staatsgedankens die alten Verhältnisse auf Schritt und Tritt nachwirken und das ganze öffentliche und staatliche Leben von bewußten und unbewußten kirchlichen Beeinflussungen durchdrungen ist. So gründlich sich die staats- und kirchenrechtliche Theorie geändert hat, so wenig hat sich das Leben geändert. Den Juristen und Theologen bleibt auch hier nichts anderes übrig, als aus der Not eine Tugend, aus der Verworrenheit ein System zu machen. Aber auch auf dem jungfräulichen Boden der neuen Welt, der den Samen protestantischer und independentistischer Ideen ohne vorausgehende Bearbeitung durch das katholische Gottesreich aufnahm, ist doch die Trennung von Staat und Kirche nur eine sehr relative. Die Ideen des Christentums und die Heilighaltung der protestantischen Bibel werden von ihren Juristen zu einem Bestandteile des gemeinen Rechtes erklärt, am Sonntag ausgestellte Wechsel sind ungültig, die Kirchen sind steuerfrei und ihr Besitz überwacht; die zivilrechtliche Praxis hat zu einer besonderen Berücksichtigung der kirchlichen Verhältnisse geführt und bildet hier das Mittel, durch welches die Kirchen an der Exekutivgewalt des Staates teilnehmen.

Außerdem ist diese doch beträchtlich begrenzte Trennung nur möglich, weil die Kirchen bei ihrer Zersplitterung noch keine einzige zu großer durchschlagender Macht haben gelangen lassen und weil die Staatsgewalten einen großen Teil der Kulturaufgaben noch nicht an sich genommen haben. Es ist sehr die Frage, ob dies immer so bleiben wird. Jedenfalls ist auch Amerika ein Zeugnis dafür, daß die volle Trennung von Staat und Kirche innerlich und faktisch große Schwierigkeiten hat. Die durch die Kirchenbildung zu einer aktionsfähigen Macht gewordene Religion zwingt jede Staatsgewalt zum Kompromiß, und auf jenem so erzwungenen Kompromiß beruht dann eine Macht der Kirchen, welche weit über den Einfluß hinausgeht, den die Religion lediglich als solche haben würde.

Damit sind wir aber auch schon bei der Kehrseite der Sache, bei dem anderen Ergebnis unserer Uebersicht, angelangt. Die Kirchenbildung geht mit Notwendigkeit aus der religiösen Idee hervor und bedeutet zunächst für sie Schutz und Förderung, aber sie verändert zugleich rückwirkend die religiöse Idee in ihrem Wesen und ihrer Wirksamkeit, und zwar um so mehr, je vollkommener das Kircheninstitut ist. Die Kirchen sind Schalen, welche allmählich den Kern verholzen, den sie schützen. Denn alle Kirchen kommen nur zustande, indem sie den einmal gegebenen und durch die Macht der Tatsachen zur Anerkennung gelangten Bestand, ihre Lehre, ihre Kultordnung, ihre Gemeindeversorgung mit der supranaturalen Autorität der Religion selbst bekleiden. Sie vergöttlichen und verewigen den augenblicklichen Bestand, indem sie ihn ordnen, formulieren und zum Gesetz machen. Die Prädikate der katholischen Kirche »Einheit, Allgemeinheit und Apostolizität« sind Prädikate aller Kirchen, wenn auch mit etwas anderen Worten und in etwas anderer Meinung. Man könnte dafür auch sagen »Unveränderlichkeit, Intoleranz und Uebernatürlichkeit«. Nur der Umfang dieses unveräußerlichen Bestandes und die Mittel der Aufrechterhaltung sind verschieden. Aus der Lehreinheit entsteht fanatischer Eifer um den rechten Glauben, aus der Kulteinheit geistlose Gesetzlichkeit, aus der Verfassung herrschsüchtige Hierarchie, zwar nicht immer und überall und nicht ohne Milderung durch den fortwirkenden religiösen Untergrund, aber mit der Unvermeidlichkeit eines übermächtigen Hanges. Dadurch bekommt die Religion bei aller auch hier möglichen Wärme und Innigkeit, doch ein Gepräge herber dogmatischer und institutioneller

Gesetzlichkeit, welches das Gegenteil ihres Wesens ist. Die grausame Härte, mit der das vatikanische Konzil die Gewissen der dissentierenden Bischöfe gebrochen hat, die kühle Ueberlegenheit, mit der protestantische Generalsuperintendenten und Konsistorien das Shylockrecht der Ordinationsgelübde und Agenden ausnutzen, um die Ehrlichen unter den Anhängern moderner Wissenschaftlichkeit abzuschrecken, all das ist unter dem kirchlichen Gesichtspunkt unanfechtbar, aber unter dem religiösen entsetzlich. Es ist nur eine unaufrichtige Anbequemung an den Sprachgebrauch des modernen Vereinsrechtes, wenn man sagt, der Glaube selbst stehe gewiß jedem völlig frei, aber es dürfe niemand ein Amt begehren, mit dessen Grundsätzen er nicht harmoniere. So darf eine Kirche nicht reden, die Volkskirche sein will und die Teilnahme des ganzen Volkes beansprucht, die zum größten Teil aus den Steuern des Volkes unterhalten wird und die sich die Kinder von Dissidenten zwangsweise in ihren Unterricht liefern läßt. Ebenso ist es nur eine Anpassung an die augenblicklich bestehenden Verhältnisse, wenn runde Unterwerfung bloß von dem Geistlichen verlangt wird, bei den Laien dagegen schon eine sehr allgemeine und bedingte Zustimmung genügt. Bei den Laien muß man eben heute froh sein, wenn sie überhaupt »kirchlich« gesinnt sind, und nur dem Geistlichen gegenüber hat man Zwangsmittel in der Hand. Die Kirche, so lange sie echte Kirche bleibt, ist in Wahrheit als Kirche um Gottes willen intolerant gegen alle, und je schroffer sie das bekennt, um so konsequenter ist sie.

Insbesondere sind die Versuche, sich an das wechselnde geistige Leben anzupassen, die sie in der Theologie macht, höchst gefährlich für sie und stehen daher unter peinlicher Kontrolle. Der katholischen Kirche ist es gelungen, ihre Theologie zu voller Harmlosigkeit herabzudrücken; die protestantischen Kirchen haben der persönlichen Ueberzeugung zu viel Spielraum gelassen, um das erreichen zu können. Daher sind sie auch schwer krank an ihrer Theologie und ist die Theologie die Wissenschaft der Schmerzen. Freilich wird in Wirklichkeit sehr vieles durch Kompromisse gemildert. Aber nur die Extreme lassen sich vermeiden, die Sache selbst nicht. Auch wenn die Behörden der Kirche wirkliche Freiheit des Geistes und der Forschung gestatten wollten, so könnten sie doch um der Gemeinden willen nicht, von denen ein beträchtlicher und nicht der schlechteste Teil bei einer bemerkbaren Aenderung der kirchlichen Lehrweise oder

des Kultus die Gefolgschaft verweigern würde. Für die breiten Massen ist Religion und Kirche eins geworden. Nur neu aufstrebende, noch von der Frische religiöser Kraft erfüllte Religionsgemeinschaften pflegen Gewissensfreiheit zu fordern, zur Herrschaft gelangte erkennen in dieser Forderung nichts als Unglauben.

Aber nicht das allein ist die bedenkliche Folge der Kirchenbildung. Als rechtlich organisierte Macht wird die Kirche hineingezogen in alle Künste weltlichen Machtkampfes, in alle Verhältnisse der Politik. Sie muß sich, auf welche Weise immer, die Exekutivmittel des Staates in irgend einem Grade dienstbar zu machen suchen. Daraus entsteht die harte, weltliche Behandlung der religiösen Dinge und ein ungeistlicher Opportunismus, der das Ansehen der Religion schwer schädigt und sie scheinbar zum Verbündeten der herrschenden Klasse macht. Insbesondere ergibt sich aus der durch die Macht des Kircheninstituts herbeigeführten Verfilzung von Staat und Kirche eine Herrschaft über Gesetz und Sitte, welche der Kirche zu einer von der Religion völlig unterschiedenen Macht verhilft. Aber diese Macht ist nur allzu leicht eine äußerliche, gewohnheitsmäßige, eine der vielen offiziellen Unwahrheiten. So kann es kommen, daß die Indifferenz und Bequemlichkeit, die sich allen diesen Dingen gleichgültig oder verächtlich fügt, einer der besten Bundesgenossen der Kirchen wird. So kann eine Kirche die äußere Herrschaft über das Volksleben erstreben und erhalten, ohne daß ihr die Seele des Volkes gehört, und, je mehr einseitige Verstandsmenschen ihre Macht unterschätzen, um so besser ist es für sie. In diesen Ursachen hat die häßliche, tief innerliche Unwahrheit unserer gegenwärtigen kirchlichen Verhältnisse ihren Grund, die vielleicht von allen kirchlichen Nöten die schwerste ist, die aber niemals ganz von kirchlichen Institutionen abgetrennt werden kann.

Derart in ihrem innersten Kerne verhärtet und mit allen Fasern in das Gesamtleben verflochten, können die Kirchen nicht aus sich selbst heraus reformiert werden. Alle prinzipiellen Reformbestrebungen müssen, wenn sie lediglich von innen heraus umbilden wollen, die dogmatischen und rechtlichen Grundlagen anerkennen und erlahmen an der Notwendigkeit, die alten Grundlagen künstlich in einem neuen Sinne ausdeuten zu müssen. Volle, ungebrochene Begeisterung, die nicht jeden Augenblick sich und andern erst ihr Recht vorzurechnen braucht, ist nur bei Einstimmigkeit mit den geschichtlichen Grundlagen möglich.

Wirkliche, tiefgehende Reformen sind daher immer Revolutionen und finden nur unter schweren Kämpfen statt, welche gewöhnlich gar nicht bloß religiöse Kämpfe sind. Das Schiff der religiösen Reform bedarf einer allgemeinen Erregung des Meeres, um flott zu werden. Das hat nicht zum mindesten die Reformationsgeschichte bewiesen. Sollte es gelingen, das heute manchen unter uns vorschwebende Ideal amerikanischer Verhältnisse zu verwirklichen, so würde das sicher nicht ohne eine allgemeine Umwälzung möglich sein. Und wenn dann auch solche freieren Kirchenbildungen sich erhöben, so könnten doch auch sie von den allgemeinen Folgen der Kirchenbildung nicht ganz frei bleiben und erkauften sie die größere religiöse Beweglichkeit mit einer empfindlichen Einbuße an kirchlicher Kraft.

Es besteht also ein eigentümliches Verhältnis notwendiger Verknüpfung und innerlichsten Gegensatzes zwischen Religion und Kirche. Die erste Seite des Verhältnisses pflegt gewöhnlich einzuleuchten, die zweite wird nur bei tieferem Nachdenken über das Leben der Kirche empfunden und erkannt. Es ist ein Verdienst zweier hervorragender Männer, eines Theologen und eines Juristen, sie scharf beleuchtet zu haben. Richard Rothe ging von der Beobachtung aus, daß die gesonderte Organisation der Religion zu einer eigenen Interessengemeinschaft die Religion aus ihrer innigen Verbundenheit mit dem sittlichen Gesamtleben herausreiße und durch eine selbständige, von bloß kirchlichem Interesse beeinflußte Gestaltung zu dem Gesamtleben in Widerspruch setze, statt daß sie die einheitliche Grundkraft seiner Betätigung bilde. So entstehe der schmerzliche und verhängnisvolle Gegensatz von Religion und Sittlichkeit, während doch das Ideal eine vollständige innere Durchdringung beider, eine rein sittliche Organisation oder Vergeistigung des Gesamtlebens kraft der jeden einzelnen im Innern beseelenden Verbundenheit mit Gott sei. Die Kirchenbildung erkläre sich nur aus der unumgänglichen Differenzierung der einzelnen menschlichen Anlagen im Entwickelungsprozeß und sei bestimmt in dem Endresultat aufgehoben zu werden, wo die vollkommene Einheit des menschlichen Wesens sich auf Grund der inneren religiösen Kraft und Begeisterung in einer alles umfassenden, sittlichen Organisation des Lebens, d. h. in dem die sittliche Vernunft organisierenden vollendeten Kulturstaat betätigen werde. Es ist das zweifellos eine der tiefsten Einsichten, welche der Theologie unseres Jahrhunderts aufgegangen sind. Sie

hängt auch eng mit den besten Gedanken unserer klassischen Philosophie zusammen; Hegels Staatsideal und Hegels Religionsphilosophie stehen im Hintergrunde dieser Konstruktion. Allein es ist doch nur ein Ideal, das zur Beurteilung unserer Zustände und zum Gegengewicht gegen die Wirkungen der Verkirchlichung der Religion dienen kann, aber nicht zum Programm für eine wirkliche Gestaltung des religiösen Lebens. Die Einheitlichkeit und allseitige Reife des vollendeten Geistes, welche eine Kirche erst völlig entbehrlich macht und die Religion nur als die stille innere, alles hervortreibende Grundkraft kennt, ist dem Menschen ein für allemal versagt und schwebt ihm nur als unerreichbares Ideal vor. Solange die Menschen Menschen bleiben, werden sie aus der Religion Kirchen erzeugen müssen, und die Erkenntnis Rothes mag ihnen dabei nur als Mahnung dienen, die Verkirchlichung auf das unentbehrlichste Minimum zu beschränken, dem freien Geist persönlicher Frömmigkeit soviel Raum zu lassen, als um der Gemeinschaft willen irgend geht.

Von einer andern Seite aus hat Rudolf Sohm das Problem angegriffen, der uns mit einer glänzend geschriebenen und höchst lehrreichen Geschichte des Kirchenrechtes beschenkt hat. Er richtet seinen Blick von Anfang an wesentlich auf die Lutherische Umbildung und Spiritualisierung des Kirchenbegriffes, dem er die auch von Luther noch behaupteten objektiv-rechtlichen Elemente des rite zu bildenden Amtes und der Sicherstellung von Wort und Sakrament ausbricht. Sohm ersetzt demgemäß das geistliche Amt durch die charismatische Begabung oder durch die supranaturale, von der Gemeinde nur anzuerkennende Berufung unmittelbar durch Gott und die weltlich-rechtliche Sicherstellung von Wort und Sakrament durch das gläubige Vertrauen zu Gottes sich immer durchsetzender Wundermacht. Geht er hierin über Luther hinaus, so kann er doch gerade von da aus diejenigen Lutherischen Gedanken besonders stark betonen, in denen Luther den Gegensatz von Recht und Glaube, Rechtsgemeinschaft und gottgewirkter Glaubensgemeinschaft so unvergeßlich stark und groß ausgesprochen hat. Von hier aus bringt dann Sohm seine Empfindung des Gegensatzes rein religiöser Kraft und Ueberzeugung gegen den rechtlichen Zwang des Kircheninstituts auf den eigentümlichen Ausdruck, daß das Wesen der Kirche zu dem Wesen des Kirchenrechtes im Widerspruch stehe. Das ist an und für sich ein durchaus zutreffender Gedanke, um so wertvoller, als

er hier einmal von einem Juristen ausgesprochen wird. Aber er ist doch sehr künstlich durchgeführt und gegenüber den Bedürfnissen des realen Lebens nicht zu behaupten. Sohm konstruiert sich eine Vorstellung von der christlichen Kirche, bei der diese nicht stehen bleiben kann, und auch im Luthertum aus guten Gründen nicht stehen geblieben ist. Er denkt sich eine auf der beständigen Wirkung erleuchtender und leitender supranaturaler Kräfte erbaute Gemeinschaft. Aber gerade in dem Bedürfnis, diese Kräfte zu umschreiben, zu fixieren und zu sichern, lag seinerzeit die Notwendigkeit und der Keim der Kirchenbildung, und dieses Bedürfnis wird sich immer wiederholen. Es ist ein unmöglicher Ueberidealismus, der göttlichen Wunderkraft und ihrer Anerkennung im freien Glauben eine Organisation zuzuschieben, die man dem immer sehr menschlichen Recht nicht anvertrauen mag. Andererseits faßt Sohm den Begriff des Rechtes in einer Reinheit, wie sie den Kirchen ganz unmöglich ist. Das Recht der Kirchen enthält immer einen Bodensatz rein supranaturaler und rein religiöser Begründung, es kann niemals rein formaler Apparat und niemals reines Zwangsrecht werden. So hat er einerseits den Gegensatz nicht rein und nicht allgemein genug gefaßt. Es ist nicht der Gegensatz zwischen christlicher Kirche und Kirchenrecht, sondern der allgemeine Gegensatz zwischen Religion und Kirche überhaupt. Andererseits hat er wieder den Gegensatz zu ausschließlich und zu willkürlich formuliert, indem er die von ihm selbst beschriebenen, in der primitiven religiösen Gemeinschaft liegenden Antriebe zur Kirchen- und Rechtsbildung völlig übersieht und das ganz unmögliche, durch und durch zwitterhafte Idealbild einer rein auf unmittelbaren, von Fall zu Fall erfolgenden göttlichen Wirkungen erbauten Kirche konstruiert.

Es muß dabei bleiben: das Verhältnis von Religion und Kirche ist ein durch und durch antinomisches. Das zwischen ihnen bestehende Verhältnis notwendiger Verknüpfung und inneren Gegensatzes ist eines der großen historischen Gesetze des menschlichen Lebens, das ja mehrere derartige Antinomien in sich enthält. Ja man kann sagen: das ganze Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft ist überhaupt ein durchaus antinomisches und diese Antinomie kommt bei der Religion, dem innerlichsten und zugleich allgemeinsten Erlebnis des Geistes, nur auf einen besonders scharfen Ausdruck. Diese Antinomie ist nun aber doch wiederum nicht ganz so schmerzlich und hoffnungslos, als man

zunächst unter dem Eindruck der großen Spannungen zu denken geneigt sein mag. Sie trägt — und das ist ein weiteres Ergebnis unserer Uebersicht — ihr Heilmittel in sich selbst. Ueberall nämlich, wo der Gegensatz zwischen der wirklich lebendigen Religion und der Kirche ein unerträglicher geworden ist, wo die Gestalt des Kirchentums sich mit dem inzwischen verwandelten Gesamtleben völlig entzweit hat, da erfolgt auch der Zusammenbruch eines unwahr gewordenen Kirchentums und die Bildung neuer Gesellschaftsformen. Ob wir heute vor einer solchen Katastrophe stehen, ist müßig zu vermuten. Klar ist nur, daß der Gegensatz ein überaus scharfer geworden ist. Würde überall konsequent gedacht, so müßten die Einen den Untergang der Kirchen und die Andern den der Welt erwarten. Diejenigen, welche in der Mitte zwischen beiden an einer Reform der Kirche arbeiten, mögen aus der Geschichte lernen, daß mit etwas liberaler Theologie und etwas Gemeindebelebung dieses Ziel nicht erreicht wird. Kirchen werden nur im heißen Feuer eines allgemeinen Brandes umgeschmolzen. Damit soll kein Tadel über jene durch die Natur der Dinge uns Theologen aufgenötigten Reformbestrebungen ausgesprochen sein. Wir können ja nicht anders. Wer die Kluft zwischen unserer Bildung und den Kirchen überbrücken will und wer die wichtigsten kirchlichen Aufgaben mit zu fördern nicht lassen kann, muß ja solche Wege einschlagen. Wenn heute sämtliche kritische Theologen beseitigt würden, so ständen in zwanzig Jahren, wenn ihre Nachfolger sich in die Wissenschaft eingearbeitet haben würden, wieder ebenso viele kritische Theologen da. Ich will nur sagen, daß unsere Arbeit nur eine ausgleichende und mildernde, ein Kompromiß ist, daß wir aus einer gegebenen unglücklichen Lage mit möglichster Schonung des Bestehenden möglichst viel Gutes zu machen suchen müssen. Aber unsere Arbeit ist wie jeder Kompromiß eine provisorische, eine vergängliche. Wir fristen nur ein widerspruchsvolles Dasein und schaffen nichts Neues, was die Kraft eigener selbständiger Dauer in sich trüge. Wir tun unsere Pflicht, so gut wir sie verstehen, und arbeiten an der Erhaltung heiliger Güter unter mancherlei, oft schwerer Anfechtung, und mit mutigem Ernst, aber wir wissen, daß wir das letzte Wort nicht gesprochen haben. Die neue Kirche, die wir bedürfen, wird von uns nicht geschaffen, weil sie von bloßer Theologie und Wissenschaft überhaupt nicht geschaffen werden kann.

Im Gegensatz zu dieser etwas resignierten Betrachtung darf ich zum Schluß auf ein letztes Ergebnis unserer Uebersicht aufmerksam machen, das freilich nur für diejenigen Bedeutung hat, welche den christlichen Gedanken für ihre Person anerkennen. Aber ihre Zahl ist im Grunde doch sehr viel größer, als die radikalen Stimmführer unserer Literatur uns glauben machen wollen. Zeigen doch die letzten Jahre wieder ein lebhaftes Ansteigen des religiösen Interesses, und die wachsende Reaktion wird dafür sorgen, daß die Sorge um die schwierige kirchliche und religiöse Lage nicht mehr allein den Theologen überlassen bleibe, welche bis jetzt freilich fast vergeblich auf deren Ernst hingewiesen und ihre schwerste Last getragen haben. Die Vergleichung der Religionen und Kirchenbildungen hat uns gezeigt, daß unter allen Religionen nur die christliche von Hause aus und in ihrem Wesen unabhängig ist von jedem Gedanken kirchlicher Organisation. Sie allein kennt ein Reich Gottes, eine Gemeinschaft der Gläubigen, d. h. eine rein geistige Gemeinschaft aller derer, welche reinen Herzens sind und Gott schauen wollen. Ohne bestimmte Lehre und ohne bestimmte Organisation umfaßt dieses Reich alle, die vom Geiste Jesu so oder so ergriffen sind. Der Gedanke an diese Gemeinschaft mag uns trösten über alle Nöte des Kirchentums, und soviel Schmerzen uns die Kirchen machen, dieses Reich muß uns doch bleiben. In diesem Gedanken darf die Betrachtung über das vielverschlungene, alle edlen und alle unedlen Kräfte in Bewegung setzende Schauspiel der Kirchenbildung ihren Ruhepunkt finden, aus ihm darf insbesondere die viel geschmähte und sorgenreiche Arbeit der Theologen die Gewißheit schöpfen, daß sie für eine unvergängliche Wahrheit und ein notwendiges Ziel arbeitet. Wir wissenschaftlichen Theologen brauchen nicht zu verzweifeln, wenn wir auch einen Ausweg aus der unsäglich verworrenen, aber doch im Grunde durch die Gesetze des religiösen und geistigen Lebens bedingten Lage nicht zu entdecken vermögen. Dieselben Gesetze, die innere Notwendigkeit der Dinge, müssen unweigerlich einen Ausweg eröffnen, auch wenn wir ihn jetzt noch nicht zu erkennen vermögen. Und wenn auf die Theologen vor allem die Schmerzen einer Krisis drücken, welche in Wahrheit eine Krisis des gesamten Volkslebens ist, von diesem aber in ihrer Bedeutung nur zum kleinsten Teile gewürdigt wird, so tragen sie stellvertretende Leiden, wie sich das für Theologen gebührt.

Voraussetzungslose Wissenschaft.

(Aus: Die Christliche Welt, 1897.)

Die Universität Straßburg ist seinerzeit als Mittel »geistiger Eroberung« von dem neuen Deutschen Reich gegründet und im Sinne des damals herrschenden Liberalismus mit den glänzendsten Gelehrten besetzt worden. Inzwischen hat die Zertrümmerung des Liberalismus dem Zentrum und den Konservativen zur Herrschaft verholfen. Dementsprechend scheint nun die Absicht der Reichsregierung, Straßburg zu provinzialisieren und langsam zu katholisieren. Jedenfalls hat man die Berufung Spahns, des Sohnes des Zentrumsführers Spahn und selbst eines erklärten Zentrumsmannes so empfunden, wobei der wissenschaftliche Wert der Spahnschen Arbeiten selbst außer Betracht bleiben darf. Denn die Berufung ist von der Reichsregierung sicherlich als eine politische und nicht als eine wissenschaftliche gemeint und wirkt auch als solche. Dieser »Fall Spahn« erfüllt, wie es bei einer solchen Sachlage durchaus begreiflich ist, unsere Zeitungen mit eifrigen Betrachtungen über die Voraussetzungslosigkeit und Freiheit der Wissenschaft, denen die katholischen Blätter die Tatsache der Unmöglichkeit einer völlig voraussetzungslosen Wissenschaft und die Forderung der Freiheit und Duldung auch für ehrlich erworbene und begründete katholische Ueberzeugung entgegenhalten. Der greise Führer der deutschen Gelehrtenwelt, Mommsen, hat seine Stimme gegen die Eintragung konfessioneller Gesichtspunkte in die Behandlung der Hochschul-Angelegenheiten als gegen einen neuerdings fressenden Krebsschaden unseres geistigen Lebens erhoben; der gelehrte und scharfsinnige Vorkämpfer der katholischen Gelehrtenwelt, Freiherr v. Hertling, hat dem entgegnet mit der Forderung der Parität und der Duldung und mit dem Satze, daß keine Wissenschaft der Voraussetzungen völlig entbehren kann, daß insbesondere die katholischen Voraussetzungen gelten müssen, wenn sie dem Forscher als zurecht be-

stehend sich erweisen. Die Einwendung Mommsens hierauf gesteht zu, daß allerdings von einer völligen Voraussetzungslosigkeit nicht die Rede sein könne, und daß selbstverständlich ernste katholische Ueberzeugung bei den Vertretern der Wissenschaft als möglich erachtet werden müsse; was nicht zu dulden sei, das sei nur die rohe offizielle Bindung von Forschern nicht-theologischer Fakultäten an Dogmen und Voraussetzungen eines kirchlichen Institutes.

Mommsen nimmt von der Forderung freier Wissenschaft ausdrücklich die theologischen Fakultäten aus; und, wenn schon die hin- und hergehende Debatte uns an Argumente erinnert, die wir oft vernommen haben bei der Frage nach dem wissenschaftlichen Charakter der theologischen Fakultäten und ihrer Berechtigung im Organismus der Universitäten, so zeigt uns diese Behandlung unserer Fakultäten noch besonders, daß der »Fall Spahn« nicht bloß politische und kulturelle Bedeutung hat, sondern, daß er an schwierige Probleme unseres geistigen Lebens überhaupt rührt und auch uns Evangelische zur Besinnung über uns und unsere freie theologische Wissenschaft veranlassen kann.

Die allgemeine Tragweite des Falles wird noch besonders veranschaulicht durch die Stellung der sozialistischen Blätter zu ihm. Sie bezeichnen ihrerseits wieder die liberalen Forderungen und Versicherungen voraussetzungsloser Wissenschaft als Unwahrhaftigkeit oder Selbsttäuschung, und finden, daß die offizielle Wissenschaft der heutigen Universitäten nicht so sehr weit entfernt sei von der katholischen, insofern auch sie auf bestimmten Voraussetzungen beruhe, den Voraussetzungen des modernen Klassenstaates und der in ihm üblichen Abschätzung der Kulturwerte. Auch er sei, wo es um diese Voraussetzungen sich handle, intolerant und schließe die wahrhaft freie, voraussetzungslose Wissenschaft, die sozialistische, von seinen Kathedern aus. So haben wir drei oder vier Gruppen von Wissenschaft, deren jede der anderen Voraussetzungsgebundenheit vorwirft. Wo bleibt da die Voraussetzungslosigkeit selbst?

1. Betrachten wir den Straßburger Fall und den mit ihm verbundenen Streit unbefangen, so ist ganz deutlich, daß er ein politisch-kultureller ist. Es ist ein Fall des uralten, irrationalen Konfliktes von Staat und Kirche, genauer von modernem Staat und katholischer Kirche. Die Berufung Spahns ist eine Konzession an die Ansprüche der katholischen Kirche, sei es nun, daß diese Konzession erfolgt ist, weil mit dem Zentrum ein Handel um bestimmte politische Objekte getrieben wurde, sei es, daß

die Reichsregierung den katholischen Untertanen eine solche Rücksicht aus Gründen der Gerechtigkeit und Billigkeit schuldig zu sein glaubte, oder daß sie das Erste mit dem Zweiten vor sich rechtfertigte. Eine solche Konzession ist nun aber in Wahrheit eine Konzession an ein Prinzip, das dem modernen deutschen Staat und seiner freien Gesittung feindselig ist. Denn die katholische Kirche ist nicht bloß eine religiöse Gemeinschaft, sondern als solche zugleich ein Kulturprinzip, das dem kirchlichen Gnadeninstitut als dem höchsten Zweck alle andern menschlichen Zwecke unterordnet und einordnet. Dem gegenüber ist der moderne Staat und die moderne Kultur ein Prinzip der selbständigen Entwicklung der einzelnen Kulturzwecke als autonomer, nach ihrem eigenen Wesen und Gesetze zu gestaltender Selbstzwecke, die mit der Religion sich nach bestem Wissen vertragen mögen, aber nicht kirchlichen Gesichtspunkten untergeordet werden dürfen. Der selbständigen Entfaltung dieser Kulturzwecke dienen vor allem die Universitäten, von denen aus den einzelnen Kulturgebieten die ihnen nötigen Ideen in immer neuer, selbständiger Durcharbeitung zufließen sollen, um die geistig leitende Schicht zu erziehen.

Unter solchen Umständen ist eine solche Berufung ein Attentat auf das Prinzip des modernen Staates und seiner Kultur. Eben damit ist auch klar, wie wir uns zu einem solchen Konflikt zu stellen haben. Bei aller Sympathie für fromme Katholiken und bei aller Würdigung gelehrter katholischer Arbeit müssen wir uns auf die Seite des Staates und der modernen Kultur stellen. Wir halten die katholischen Voraussetzungen für falsch und die des modernen Staats für richtig. Wir würden an dem Aste, worauf wir sitzen, sägen helfen, wenn wir derartiges unterstützen oder für gleichgültig erklären wollten.

2. So lautet das Urteil im Namen unserer Staatsidee und unserer Kultur, die wir eben dabei als ein höheres Ideal dem katholischen gegenüber betrachten. Ganz anders und viel schwieriger aber ist die Frage, wenn sie unter dem Gesichtspunkt der Anforderungen der Wissenschaft rein als solcher steht, wenn sie lediglich aus formalen Gründen wissenschaftlicher Methode und wissenschaftlichen Geistes entschieden werden soll. Mommsen drückt sich nicht umsonst hier mit so ungewohnter Vorsicht aus.

Wenn jedermann zugibt, daß die Wissenschaft völlig frei und doch wieder überall an Voraussetzungen irgendwie gebunden

sein müsse, dann ist die Frage nicht so einfach zu entscheiden. Dann kommt es offenbar darauf an, darüber klar zu sein, in welchem Sinne die unentbehrliche Voraussetzungslosigkeit und in welchem die ebenso unumgängliche Voraussetzungsgebundenheit zu verstehen ist. Beides kann nun offenbar nur so zusammen gedacht werden, daß es sich um eine voraussetzungslose freie Gewinnung der letzten, unser Denken auf den verschiedenen Gebieten jeweils regelnden Voraussetzungen handelt, und daß die so gewonnene Voraussetzung jeden Augenblick durch die weiteren Ergebnisse revidierbar bleibt. Oder anders ausgedrückt: die unmittelbaren naiven Voraussetzungen unserer anerzogenen Meinungen und Urteile, des Augenscheins und der vererbten Wertschätzungen müssen stets hypothetisch in Frage gestellt werden und so lange mit anderem verglichen und kombiniert werden, bis sie mit diesem zusammenpassen auf Grund eines bei diesen Operationen gewonnenen letzten allgemeinen Begriffes, der dann an Stelle jener naiven Voraussetzungen als wissenschaftliche Voraussetzung oder als Axiom tritt. So bricht das Denken überall mit den naiven Voraussetzungen und führt zu wissenschaftlich gewonnenen letzten Sätzen, die nicht weiter begründet werden, sondern als Axiom gelten, bis sie, als zur Erklärung und Auffassung nicht völlig ausreichend, auf Grund neuer Beobachtungen und Einsichten revidiert werden und neuen tiefer begründeten Axiomen Platz machen. Mögen diese Axiome der Mathematik, der Mechanik, der Ethik, der Aesthetik oder der Religionswissenschaft angehören, immer bleiben sie die letzte entscheidende Instanz, die insbesondere auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften eine persönlich und subjektiv stark bedingte ist. Das Denken entsteht überall erst am Widerspruch und am Erstaunen. Dann verlangt es den Bruch mit der unmittelbar vorgefundenen Wirklichkeit, aber es führt dabei nur zu besser und umfassender begründeten Voraussetzungen, als die unkontrollierten und isolierten Voraussetzungen des natürlichen Bewußtseins waren. Und das braucht nicht einmal jeder von neuem zu tun. Es ist in der Hauptsache das Werk der Bahnbrecher. Vom Durchschnitt der Jünger wird nur verlangt, daß sie dieses Verfahren fortsetzen und die von andern festgestellten Voraussetzungen dabei stets von neuem prüfen und revidieren. So liegen den Naturwissenschaften Axiome über das Wesen der Körper und der Bewegung, der Jurisprudenz solche über den Wert von Staat und Recht,

der Philologie über den Wert des Altertums, der Ethik über die Zwecke des Willens, der Religionswissenschaft über das Wesen der Religion usw. zugrunde. Wer diese Voraussetzungen wieder bestreitet, kann es nur von noch höher gelegenen Axiomen aus tun, und, wer immer weiter bestreitet, endet bei völliger Skepsis und Anarchie, für deren Notwendigkeit aber selber wieder nur letzte axiomatische Annahmen den Beweis liefern können.

Die Wissenschaft ist Wissenschaft von der Wirklichkeit und kann nur von einer einseitig, vorschnell und unklar aufgefaßten Wirklichkeit an eine umsichtiger und begrifflich aufgefaßte, an eine bis auf die letzten Axiome analysierte Wirklichkeit appellieren. Zwischen den Axiomen ist der Streit unmittelbar nicht mehr zu entscheiden, am wenigsten bei den der Beurteilung der geistigen Werte angehörenden Axiomen, wo immer rein praktische Entscheidungen mitsprechen.

3. Alles das aber würde der katholische Gelehrte sich aneignen können. Auch er wird sagen, daß er nicht aus blinder Unterwerfung unter kirchliche Dogmen so denke, sondern aus einer vorurteilslosen Gewinnung der letzten Voraussetzung für die Auffassung und Schätzung alles Wirklichen, aus einer ehrlichen Einsicht in die Notwendigkeit und Wirklichkeit der Erlösung und Offenbarung, wie sie in der Kirche vorliegt. Im Gehorsam gegen die Kirche unterwerfe er sich nur der vollkommen frei und voraussetzungslos gefundenen letzten Voraussetzung alles Denkens, auf die jeder Mensch von Rechts wegen geführt werden müßte. Diese Voraussetzung sei die Erforderlichkeit und Tatsächlichkeit einer supranaturalen Autorität, die ihrerseits wieder keinen Sinn hätte, wäre sie nicht institutionell gesichert und organisationskräftig. Der Verzicht auf die Freiheit sei das Ergebnis des Freiheitsgebrauches, die Voraussetzung der unbedingten Geltung des kirchlichen Dogmas das Ergebnis einer voraussetzungslosen Untersuchung über die Werte der Wirklichkeit. So empfindet die katholische Wissenschaft und nicht selten auch Protestanten, und in dieser Empfindung sind sie sich ihrer wissenschaftlichen Freiheit und Intaktheit mit aufrichtigem Gewissen bewußt. Und wirft man ihnen diese strenge Gebundenheit an ihre so gewonnene Voraussetzung vor, so berufen sie sich auf die vielen analogen, oft nicht minder tyrannischen Voraussetzungen, unter denen andere Wissenschaften stehen, und die manchesmal schwerer zu rechtfertigen seien, jedenfalls oft blinder hingenommen würden, als

die ihrigen von ihnen. Und wie bequem werden sie hierin von den radikalen Parteien unterstützt, die gleichfalls die Voraussetzungen des modernen Staates bestreiten und seine wissenschaftlichen Anstalten als an diese Voraussetzungen gebunden bezeichnen! Die katholische Voraussetzungslosigkeit geht so Arm in Arm mit der ganz andersartigen der Radikalen.

Was sollen wir dazu sagen? Mit der bloßen Begeisterung für freie und voraussetzungslose Wissenschaft kommen wir dem gegenüber nicht aus. Es liegt sehr viel Unanfechtbares in jenem Raisonnement. Vom reinen Standpunkt der formalen Bedingungen und Eigenschaften der Wissenschaft aus können wir lediglich sagen, daß allerdings die unbedingte Voraussetzungslosigkeit ein unmöglicher regressus in infinitum wäre, daß es aber Sophistik sei, mit einem derartigen Gedankengang die Bindung an immer unrevidierbare, nicht durch eigene sachliche Notwendigkeit, sondern durch kirchliche Autorität geltende Axiome zu begründen. Die allerdings unumgänglichen Voraussetzungen und Axiome der wahren wissenschaftlichen Denkweise müssen revidierbar bleiben und können immer nur durch ihre erklärende und deutende Wirkung, aber nicht durch einen kirchlichen Machtwillen in Geltung erhalten werden. Vor allem können wir darauf hinweisen, daß eine von katholischen Axiomen aus unternommene Philosophie und Historie mit so viel Einsichten und Ergebnissen zusammenstößt, die von anderen Axiomen aus viel einleuchtender und zwingender gewonnen sind, daß die hartnäckige Ablehnung dieser Einsichten nur einer allem wissenschaftlichen Geiste streng entgegengesetzten Verfestigung und Unrevidierbarkeit der Axiome auf ihrer Seite zugeschrieben werden kann.

Mehr kann man nicht sagen, und für viele mag das mit vollem Recht genügen, um die Unzulässigkeit konfessionell gebundener Wissenschaft vom Geiste der Wissenschaft aus darzutun. Immerhin aber ist es ein etwas feiner und nicht mit vollem Pathos zu verkündender Gegensatz. Man muß dann schon auch sagen, welche Voraussetzungen nun unsererseits als die richtigen wenigstens fürs Ganze und Große gelten sollen. Zudem werden die Vertreter konfessioneller Wissenschaft immerdar uns entgegenhalten, daß bei solcher Gegnerschaft eben die innere, religiöse und sittliche Macht, der zwingende Geistesgehalt der konfessionellen Axiome nicht genügend gefühlt und begriffen sei, daß einem mit Phantasie und Gefühl, mit allen heiligen Erinnerungen und Hoffnungen in diesen

Axiomen wurzelnden Gemüte die Dinge eben anders erscheinen als dem Profanen, der obendrein an Stelle religiöser Axiome nur allzugerne irreligiöse setzt und mit diesen tyrannisch genug das Denken vergewaltigt. Das ist in der Tat die Argumentation, die solchen Angriffen der angeblich Voraussetzungslosen entgegengehalten wird und die Anhänger konfessioneller Wissenschaft in einem wenigstens bei uns sich verstärkenden Banne hält, die aber auch von besonnenen und umsichtigen Denkern gar nicht so einfach über den Haufen geworfen werden kann.

4. Das aber zeigt uns, wo die Hauptsache und der Kern des Gegensatzes liegt. Er liegt nicht ausschließlich und liegt nicht in letzter Linie in der äußeren Freiheit oder Unfreiheit der Methoden und Ergebnisse, sondern in den beiderseitig leitenden Axiomen. In der ersteren Hinsicht wird der Unterschied immer nur ein gradueller bleiben; hier, bei den Axiomen, ist er ein prinzipieller. Der katholische, religiöse und sittliche Gedanke selbst mit seiner moralischen Unfreiheit, mit seiner prinzipiellen Unmündigkeit und seiner Bindung des religiösen Lebens an dingliche, wunderhafte Voraussetzungen göttlicher Kircheninstitute, sakramentaler Wunder und inspirierter Schriften, das ist der Kern der klerikalen Position, und gegen diese Axiome muß der Kampf eröffnet werden durch die Geltendmachung reinerer und innerlicherer religiöser und sittlicher Axiome. Die sophistische Theorie von der freien Selbstbindung an als notwendig und wahr erkannte Kirchendogmen und der bei dieser Bindung eintretende massenhafte und hartnäckige Konflikt mit einleuchtend sicheren Erkenntnissen kann nur als Symptom dafür dienen, daß es dort mit den Axiomen selbst nicht in Ordnung ist. Von diesen Symptomen allein aus aber läßt sich das Uebel nicht kurieren. Es muß zum Sitz der Krankheit vorgedrungen werden, und der liegt in dem grundlegenden religiös-ethischen Gedanken selbst. Wirkungsvoll bekämpft werden können daher diese Axiome nur durch reinere, bessere, allseitiger begründete, religiös wahrere Axiome. Daß aber die dem entgegengestellten anderen Axiome nun ihrerseits richtig sind, das beweist keine Wissenschaft, sondern ist Sache einer unmittelbaren und intuitiven Evidenz. Wenn der Liberalismus mit der freien Forschung gegen den Klerikalismus triumphiert hat, so geschah es nicht bloß durch die einleuchtende Vortrefflichkeit der formalen Wissenschaftsprinzipien, sondern durch die einleuchtende Trefflichkeit der vom liberalen Denken herausgearbeiteten und ihm

weiterhin zugrunde liegenden Axiome. Seit das freie Denken von diesen Axiomen vielfach sich befreit hat und zu viel radikaleren fortgeschritten ist, seit der Glanz der liberalen Axiome in den Herzen unseres Volkes verblichen ist, seitdem sind auch die Triumphe und das Siegesgefühl des Liberalismus viel geringer geworden. Mit der bloßen formalen Forderung freien Forschens und mit behutsamer Umgehung der inhaltlichen, axiomatischen, religiösen Grunddifferenz wird er nicht weit kommen. Der Kampf wird im Mittelpunkt ausgefochten werden müssen, und hier wird sich zeigen, daß falsche religiöse Axiome nicht durch prinziplose, religiöse Indifferenz, sondern nur durch reinere, kräftigere religiöse Axiome besiegt werden können. Aus der Hand der Kulturkämpfer wird der Kampf in die Hand der Verfechter bestimmter religiöser oder philosophischer Positionen übergehen. Es ist noch nicht so weit, aber es wird so kommen, wenn erst einmal das religiöse und das philosophische Denken sich wieder zu lebendiger Produktion und Zuversicht aufrafft. Um das zu hindern, besetzt man ja auch heute gerne die philosophischen Professuren mit jener trefflichen Kombination von Thomisten und Experimentalpsychologen, in der sich Voraussetzungslose und Voraussetzungsvolle so gerne einigen. Aber damit ist der Streit nur verdeckt und schleichend gemacht. Der Kampf um die richtigen Voraussetzungen steht uns noch bevor, und er muß gekämpft werden.

5. Ist denn nun aber eine protestantische Weltanschauung nicht im gleichen Konflikt mit der freien Wissenschaft? Und befinden sich die zu ihrer Ausgestaltung und Begründung berufenen evangelisch-theologischen Fakultäten insbesondere nicht in gleicher Lage wie die klerikale Wissenschaft? Und ist das apologetische Raisonnement protestantischer Fakultäten dem der katholischen Wissenschaft nicht oft so ähnlich wie ein kleines Ei einem großen?

Das letztere ist zweifellos oft genug der Fall. Dann aber ist eben eine derartige Sophistik und ihre Folge, die dogmatisch gebundene Unfreiheit gegenüber einleuchtenden und zwingenden Erkenntnissen, auch hier ein Symptom dafür, daß es — nicht bei der Freiheit und Voraussetzungslosigkeit in der Gewinnung des Axioms, sondern — in dem sittlich-religiösen Kerne des Axioms selber nicht in Ordnung ist. Um dieses geht der wahre Kampf, und auch ihm kann nicht ausgewichen werden. Darauf kommt es an, daß das protestantisch-konfessionelle Axiom selbst revidiert und freier gefaßt werden muß, daß seine Gewinnung auf eine

breitere, allgemeinere Grundlegung zurückgehen und von der unmittelbaren kirchlichen Wirklichkeit sich weit unabhängiger machen muß, daß seine Fassung der historischen Detailforschung und der Auseinandersetzung mit sicheren Ergebnissen der Wissenschaft freien Raum lassen und beständig aus dieser Arbeit heraus wieder von neuem revidierbar sein muß. Freilich ist dabei die Möglichkeit vorhanden, daß einer schließlich das Christentum als Axiom selber beseitigt; das macht ja eben den Unterschied der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in unseren Fragen gegenüber der zweiten aus, daß in dieser die Selbstverständlichkeit der christlichen Idee selbst in ihrem allgemeinsten Sinne eine sehr viel geringere geworden ist. Hier haben Schopenhauer und Nietzsche, der Sozialismus und die vergleichende Religionsgeschichte inzwischen eine neue Atmosphäre geschaffen. Kant und Schleiermacher, Goethe und Hegel lebten noch unter dem Einfluß einer axiomatischen Geltung, die heute so nicht mehr vorhanden ist. Die sogenannte liberale Theologie des Jahrhunderts setzte jene Geltung voraus und bewies nur auf wissenschaftlichem Wege, was dem allgemeinen Gefühl auf axiomatischem Wege schon klar war. Darauf beruhte ihr Eindruck und ihre Wirkung. Mit der Erschütterung jener Axiome erst sieht sie uns heute als etwas Fremdartiges und Gezwungenes an. Damit ist denn nun freilich für die protestantische Theologie, sofern sie nicht zum reinen Subjektivismus eines seine Alleinwahrheit selbst beglaubigenden inneren Erlebnisses greifen oder der katholischen Konstruktionsweise der richtigen autoritativen Voraussetzung folgen will, eine neue Lage eingetreten, die von der Aufklärung längst vorbereitet, aber auch dort mit einer unkritischen Selbstverständlichkeit gewisser christlicher Axiome weithin verbunden war. Sie muß sich entschließen, auf die allgemeinste der erreichbaren Voraussetzungen zurückzugehen. Die Aufklärung hat das getan, indem sie auf eine Metaphysik als letzte Instanz zurückging, in welcher der moderne Naturbegriff mit ethischen und religiösen Forderungen des praktischen Menschen spekulativ ausgeglichen war und als Maßstab für die Bildung des religiösen Gottesgedankens dienen konnte. Diese Metaphysik war hier die aus der freien Arbeit des »natürlichen Systems« sich ergebende letzte, wohlbegründete axiomatische Spitze. Sie ist inzwischen gestürzt durch die kritische Philosophie, die die letzten Voraussetzungen statt in der Metaphysik in der Organisation des Be-

wußtseins aufzuweisen unternimmt. Damit sind uns die heutigen Voraussetzungen gegeben. Dann aber ist für unseren Fall die letzte erreichbare Voraussetzung die Kritik des religiösen Bewußtseins und damit die Tatsache des religiösen Lebens selbst in ihrer ganzen reichen historischen Verzweigung. Hier gilt es den festen Halt durch eine allgemeine Theorie der Religion und ihrer geschichtlichen Entwicklung zu finden. Diese Theorie selbst aber wird in einer transzendentalen Bewußtseinstheorie ihrerseits wurzeln müssen, und von diesem letzten Halt aller wissenschaftlichen Orientierung, dieser letzten und richtigen Voraussetzung aus, beide Fragen beantworten müssen: die Frage nach dem Recht der Religion überhaupt und nach dem Wertunterschied ihrer geschichtlichen Bildungen. Damit ist die Theologie an die Religionsphilosophie gewiesen. Von ihr aus wird sie erst Wesen und Geltung des Christentums so konstruieren können, daß damit dem modernen Geiste der Voraussetzungslosigkeit genügt ist. Die letzten Voraussetzungen liegen in der Philosophie des Transzendentalismus, und wenn die die einzelnen Lebenskreise oder die großen Wertbildungen regelnden Axiome nur durch eine praktische Entscheidung zustande kommen können, so ist auch diese Eigentümlichkeit von der transzendentalen Philosophie her zu begründen und zu begrenzen. Das ist schließlich der eigentliche Sinn und die Schwierigkeit des ganzen Streites um die Voraussetzungslosigkeit, daß ein Zeitalter der axiomatischen Geltung kirchlicher Autoritäten hinter uns liegt, und daß das neue seine Voraussetzungen nur aus der Philosophie begründen kann, die aber selbst mitbedingt ist durch die im Leben praktisch sich bildenden axiomatischen Gehalte. Die letzte Entscheidung steht daher immer bei einer in all diesen Ueberlegungen sich herausbildenden unmittelbaren persönlichen Ueberzeugung; aber von dieser muß verlangt werden, daß sie mit den übrigen Tatsachen und Erkenntnissen sich zusammenfüge und jedenfalls diese nicht vergewaltige. Weiter ist nicht vorzudringen, und darin besteht die Unmöglichkeit, praktische Lebensanschauungen restlos wissenschaftlich zu begründen. Es bleibt ein Rest des Unmittelbaren, der nur nicht unkritisch den Ausgangspunkt bilden darf, sondern kritisch als das letzte Ergebnis sich behaupten muß. Er ist das letzte erreichbare Allgemeine und das aus ihm sich ergebende Axiom. Ueber diesen Rest kann nur mehr mit Leidenschaft und Pathos gestritten werden, aber hier hört der wissenschaftliche Beweis auf.

Rückblick auf ein halbes Jahrhundert der theologischen Wissenschaft.

(Aus: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie LI, 1908.)

Vor fünfzig Jahren hat der verdiente Begründer der »Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie«, Adolf Hilgenfeld, sie mit einem Aufsatz eingeleitet, in dem er einen Rückblick auf die damals letzten zehn Jahre kirchlicher Entwicklungen warf und ihr Verhältnis zur Aufgabe der Theologie charakterisierte. Damals handelte es sich erstens um die mit dem Reichsverfassungsentwurf von 1848 geplante Trennung von Kirche und Staat, d. h. das kirchliche Programm und die Religionspolitik der revolutionären Bewegung. Es handelte sich zweitens um die politische und kirchliche Reaktion, d. h. die Aufrichtung einer selbständigen Kirchenverfassung, die, indem sie das Kirchenregiment in Preußen dem König nicht als konstitutionellem Staatsoberhaupt, sondern als persona praecipua der Kirche übertrug und durch die neue selbständige Behörde des Oberkirchenrats ausüben ließ, beides vereinigte: die Selbständigkeit der Kirche gegenüber einem konfessionell neutralen Staate und die Aufrechterhaltung der Orthodoxie durch die Machtmittel des Königs. Hilgenfeld zeigte, ähnlich wie gleichzeitig Eduard Zeller, die schweren Gefahren des ersten Programms, die eine Erstickung der freien Fortentwicklung des Christentums durch den Sektengeist autonomer Kirchen, die Aufhebung der theologischen Fakultäten und damit der Wechselwirkung und Ausgleichung zwischen Theologie und allgemeiner Wissenschaft zur Folge haben müßte. Er zeigte gegenüber dem zweiten Ereignis die Gefahren und Erfolge der kirchlichen Reaktion, die vor allem in der Beseitigung des durch die Union erreichten Rechtsbodens einer konfessionell ungebundenen Theologie und Lehre bestanden und dem harten dogmatischen Neuluthertum in Preußen und anderwärts die Wege zur Herrschaft öffneten. Er wies schließlich — zum Trost in jenen schweren Zeiten — auf die Zeichen

hin, die ein Nachlassen der Reaktionsflut bedeuteten, vor allem auf das bekannte Programm des Prinzregenten, späteren Kaisers Wilhelms I., mit dem er normale Zeiten wieder anbrechen und wieder Hoffnung für eine rein wissenschaftliche Theologie und moderne Fortschritte der religiösen Lehre aufgehen sah. Von dieser letzteren aus allein glaubte er die Zukunft des Protestantismus gesichert, und für sie hat er mit bewunderungswürdiger Ausdauer und Tapferkeit in seiner Zeitschrift schwere Jahre hindurch gestritten.

1. Werfen wir bei einem erneuten Ausgang dieser Zeitschrift unsererseits einen Blick auf die seit jenem Aufsatz verflossene Zeit und die darin erfolgte Weiterbildung der Theologie zurück, so ist im Gegensatz gegen jene Schilderung die erste Eigentümlichkeit der Lage das Zurücktreten der kirchlichen Gesichtspunkte im ganzen öffentlichen Leben, vor allem in den Interessen und dem Gesichtskreise des gebildeten Deutschlands und in der gesamten wissenschaftlichen Arbeit. Die Kirchen sind freilich nicht verschwunden, üben auch noch ganz erheblichen politischen Einfluß; sie sind — abgesehen von der Periode des Liberalismus der siebziger Jahre, die auch auf die Kirche und die Bewegung der Theologie vorübergehend mit einer freieren und moderneren Luft wirkte — auch nicht weniger konservativ geworden. Die römische Kirche hat im Kulturkampf gesiegt und eine herrschende Stellung in Deutschland errungen, die protestantische Orthodoxie hat sich liturgisch in uniformierten Agenden und verfassungsmäßig durch die Behandlung der Synodalwahlen befestigt und drückt in steigendem Maße auf die Schulgesetzgebung und die Schulverwaltung. Aber trotz alledem sind sie kein eigentliches Kampfobjekt. Die allgemeine wissenschaftliche und literarische Arbeit geht an ihnen vorüber und stellt sich ihre Probleme und Aufgaben völlig selbständig. Ja auch die nach den Zeiten unphilosophischer Gedankendürre, nach dem reinen positiven Tatsachenkultus und der rein spezialistischen Verzettelung historischer Interessen wieder einsetzende religiöse Bewegung verläuft ohne jede besondere Rücksicht auf sie; nur hin und wieder hört man kulturkämpferische Töne oder das alte Voltairesche Écrasez l'infâme in neuer Häckelscher oder verwandter Uebersetzung. Die Gründe für diese Ignorierung des Kirchlichen mögen sehr verschiedenartige und nicht immer die besten und weitsichtigsten sein. Aber an der Tatsache ist nicht zu zweifeln, sie liegt vor

Augen und äußert sich in einer geradezu erstaunlichen Gleichgültigkeit und Unwissenheit des Publikums über alle kirchlichen Dinge. Was auch Schul-, Konfirmations- und Religionsunterricht der höheren Schulen arbeiten mögen, die Unwissenheit ist eine gewollte und gründliche, und mit immer erneutem naiven Erstaunen nimmt die gebildete und liberale Welt wahr, daß die so ignorierten und totgesagten kirchlichen Mächte in Wahrheit unsere innere Politik an allen Ecken und Enden bestimmen. Kirche und Religion ist Privatsache geworden, nicht bloß in der Sozialdemokratie; sie werden toleriert mit jener Toleranz der Gleichgültigkeit und Nachsicht, mit der man unausrottbare Eigentümlichkeiten der Menschen bestehen läßt statt gegen sie einen ergebnislosen Windmühlenkampf zu führen. Für alle Wissenschaft und Bildung aber gilt der Satz von der Voraussetzungslosigkeit als etwas völlig Selbstverständliches; und, wenn man die in diesem Satze liegenden außerordentlich schwierigen und verwickelten Probleme erkennt, dann bleibt doch jedenfalls die eine Selbstverständlichkeit, daß es nicht kirchliche Voraussetzungen sein können, die unserer Kultur und Wissenschaft zugrunde liegen, sondern daß die Voraussetzungen selbst immer erst kritisch geprüft und autonom errungen werden müssen. Ein Jahrhundert konfessioneller Mischung der Bevölkerungen, der Ueberdruß an dem immer wieder aufwachenden konfessionellen Kleinkrieg, das unvergessene Grauen vor der Verbindung kirchlicher und politischer Reaktion, die vor aller Augen liegende geistige Verknöcherung des Katholizismus und die apologetischen Advokatenkünste des größten Teiles der protestantischen Theologen: all das hat im Zusammenhang mit einer ungeheuren Entfaltung der selbständigen wissenschaftlichen Arbeit und einer um die Kirche sich gar nichts kümmernden Entfaltung der sozialen Probleme zu diesem Resultat geführt, das — um es zu wiederholen — in einem eigentümlichen Kontrast zu dem starken politischen Einfluß kirchlicher Gesichtspunkte und Kräfte in Deutschland steht.

Diese geistige Lage aber hat auf die wissenschaftliche Theologie des ganzen Zeitraums in höchstem Maße eingewirkt. Auch die Theologe ist viel gleichgültiger gegen kirchliche Probleme geworden. Die besondere Stellung der theologischen Fakultäten als Staatsanstalten und als Glieder großer wissenschaftlicher Körperschaften hat ihr eine verhältnismäßige Selbständigkeit gegen kirchliche Einflüsse verliehen, die teils vom

Staate als dem Interessenten an einer gewissen Ausgleichung der Geister, teils von dem unwiderstehlichen Einfluß der wissenschaftlichen Umgebung, teils von dem wissenschaftlichen Wahrheitsdrange der Theologen selbst ausging und immer von neuem ausgeht. Sie betrachten den Protestantismus als das Prinzip der freien Forschung in religiösen Dingen, oder, wo man den Protestantismus historisch nicht in diesem Sinne zu deuten wagt, da geht man auch über den Protestantismus selbst hinaus und betrachtet die wissenschaftliche Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit als eine religiöse Forderung und folglich auch als eine Forderung des Christentums, soweit es wahrhaft Religion ist. Damit aber hat die theologische Wissenschaft ein neues Gepräge bekommen. Sie ist in Wahrheit konfessionslos, protestantisch nur insofern, als sie die Freiheit der Wissenschaft als protestantische Forderung betrachtet und alle Befreiungen vom historischen Protestantismus keine Annäherungen an den Katholizismus sind. Sie hat die allgemeinen wissenschaftlichen Methoden der Schwesterfakultäten akzeptiert und arbeitet mit ihnen ohne andere Voraussetzung als die Voraussetzung einer tiefen inneren Bedeutung und Selbständigkeit des religiösen Lebens und innerhalb dieses des Christentums insbesondere. Die apologetische Tendenz ist weithin zurückgetreten. Man kann alttestamentliche, neutestamentliche, kirchen- und dogmengeschichtliche Untersuchungen lesen, die nichts wollen als darstellen, wie es gewesen ist oder gewesen sein mag, die jeder apologetischen und dogmatischen Beziehung auf Gegenwartsstellungen ganz entbehren. Die Veränderung, die damit eingetreten ist, empfindet man überall, sobald man auf die ältere Literatur zurückgeht. Ist diese auch in radikalen und liberalen Leistungen immer stark theologisch, apologetisch und polemisch an Bewertungen interessiert, so charakterisiert die heutige wissenschaftliche Theologie eine starke Unbekümmertheit um die praktische und dogmatische Tragweite der Resultate, die Abwesenheit besonderer theologischer Voraussetzungen und Methoden, der Mangel jedes parteipolitischen Geistes. Man kann die Veränderung auch so ausdrücken: die Theologie ist nicht mehr liberal, sondern wissenschaftlich. Sie kämpft nicht für ein normatives, gegen orthodoxe oder konfessionelle Verderbung herzustellendes, angeblich reines Verständnis des Christentums, sucht nicht die konservative Christlichkeit als im Unrecht befindlich und die neue wissenschaftliche als mit dem echten Geiste des

Christentums und den Forderungen der Wissenschaft übereinstimmend zu erweisen. Sie hat nichts zu tun mit kirchlichen Parteien und kirchlichen Reformen, sondern will nur Luft und Freiheit für ihre Arbeit, Existenzmöglichkeit für die Geistlichen, die von ihr lernen, und ein literarisches Durchdringen ihrer Ergebnisse in der gebildeten Welt. Ob das in jeder Hinsicht ein Fortschritt ist, ist eine andere Frage. Aber es ist Tatsache und zum größten Teil ungewollte und unbewußte Tatsache, die ihren Grund in der allgemeinen wissenschaftlichen Atmosphäre hat, von der die Theologen nicht ausgesperrt werden können und die vor den Theologen nicht haltmacht. Sie ist bis tief in ganz konservative Arbeiten hineingedrungen und hat in der wissenschaftlichen Theologie den Kampf der Meinungen und Richtungen wesentlich anständiger und ruhiger gemacht, eine Uebereinstimmung über Methoden und Grundsätze, teilweise auch über die Resultate erzielt, die vor fünfzig Jahren unmöglich schien. Je weiter die Gegenstände von den eigentlichen Hauptdogmen entfernt sind, um so mehr hat dieser Geist in allen Lagern gesiegt. Das Alte Testament ist ihm fast ganz preisgegeben und in der Kirchen- und Dogmengeschichte alles bis auf die Geschichte des Urchristentums und der Reformationszeit.

2. Indem freilich nach der einen Seite derart die kirchliche, sei es liberal-reformerische, sei es orthodox-konservative Orientierung stark zurückgetreten ist, hat sich auf einer anderen Seite die praktisch-kirchliche Bezogenheit der Theologie wieder um so stärker geltend gemacht. Je mehr man fühlte, wie gleichgültig wenigstens unmittelbar die eigentlich wissenschaftliche Forschung gegen kirchliche Zwecke ist, um so mehr mußte in den hierzu geeigneten Disziplinen doch wieder dem Umstand prinzipiell Rechnung getragen werden, daß die Theologie zugleich eine praktische und das heißt kirchlich orientierte Wissenschaft ist. Sie hat nicht bloß die Erziehungsaufgabe an den jungen Theologen, sondern ihre ganze große und breite Existenz begründet sich doch nur darauf, daß die von ihr erforschten Erscheinungen ein wesentlicher Bestandteil unsers praktischen Lebens sind. Gerade der unvermeidliche Radikalismus einer wissenschaftlichen Arbeit verschärfte die Empfindung für die besonderen und andersartigen Bedingungen einer praktisch-religiösen Arbeit. Daraus hat sich nun freilich großenteils überhaupt eine völlige Entzweiung von Wissenschaft und Praxis ergeben, eine große

Gleichgültigkeit der ersteren gegen die letztere, wobei der praktischen Theologie überlassen bleibt, mit der Wissenschaft so gut oder schlecht fertig zu werden als sie kann, oder eine völlige Verachtung der Wissenschaft bei den Praktikern, die sich durch sie nur gehemmt fühlen und rein mit Bibel, Bekenntnis und innerer Missionsarbeit auskommen. Jeder, der die wirklichen Verhältnisse kennt, weiß, wie erschreckend groß diese Kluft ist, trotz der vielen in treuester Arbeit wissenschaftlich fortarbeitenden und unter dieser Entwicklung oft schwer leidenden praktischen Geistlichen. Aber eine derartige Entzweiung ist doch nur ein leicht erklärliches Ergebnis der Verhältnisse, keineswegs eine notwendige Folge der wissenschaftlichen Theologie an und für sich. Jedenfalls kann es von ihr selbst als solche nicht bezeichnet werden, wenn sie sich nicht ihr eigenes Todesurteil als Theologie schreiben will, wie es Franz Overbeck getan hat, der die wissenschaftliche Selbstanschauung für den Tod des Christentums und der Religion überhaupt hielt und seine theologische Professur nur als das Schutzdach ansah, unter dem er sein Zersörungswerk in kalter und leidenschaftsloser Abneigung gegen das Christentum um so sicherer vollziehen konnte. Das ist nun freilich eine Singularität. Eine absolute Ausschließlichkeit der Wissenschaft gegen den religiösen Glauben besteht nur für denjenigen, der aus besonderen Gründen eben den religiösen Gedanken in sich hat ersterben lassen oder getötet hat. Wer persönlich im religiösen Leben steht, wird nie so urteilen können, sondern wird immer überzeugt sein, daß die verschiedenen Erkenntnisquellen irgendwie koinzidieren und harmonieren müssen. Bei aller Objektivierung und Verselbständigung der rein historischen Interessen und Methoden bleibt daher dann doch zugleich das praktisch-religiöse Interesse und mit ihm der Charakter der Theologie als einer normative religiöse Erkenntnis suchenden Wissenschaft. Sie mußte und muß daher auch selbst die Frage prinzipiell in Angriff nehmen und unter Anerkennung des zunächst rein wissenschaftlichen, den allgemeinen Methoden unterworfenen Betriebes doch diejenige Seite an sich herausarbeiten, auf der sie zu der Praxis hinüberweist und auch ihrerseits kirchliche Bedeutung und Absicht hat. Damit aber ergab sich eine charakteristische Interessenteilung unter den theologischen Wissenschaften. Ein Teil dient der reinen Wissenschaft und nur indirekt dem praktisch-religiösen Leben, der andere dient der Kirche und der Praxis und macht sich direkt und prinzipiell eine beson-

dere Aufgabe daraus, zwischen Wissenschaft und Praxis zu vermitteln. Es liegt auf der Hand, daß die erstere Aufgabe den historischen, die zweite den dogmatisch-ethischen Disziplinen zufällt. Die Trennung von Historie und Dogmatik, die rein wissenschaftlich ungebundene Entwicklung der ersteren und die praktisch-vermittelnde, auf streng wissenschaftliche Haltung verzichtende Arbeitsweise der letzteren sind das Ergebnis der veränderten Situation. Das empfindet jeder Student, der von den historisch-exegetischen Studien zu den dogmatisch-ethischen übergeht; in beiden Gruppen herrscht ein verschiedener Geist. Das zeigt die ganze literarische Entwicklung der theologischen Arbeit die historisch-exegetische Forschung bildet einen immer ungeheuerlicher anschwellenden Strom und wendet sich an das allgemeine Interesse; die dogmatischen Arbeiten bilden ein schmales Rinnsal, das nur die speziell theologischen Gefilde tränkt. Die Originalität, Frische und vorwärtsdringende Kraft, der eigentliche wissenschaftliche Akzent liegt auf der ersten; die praktischen Interessen, Vermittlungen und Kompromisse liegen bei der zweiten. Die Dogmatik hat sich überall von dem Erweis wissenschaftlich gültiger, allgemeiner Wahrheiten auf persönliche, subjektive, bekenntnisartige Ueberzeugungen und auf deren möglichste Vermittlung mit der die Kirchen beherrschenden Tradition und Ausdrucksweise zurückgezogen. Es ist zunächst ein ungewolltes und rein tatsächlich entspringendes Ergebnis der Entwicklung, die selbstverständliche Abgrenzung von der rein wissenschaftlich arbeitenden Historie und die selbstverständliche Zuwendung zu den praktischen Aufgaben. Zugleich steckt darin die allgemeine Ermattung des philosophischen und metaphysischen Geistes, der gültige Erkenntnisse auf transzendenten Gebieten innerhalb und außerhalb der Theologie zu gewinnen überhaupt nicht mehr wagt und sich mit persönlichen Gewißheiten zufrieden gibt, bei denen es dann auf dogmatische Formulierung und Ausdruck überhaupt so genau nicht mehr ankommt, und wo man in der Unbestimmtheit und Unsicherheit dogmatischer Sätze schließlich auch die verschiedenen streitenden Richtungen sich einigermaßen nähern kann. Auch der Ueberdruß an dem Kampf der Gruppen und Richtungen, an den theologischen Reibereien, die mehr als irgend etwas anderes die Religion diskreditieren, wirkt in dieser Richtung; in theoretischer Unbestimmtheit und praktischer Gemeinsamkeit kann man noch am ehesten dieses Uebel überwinden

3. Was aber so die Verhältnisse von selbst mit sich gebracht haben, das wurde naturgemäß auch zum Prinzip und zur Theorie. Es wäre das alles ja doch nur ein elender Ausweg der Feigheit und der Grundsatzlosigkeit gewesen, wenn sich für diese Entwicklung nicht innere Gründe und Notwendigkeiten und trotz dieser Entzweiung nicht eine doch bestehen bleibende innere Beziehung hätte zeigen lassen. Die zunächst von der tatsächlichen Entwicklung der Dogmatik zugewiesene praktisch-vermittelnde Stellung mußte theoretisch und prinzipiell begründet werden. Das geschah, kurz gesagt, durch die »agnostische« Theorie über das Wesen der religiösen Erkenntnis. Diese von den päpstlichen Theologen gegen analoge Bewegungen auf dem katholischen Boden geprägte Formel ist ganz geeignet, den Vorgang und den Zusammenhang zu beleuchten. In protestantisch-theologischer Sprache nennt man es die Unterscheidung von Theologie und Religion, und man erblickt in dieser Unterscheidung den prinzipiellen Unterschied der neueren Theologie gegen die altkirchliche, gegen den Dogmatismus der Orthodoxie wie gegen den Dogmatismus des theologisch-religiösen Rationalismus der neueren Richtungen. Dieser dogmatische Agnostizismus bedeutet die Unmöglichkeit exakter und adäquater Erkenntnisse auf dem religiösen Gebiete, die praktisch-bekenntnisartig-gefühlsmäßige Begründung aller Erkenntnis und die inadäquat-symbolische Form aller Aussagen, in denen eine so begründete Erkenntnis vorgetragen und mitgeteilt wird. Das Wort »Erkenntnis« wird dabei überhaupt nur mehr in einem uneigentlichen, atheoretischen Sinne gebraucht und bedeutet nur, daß auch in solcher praktisch-symbolischen Haltung ein Zugang zu den wirklichen Gründen des Leben möglich sei, ja daß er erst in dieser Form wirklich sich vollziehe. Es war das schon die Position Kants und Herders und in noch viel höherem Grade Schleiermachers; für die populäre und praktische Religion war es auch die Position der Hegelianer, die sie nur freilich bei ihrer Verdoppelung der populären Religion durch eine wissenschaftliche praktisch sehr unwirksam machten. Es war also schon bei jenen großen Begründern des modernen theologischen und religionswissenschaftlichen Denkens die prinzipielle und weit vorausblickende Einsicht, daß nur so unter den neuen Verhältnissen ein religiöses Denken und Erkennen überhaupt lebensfähig sei, daß nur so der doch immer unentbehrliche Anschluß an die Tradition möglich sei,

die dann nicht als Lehrgesetz und nicht als rationelle Wahrheit, sondern als bildsames und biegsames Material von Ausdrücken für inkommensurable Erlebnisse und Lebensgehalte behandelt und darum dem fortgeschrittenen Denken schonend angepaßt werden kann. Schon damals schied sich das sehr radikale historisch-exegetische Denken von dem dogmatisch-theologischen und begründete das letztere seine Bedeutung und seine Wahrheit auf die praktische Notwendigkeit und Leistung, seine Möglichkeit und Kompossibilität mit einer wissenschaftlichen Ideenwelt auf den bloß symbolisch-phantasiemäßigen Charakter der dogmatischen Aussagen. Die Dogmatik wurde auf dieser Grundlage prinzipiell als Voraussetzung der praktischen Theologie aufgefaßt, von Schleiermacher geradezu der praktischen (er selbst sagt freilich »historischen«) Theologie zugewiesen und mit der Aufgabe betraut, die Vermittlung und Abgrenzung zwischen wissenschaftlichem Denken und religiöser Verkündigung vorzunehmen. Möglich aber war eine solche Stellung der Aufgabe nur unter der Voraussetzung jenes dogmatischen Agnostizismus, jenes Verzichtes auf zwingende und adäquate Erkenntnis, d. h. unter Voraussetzung einer religiösen Erkenntnistheorie, die die religiöse »Erkenntnis« gegenüber der rationellen verselbständigt durch Zurückführung auf eigene Quellen und zugleich ihr gegenüber kompromißfähig macht durch Verzicht auf jede adäquate und die transzendente Welt wirklich sachlich erfassende theoretisch-wissenschaftliche Erkenntnis. So war die Freigebung der allgemeinen Wissenschaft überhaupt, die Freigebung der historisch-exegetischen Disziplinen insbesondere, und die praktisch-vermittelnde Richtung der Dogmatik prinzipiell-theoretisch gerechtfertigt. Damit läßt sich die Tradition schonend vereinigen und behandeln und zugleich das religiöse Denken ausweiten und fortentwickeln. Freilich hatte das die Konsequenz, daß eine solche Dogmatik individuell außerordentlich variieren mußte, daß einer hierauf aufgebauten Theologie kein geistiger Zwangskurs verliehen werden konnte, daß die verschiedenen Richtungen im Praktischen sich finden und im Ausdruck sich vertragen mußten, daß an einer so subjektiv begründeteten Erkenntnis auch nur den die subjektiven Voraussetzungen Besitzenden ein Anteil möglich war. Das aber hieß, daß alles Kirchentum auf Freiwilligkeit, auf Verträglichkeit und Duldung verschiedener Gruppen gestellt war. Er war verbunden mit einem neuen Begriff der Kirche, der die Kirche nicht auf die Gemeinsamkeit des Dogmas,

sondern auf die praktisch-religiöse Einigkeit in der allgemeinen Substanz religiösen Lebens begründete und dem Dogma eine freie, nur an den gewollten Zusammenhang mit der christlichen Lebenssubstanz gebundene Beweglichkeit verlieh. Das forderte eine Kirche ohne Dogma. Dabei übte dann aber doch diese neue Behandlung der religiösen Vorstellungswelt bei aller formell konservativen Haltung eine praktisch tief umwandelnde Wirkung auf die christliche Ideenwelt: Schleiermachers Glaube war die religiöse Deutung der Welt und des Lebens unter der Wirkung der von Jesus ausgehenden religiösen Kraft und sah in der Ueberwindung des Schuldbewußtseins und in der Versöhnung mit dem Weltleid durch den Gottesglauben die Kraft zur Führung eines gottgeeinigten Lebens, das im einzelnen sich autonom und individuell seine ethische und theoretische Sondergestalt geben mochte.

Dieses Schleiermachersche Programm[5]) war zunächst nicht in Erfüllung gegangen. Die Bewegungen der Zeit hatten den erneuerten pietistisch-orthodoxen Dogmatismus und den sublimierten religionsphilosophischen oder metaphysischen Dogmatismus der Hegelschen Schule gebracht. Die angeblich Schleiermachers Tradition fortsetzende Vermittlungstheologie aber hatte die Variabilität des dogmatischen Ausdrucks auf ein leises Oszillieren ihrer Aussagen um die biblische Terminologie und auf eine bloß geringere Präzision der dogmatischen Aussagen eingeschränkt. Im übrigen hat sie die Vermittlungsaufgabe als ein sorgfältiges Aufeinanderstimmen einer natürlichen Theologie und einer übernatürlichen, durch die Sünden- und Erlösungserfahrung garantierten Theologie betrieben, als einen Ausgleich zweier Dogmatismen, die darum nicht weniger Dogmatismen waren, daß beide Seiten möglichst wenig genau gefaßt wurden, und daß im entscheidenden Moment die »innere Erfahrung« für das biblisch-altkirchliche Dogma eintreten mußte. In diesen Kämpfen siegte um die Mitte des Jahrhunderts innerhalb der Kirche die Orthodoxie und sogenannte Vermittlungstheologie, die liberale spekulative Dogmatik unterlag; die Laienwelt wendete sich von liberaler und konserva-

[5]) Ueber das Genauere s. Süskind, Christentum und Geschichte bei Schleiermacher, 1911. Hier ist gezeigt, wie tief allerdings Schl. selbst noch die praktischen Voraussetzungen in historische Theologie und Religionsphilosophie hineinwirken ließ, wie aber doch die Trennung an und für sich, d. h. vom rein wissenschaftlichen und nicht mehr kirchlich-theologischen Standpunkt aus, der Sinn der ganzen Gedankenführung Schl.s ist.

tiver Dogmatik mit gleicher Abneigung weg und überließ die von der Orthodoxie beherrschte Kirche sich selbst; auch wenn man sie politisch und sozial für notwendig hielt und für konservative Zwecke ausbeutete, kümmerte man sich um ihr inneres Wesen selbst sehr wenig. Aber die wissenschaftliche Theologie baute trotzdem bei ihrer relativen Selbständigkeit gegenüber der Kirche und bei ihrer Zugänglichkeit für die allgemeinen Einflüsse der wissenschaftlichen Atmosphäre ihre eigentlich und rein wissenschaftlichen Positionen weiter und zwar immer selbständiger aus, d. h. sie wandte sich der exegetisch-historischen Forschung in dem Sinne der allgemeinen wissenschaftlichen Methodik zu. Hier hatte ihr D. F. Strauß das Gewissen geschärft. Die radikale Auslieferung der theologischen Historie an die allgemeinen Grundsätze historischer Methodik ist gerade von Straußens entscheidendem Einfluß her immer stärker durchgedrungen, auch wenn man dabei auf Strauß sich nicht gern berief und Strauß es der Theologie schwer gemacht hat, ihm die nötige Dankbarkeit zu bezeugen. Auch war er ja nicht der einzige, der in diese Richtung gewiesen hatte; insbesondere waren die alttestamentlichen Studien auch ohne ihn bereits auf diesem Wege begriffen. Indem dann die Tübinger Schule vor allem diesen Impulsen folgte, ist sie die Trägerin der wissenschaftlichen Fortentwicklung geworden. Freilich mußten die dogmatisch-metaphysischen Voraussetzungen dieser Schule erst allmählich zurücktreten, ehe diese Richtung streng verfolgt werden konnte. Aber dann ist auch von ihr jene gewaltige Belebung des rein historischen Denkens und Forschens auf dem Gebiete der Theologie ausgegangen, die nun als rein historisch-wissenschaftliche in dem oben angegebenen Sinne sich darstellt. Damit aber trat wieder, und zwar bedeutend verstärkt, die Situation ein, in welche Kant und Schleiermacher seinerzeit mit ihrer agnostischen Theologie eingegriffen hatten. Das zunächst rein tatsächliche Bedürfnis nach einer Platzgewinnung für praktisch-vermittelnde Arbeit und die nun tatsächlich eintretende Zuwendung der Dogmatik zu mehr praktisch-theologischen Aufgaben wurde von neuem zur Theorie von der Zuweisung der praktischen Interessen an eine agnostisch orientierte, das praktische Leben formulierende und leitende Dogmatik. Es ist die Bedeutung der Ritschlschen Schule, diesen Ausweg aus der Situation eröffnet zu haben. Weil sie einer wirklichen Not damit den theoretisch-prinzipiellen Ausweg gezeigt hat, so ist auch ihr außerordentlicher

Erfolg zu verstehen. Sie hat durch diese Grundposition und durch die bedeutende Art, in der sie von ihr aus das praktisch-ethische Wesen des Christentums erfaßte, die dogmatische Entwicklung der letzten Jahrzehnte mit vollem Rechte beherscht. Es ist eine prinzipiell unphilosophische und antiphilosophische Theologie[6]), die nur so viel Philosophie oder Erkenntnistheorie verwendet, als sie nötig hat, um philosophische und metaphysische Konkurrenzen los zu werden. Man berief sich hierfür gerne auf Kant und den in jenen Jahren gleichzeitig aufstrebenden Neukantianismus, der das ja auch von Schleiermacher betonte wesentlich kritische Verhalten zur schroffsten Leugnung aller und jeder Metaphysik zuspitzte. Freilich nahm man davon nur die Herabsetzung der Naturerkenntnis zu einer lediglich phänomenalen Wissenschaft und die Bestreitung der Metaphysik auf; die positive Religionstheorie Kants und der Neukantianer ignorierte oder bestritt man. Statt dessen wandte man sich zur Geschichte. Aber auch mit der freien wissenschaftlichen Historie beschäftigt man sich nur so weit, als diese in den großen Zentren der Geschichte des Christentums Nahrung für die religiöse Ideenbildung darbietet und als sie das Recht einer agnostisch-antimetaphysischen Theologie darzutun geeignet ist. Die Bibelforschung soll die praktisch-religiösen Grundideen für den Dogmatiker aus der Bibel, oder besser aus der Predigt Jesu, für welche die übrige Bibel nur Erläuterungsmittel ist, hervorholen; die Dogmengeschichte soll die Bibelwidrigkeit und den Bankrott einer philosophisch-metaphysischen und einer orthodox-dogmatischen Theologie, die Geschichte des Protestantismus soll die Grundlagen einer metaphysik-freien Theologie in Luthers Denkweise zeigen; alles übrige kann der Forschung überlassen bleiben zu beliebiger Arbeitsweise. Aehnlich wie Carlyle bei der Unmöglichkeit philosophischer Entscheidung der großen Lebensfragen sich zur Heroenverehrung flüchtete und den suggestiven Eindruck großer geschichtlicher Bewegungen und Persönlichkeiten wirksam machen wollte, so hält man auch hier sich an die Historie. Nicht ohne Grund beruft man in diesen Kreisen sich gerne auf Carlyle, beschränkt aber dessen Heroenverehrung auf Jesus, Paulus und

[6]) Höchst charakteristisch ist hier der schulmäßige Niederschlag dieser Theorie bei F. Traub »Theologie und Philosophie« 1910; es ist die Austreibung des philosophischen Geistes aus der Theologie, aber nicht mit Hilfe des orthodoxen Wunderglaubens, sondern mit Hilfe einer agnostischen Theorie des religiösen Erlebnisses oder der religiösen, d. h. freilich nur der christlichen Gewißheit.

Luther und hebt überdies diese Heroen aus der Gleichartigkeit des profanen Geschehens heraus. So bezieht man sich zwar einerseits auf den allgemeinen modernen historischen Geist, aber man holt in stillem Einverständnis mit einem biblizistischen Luthertum aus der Historie nur diese christlichen Höhepunkte heraus und läßt sich auch bei diesen durch die von ihnen ausgehenden praktisch-religiösen Wirkungen sowohl die Tatsächlichkeit als ihre schlechthin einzigartige religiöse Bedeutung garantieren[7]). Das ist dann in Wahrheit die Ueberwindung der Historie durch die Historie, wie die antiphilosophische Grundhaltung die Ueberwindung der Philosophie durch die Philosophie ist.

Derartig verselbständigt gegen die eigentliche Historie und gegen die Spekulation hat die neue Dogmatik die Aufgabe, sowohl die orthodoxe als die liberale Dogmatik mit ihren Voraussetzungen wirklicher Erkenntnisse ins Grab zu legen und statt dessen eine aus der Predigt Jesu, Pauli und Luthers geschöpfte einheitliche praktisch-religiöse Lebensrichtung so zu formulieren, daß sie nicht als Erkenntnis des Transzendenten, sondern als lediglich religiöse, an der Erfahrungsgewißheit von Jesu erlösender Offenbarungsbedeutung gewonnene Deutung der Dinge und der Welt das praktische Leben zu leiten imstande ist. Es ist in gewissem Sinne die Wiederauf-

[7]) Einen so bedenklichen Satz wie den der Garantierung der Tatsächlichkeit durch den religiösen Eindruck machen natürlich nicht alle Vertreter dieser Auffassung mit, z. B. Harnack hat ihn nie vertreten. Hier trennen sich die Historiker der Schule von den Systematikern. Aber auch die Historiker, an deren Spitze ein so bedeutender Forscher wie Harnack steht, behandeln doch die durch das religiöse Werturteil hervorgehobenen Punkte der Geschichte erheblich anders als die sonstige Historie und machen dadurch jene Hauptpunkte zu objektiven religiösen Autoritäten, deren von der religiösen Erfahrung empfundene Wirkung sie als die Stiftung der Erlösung inmitten der unerlösten Menschheit bezeichnen. So verfährt auch Weinel in der »Biblischen Theologie des Neuen Testamentes«, 1911 und hat eben deshalb die nachdrücklichste Zustimmung Harnacks gefunden. Es ist in der Tat die theologisierte historische Methode Carlyles, die sich mit dem metaphysischen Agnostizismus sehr gut verträgt, sich aber von der gewöhnlichen historischen Methode — trotz der Ueberlegenheit Carlyle gegenüber in technischer und philologisch-kritischer Hinsicht — noch erheblich weiter entfernt als der große Schotte. Aehnliches auch schon bei Schl. s. Köhler, Idee und Persönlichkeit, 1910, S. 81. Wieviel schärfer die Systematiker den Grenzstreit gegenüber den sonstigen historischen Methoden ziehen, kann man — außer bei Herrmann — sehr charakteristisch bei Reischle »Christentum und Entwickelungsgedanke« 1898 S. 29—35 und »Der Glaube an Jesus Christus und die geschichtliche Erforschung seines Lebens« 1893 S. 24 ff. sehen.

nahme der Schleiermacherschen Grundposition, und zwar in noch sehr viel höherem Grade als Ritschl selbst es sich bewußt war. Es ist die Wiederaufnahme des eigentlichen Vermittlungsprinzips auf agnostischer Basis, die Darstellung der religiösen Gedanken als praktisch begründeter und nicht dogmatisch-metaphysisch-adäquater, darum veränderungsfähiger und nur subjektiv verbindlicher, die alle Rücksicht auf die Tradition der Gemeinde und zugleich auf den Stand der wissenschaftlichen Welterkenntnis nehmen können, weil sie keine objektive Erkenntnis zu sein beanspruchen, die aber doch Wahrheit sind oder enthalten, weil sie auf einem praktischen Erlebnis — oder auf der durch ein solches begründeten Autorität der Predigt Jesu — beruhen. Es ist wieder die eigentliche und großzügige Vermittlungsidee, die weiß, daß Vermittlung der Verzicht auf den eigentlich wissenschaftlichen Charakter ist, die aber auch weiß, daß Religion keine Wissenschaft ist und in keine verwandelt werden kann. Sie tritt an Stelle der kleinlichen Harmonistik und salbungsvollen Unpräzision der sich so nennenden und Schleiermachers Namen fälschlich für sich ausbeutenden Vermittlungstheologie. Der Vermittlungs- und praktische Charakter ist zwar weniger bewußt und prinzipiell hervorgehoben als bei Schleiermacher, der die Rücksicht auf die wissenschaftliche Erkenntnis überall sehr tief in seine theologische Gedankenbildung hatte einschneiden lassen und der den Anschluß an die kirchliche Sprache und Ueberlieferung absichtlich als Anschluß und schonende Umdeutung charakterisiert hatte. Es ist mehr negativ die Antimetaphysik betont als positiv der symbolisch-phantasiemäßige Charakter der Glaubensvorstellung. Das Korrelatverhältnis beider Gedanken ist nicht so scharf erkannt wie es bei Schleiermacher der Fall gewesen war, und darum tritt sowohl die Konformierung mit dem modernen Weltbild als die Umdeutung der kirchlichen Tradition weniger bewußt und scharf hervor. Bei Ritschl ist das erste mehr stillschweigend geschehen; auch er nimmt bei seiner theologischen Gedankenbildung überall Rücksicht auf das Bild eines in sich kontinuierlichen, immanent-kausalen Verlaufs der Wirklichkeit in Natur und Geistesleben. Das zweite ist mehr instinktiv und mit geringerem Bewußtsein um die umdeutende Neuprägung geschehen; aber auch bei ihm erhalten die biblischen und kirchlichen Ausdrücke wie Reich Gottes, Versöhnung, Rechtfertigung, Erlösung, Weltherrschaft einen völlig neuen, nur in der Form, aber nicht in der Sache konser-

vativen Sinn. In alledem nimmt er überall die formelle Position Schleiermachers in Wahrheit und tatsächlich doch wieder auf.

Der wirkliche Unterschied von Schleiermacher liegt nur darin, daß die theologische Gedankenbildung nicht an die Symbolisierung der frommen Erfahrung im gegenwärtigen Subjekt, sondern grundlegend an den von Jesus seiner religiösen Erfahrung bereits gegebenen Symbolausdruck sich anschließt und diesen als wesentlich maßgebend für alles sie nachbildende und an ihm sich aufrichtende religiöse Bewußtsein ansieht. Anders ausgedrückt: Ritschl schraubt den Schleiermacherschen Subjektivismus und Spiritualismus möglichst wieder auf einen lutherischen Biblizismus zurück; an die Stelle des frommen, aus der Gemeinde herausgebildeten Bewußtseins tritt die objektive Autorität der paulinisch und lutherisch gedeuteten Predigt Jesu unter Abzug des bloß »zeitgeschichtlichen« und »Unwesentlichen«. Dadurch bekommt das Ganze eine objektivere Haltung, ohne daß darum doch die agnostische Grundtheorie selbst irgend aufgegeben wäre. Weiter unterscheidet sich Ritschl dadurch von Schleiermacher, daß er das wissenschaftliche Weltbild, auf das er sich einrichtet, nicht wie Schleiermacher im Sinne eines identitätsphilosophischen Monismus, sondern entschlossen dualistisch in dem Sinne eines die moralische Freiheitswelt über die Natur zum Siege bringenden Theismus versteht. So konnten bei ihm die personalistisch-dualistischen Züge des Christentums lebendiger und ungezwungener hervortreten, die Schleiermacher sehr widerspruchsvoll mit seinem deterministischen Monismus verschmolzen hatte. Ueberdies hat Ritschl in der Fassung des christlichen Gedankens selbst mehr noch als Schleiermacher den Charakter der tätigen ethischen Weltgestaltung betont und dadurch die christliche Ethik näher an die praktisch-ethischen Probleme des modernen Christentums herangeführt, die Schleiermacher mit der bloßen Kräftigung des religiösen Bewußtseins durch die Lebensgemeinschaft mit Christo erledigt zu haben glaubte, soweit die spezifisch-christliche Ethik in Betracht kam. Aber trotz all dieser Veränderungen ist die ganze Position doch unverkennbar die Schleiermachersche Idee der Dogmatik als grundlegenden Bestandteils der praktisch-kirchlichen Theologie, als einer Disziplin, die wissenschaftliche Erkenntnisse und Methoden benutzt und voraussetzt und doch eigentlich nicht selbst eine Wissenschaft ist, sondern etwas Besseres und Höheres, das überhaupt nie in Form supranaturaler oder natürlicher Wissen-

schaft übergeführt werden kann. Sie ist ein auf den fortwirkenden Eindruck der Person Jesu begründetes Deuten der ethisch-religiösen Erhebung zu Gott in Bildern von Gott, Welt und Mensch, die keine wissenschaftliche Welterklärung, aber einen ethisch-religiösen Lebenszusammenhang der Gemeinde Christi begründen und diesen Zusammenhang aussprechen und fortpflanzen helfen.

Mehr noch als Ritschl hat dann Herrmann, der bedeutendste Fortsetzer der Ritschlschen Dogmatik, den Schleiermacherschen Grundtypus hervortreten lassen. Ihm ist der christliche Glaube ein an den Eindruck der Persönlichkeit Jesu in der Selbstverurteilung des Bösen und in der Zuversicht zu Gottes Liebeswillen gewonnenes Vertrauen zu Gott, das sich in allem übrigen völlig frei nach bestem Wissen und Gewissen gestalten und bestätigen mag. Er ist die Autonomisierung des Menschen durch den Schuldbewußtsein und Weltangst überwindenden Glauben an den Vater Jesu Christi und im übrigen ohne alles Lehrgesetz und ohne alles Sittengesetz. Die Dogmatik soll nur zeigen, wie dieser Glaube an Christus entsteht. Er ist von dieser Entstehung her hinreichend an eine entscheidende Grundsubstanz gebunden, um in aller Freiheit der Symbolisierung und der ethischen Auswirkung doch ein christlicher zu bleiben.

So trat der altliberalen Theologie, die um die Mitte des Jahrhunderts überhaupt den wissenschaftlichen Geist der Theologie dargestellt hatte, neben der antispekulativen Historie auch von Seite der Dogmatik eine neue Richtung gegenüber. Wie die Historie den dialektisch-gesetzlichen Gedanken von der Notwendigkeit der Entwicklung der christlichen Idee aufgab, so verzichtete die Dogmatik auf die Identifikation der christlichen Idee mit der wissenschaftlich-philosophischen Gotteserkenntnis und vertraute sich der Souveränetät des spezifisch-religiösen Gefühls an. Damit hat sie von rechts und links her die Parteien umgruppiert. Sie ist damit religiös lebendiger geworden, aber nicht konservativer. Denn ihr Konservativismus ist nur scheinbar, insbesondere Herrmanns Paradoxien können nachdrücklich belehren über den Radikalismus, der in einem solchen Verzicht auf feste, adäquate Erkenntnis steckt. Auf der anderen Seite war ein derartig rein historisch und gefühlsmäßig begründeter Biblizismus doch gegen die allgemein-historischen Methoden zu wenig gesichert, als daß diese nicht an allen Punkten mit weit radikaleren Konsequenzen herein-

gebrochen wären. Bei Harnack steht der Biblizismus überall im Begriff, in reine Religionsgeschichte überzugehen.

4. Damit ergeben sich die beiden großen Haupttendenzen der wissenschaftlichen Theologie des letzten halben Jahrhunderts. Auf der einen Seite steht die aus der Einwirkung der Hegelschen Entwicklungs- und Kontinuierlichkeitsidee geborene, immer mehr von der metaphysischen Grundlage des Panlogismus sich befreiende und kirchlich-praktisch-apologetische Gesichtspunkte immer mehr abstreifende historische Theologie. Die Aufklärer, die Herder-Eichhornsche Schule, dann vor allem Vatke, De Wette, Strauß und die Tübinger Schule haben diese Entwicklung herbeigeführt, und sie entfaltet sich heute in einer ungeheuren Literatur alttestamentlicher, neutestamentlicher und kirchen- und dogmengeschichtlicher Forschung, an der Theologen und Nichttheologen beteiligt sind und in der dieselben Methoden gelten wie für die Erforschung Buddhas, Mohammeds und Zoroasters oder für die Aufhellung der spätgriechischen synkretistischen Religionswelt. In der Tat hat hier die Mitarbeit der Philologen sehr erhebliche Bedeutung und drängt sie immer erfolgreicher auf die Befreiung von spezifisch theologischen Voraussetzungen. Auf der andern Seite steht die durch erneuten Rekurs auf Schleiermacher gekräftigte agnostische Vermittlungstheologie, d. h. die prinzipiell vermittelnde und kirchlich-praktische Dogmatik der Ritschlschen Schule, die nicht eigentlich die Methaphysik, aber die Philosophie in der religiösen Erkenntnis verwirft und ihre religiöse Methaphysik als eine praktisch-gefühlsmäßig garantierte Erkenntnis auf die Grundgedanken aufbaut, in denen Jesus seiner Gemeinde seinen Gottesglauben symbolisiert hat. Freilich gibt es neben diesen beiden Hauptgruppen noch allerhand andere. Der pietistische Biblizismus und der symbolgemäße Konfessionalismus blühen weiter; auch Reste des spekulativen Rationalismus sind noch am Leben. Aber die ersten stehen in bewußtem Gegensatz gegen alle Grundsäte des modernen Denkens und konstruieren vom irgendwie gesicherten Wunder aus eine dogmatisch-objektive Erkenntnis; die letzteren haben den Glauben an ihre Spekulation sowohl als den an die Uebereinstimmung ihrer Spekulation mit der christlichen Idee für immer kleinere Kreise allein behaupten können. Die großen in der Konsequenz des modernen geistigen Lebens liegenden Tendenzen sind und bleiben daher die beiden erstgenannten, die völlig freie, keine spezifisch-

christlichen Voraussetzungen der Methode kennende historische Forschung und die auf wissenschaftlich-dogmatische Erkenntnis verzichtende, agnostisch vermittelnde und subjektiv stark variierende systematische Theologie des Schleiermacher-Ritschlschen Typus, dem als Seitenzweig ja auch Lipsius angehört. Sie bildet unter dem Schutze des Agnostizismus die religiöse Vorstellungswelt sowohl fort, als sie die Kontinuität mit der überlieferten Ideenwelt nach Möglichkeit wahrt. Beide Tendenzen haben sich vielfach befehdet und nicht immer einfach einander gefunden. Aber aufs große und ganze gesehen wirkten sie doch als sich ergänzende Gruppen, die mit ihren besonderen Richtungen und Interessen nebeneinander bestehen können und sich prinzipiell als die beiden Hauptzweige der Theologie betrachten dürfen und müssen. In dieser Hinsicht hat der geniale Entwurf von Schleiermachers Enzyklopädie gesiegt und sich im wesentlichen durchgesetzt. Die Historie zeigt völlig frei die großen historisch-religiösen Gestalten und Persönlichkeiten; die Dogmatik bearbeitet den in ihnen dargebotenen Lebensgehalt für die Gemeinde nach dem Prinzip schonender Vermittlung und religiöser Glaubensdeutung des historisch Dargebotenen.

Freilich sind nun aber beide Gruppen nicht ohne tiefgreifende Veränderungen und Fortentwicklungen geblieben, und sind in diesen Fortentwicklungen ihre Gegensätzlichkeiten, die erst verdeckt und ignoriert oder in kleinen Einzelkämpfen erledigt wurden, hervorgebrochen, um das neue, große, in diesem Nebeneinander liegende Problem zu formulieren und ins Bewußtsein zu heben. Das ist die Aenderung in der Lage, die die beiden letzten Jahrzehnte gebracht haben.

Beide Tendenzen der Theologie hatten im Sinne Schleiermachers friedlich nebeneinander bestehen können, solange die Historie den Satz von der Vollendung des religiösen Bewußtseins im Christentum und die geschichtliche Bedeutung Jesu als der in seiner Gemeinde fortwirkenden Verkörperung des religiösen absoluten Ideals für selbstverständliche Voraussetzungen nehmen konnte, solange andererseits die Dogmatik von der Historie nicht mehr verlangte als das Bild einer produktiven religiösen Zentralpersönlichkeit und ihrer geschichtlichen Wirkungen, woran sie dann ihre dogmatischen Glaubensdeutungen nach eigenem selbständigen Bedürfnis als Ausdeutung des im Lebenszusammenhang mit Jesu religiöser Kräftigkeit subjektiv Erlebten und Er-

fahrenen anschließen mochte. Aber dabei blieb es weder auf der einen, noch auf der anderen Seite. Schleiermacher hatte noch ein derartiges Gleichgewicht bei dem Stand der historischen Erkenntnis seiner Zeit behaupten können. Schon Ritschl konnte es nur mit einer gewissen Krampfhaftigkeit festhalten. Während Schleiermacher in seiner Lehre von den Stufen der Religionsgeschichte, in seinem Jesus als den vollendeten religiösen Genius beschreibenden Leben Jesu und in seinen Grundanschauungen von der Kirchengeschichte als dem von Jesus ausgehenden und in der jeweiligen Subjektivität diese Wirkung nach Zeit und Umständen aussprechenden Lebenszusammenhang sich die Harmonie seiner Glaubenslehre mit der Geschichte der Religion und des Christentums sicherte, mußte Ritschl die viel feinere, viel mehr relativierende und zergliedernde, viel skeptischere historische Forschung seiner Epoche in der Hauptsache sich selbst überlassen. Er stellte dafür den Zentralpunkt, die Persönlichkeit Jesu, durch ein Glaubens- und Werturteil aus der übrigen Historie heraus, bezeichnete ihn als ein der sonstigen Historie gegenüberstehendes Offenbarungswunder. So konnte er auch die Dogmatik nicht mehr auf eine freie subjektive Deutung des in Jesus und von Jesus her Empfangenen anweisen, sondern mußte er sie an die äußere Autorität Jesu binden, die bald rein historisch-positiv mit der entscheidenden Bedeutung des Geschichtlich-Tatsächlichen an Stelle des angeblich Rationellen und Allgemeinen, bald mit dem supranaturalen Wunderbegriff begründet wurde, den das »innere Erlebnis an Jesus« sichern sollte. Damit zerriß dann aber auch der Zusammenhang, in dem bei Schleiermacher das Christentum mit der außerchristlichen Entwicklung des religiösen Bewußtseins gestanden hatte. Das Christentum wurde aus der Entwicklung des religiösen Bewußtseins herausgestellt und ohne klare Wunderbegründung, aber mit sichtbarer, allen Zusammenhang aufhebender Isolierung behandelt. Das war bereits bei Ritschl und seinen nächsten Schülern ein sehr schwieriges und kompliziertes Verhältnis, aber die Sache ist seitdem immer schwieriger und komplizierter geworden.

Die Historie befreite sich immer mehr von allen besonderen christlichen Voraussetzungen. Sie verwandelte die Kirchengeschichte in die Geschichte der christlichen Religion und der verschiedenen daraus hervorgehenden Kirchenbildungen. Sie verwandelte die Dogmengeschichte in die Geschichte der religiösen

Ideenbewegung, von der ein Teil in kirchliche Fixierungen einging und damit in den verschiedenen Kirchen verschiedene Autoritätskomplexe schuf, während sich unterhalb dieser Sphäre die freie religiöse Produktion weiter bewegt. Sie verwandelte die Bibelforschung in Literaturgeschichte und die biblische Theologie in israelitisch-jüdische und urchristliche Religionsgeschichte. Sie sah alles in einer unaufhörlichen und vielverzweigten Bewegung, die jedesmal mit den allgemeinen Kulturverhältnissen zusammenhing, und verflocht so die Geschichte des Christentums in die allgemeine Kultur- und Geistesgeschichte. Indem sie es aber so in seiner natürlich-geschichtlichen Bewegung erfaßte, mußte sie es hineinstellen in Analogie und Zusammenhang der Religionsgeschichte überhaupt, seine Geschichte beleuchten aus allgemeinen Gesetzen und Tendenzen der Entwicklung des religiösen Bewußtseins überhaupt. Und nicht bloß die Analogie und Gleichartigkeit trat so zutage, sondern auch ein überall stattfindender sachlicher Zusammenhang mit anderen religiösen Entwicklungen. Die Religion Israels erleuchtete sich aus ihren Verflechtungen mit alten orientalischen Religionsüberlieferungen; das Spätjudentum, der Mutterschoß des Christentums, zeigte sich durchdrungen von allerhand Einwirkungen gnostischer, orientalischer und hellenistischer Art; das werdende Urchristentum bekundete überall Verwandtschaft und Gegensatz mit den großen synkretistischen Religionsbewegungen des Orientalismus und Hellenismus. Das Problem der Entstehung des Christentums wurde zu einem religionsgeschichtlichen Problem, zur Frage nach dem Zusammenwirken verschiedener Einflüsse und nach dem Maße der Originalität Jesu und seines großen Hauptapostels. Mit dieser Frage aber traten dann alle alten Quellen- und Ueberlieferungsprobleme unter neue Schwierigkeiten, und das scheinbar schon fertig gelöste synoptische Problem, die Herausschälung der Urkunden und der authentischen Worte Jesu, geriet in neue Bewegung. Die ganze Forschung scheint heute mit neuen Fragestellungen von neuem zu beginnen. Diese Dinge sind im allgemeinen bekannt genug, und die ganze Lage wird sich mit Sicherheit immer mehr komplizieren, je mehr die Philologen an diesem Problem ihre unentbehrliche Mitarbeit betätigen. Hier haben Usener und Paul de Lagarde entscheidende Anregungen gegeben. Dazu kommt bei vielen freilich eine mehr oder minder ausgesprochene Animosität gegen das Christentum, die sie alle Abhängigkeiten des Christentums von außen und alle Un-

sicherheiten der Ueberlieferung doppelt betonen und zum Ausgangspunkt kühnster Neuerklärungen machen läßt. Aber auch das hat in Wahrheit die Forschung nur vorwärts getrieben. Die Einzelheiten mögen hier auf sich beruhen. Das Entscheidende ist die prinzipielle Tragweite des Ganzen, und die liegt klar genug vor Augen. Man spricht ja auch ohne weiteres von dieser Forschung als von der religionsgeschichtlichen Schule.

Daraus entstanden nun aber zwei ganz außerordentlich schwer auf aller Theologie lastende Folgen.

Die erste ist die historisch-kritische Unsicherheit des Jesusbildes, die nicht bloß die die älteren Generationen beschäftigende Aufgabe eines Lebensbildes Jesu als unlösbar erscheinen läßt, sondern auch geradezu die ganze Jesusüberlieferung in ihrem religiösen Kern, in den Herrenworten, außerordentlich schwankend macht. Die ältere liberale Theologie stellte etwa in der Weise Keims Leben und Charakter Jesu vermeintlich streng historisch dar und gab damit der Dogmatik den Anschluß für eine Glaubensdeutung dieses geschichtlichen Bildes. Seit etwa zwanzig Jahren haben die »Leben Jesu« aufgehört. Die Dogmatiker beziehen sich nicht mehr auf ein solches. Ritschl erklärte die Aufgabe für unlösbar und wollte nur mehr von dem durch die apostolische Deutung gesicherten Glaubenseindruck Jesu sprechen, ein Standpunkt, dessen Konsequenzen Kähler in der völligen Skepsis gegen die geschichtliche Erkenntnis und in der Forderung der Unterwerfung unter die apostolische Christuslehre klar gemacht hat. Damit ging dann aber erst recht das Problem auf, wie sich der allerdings aus der Ueberlieferung wohl zu erhebende apostolische Christusglaube zu dem wirklichen Jesus verhalte, wie weit unsere Ueberlieferung auch in den Evangelien das Christusdogma der Gemeinde statt des wirklichen Jesus überliefere. Konnten die Dogmatiker sich an den im apostolischen Christusdogma ausgesprochenen Christusglauben zu halten meinen, für den Historiker wurde das Hauptproblem die Entstehung des apostolischen, für die Kirche grundlegenden Christusdogmas aus der wirklichen Verkündigung und Tat Jesu. Von hier aus wurde die Ueberlieferuug immer skeptischer behandelt bis zur Bezweiflung, ob Jesus überhaupt sich als Messias bezeichnet habe, bis zur Erschütterung der Logienüberlieferung und bis zur Wiederbeseitigung des Unterschieds johanneischer und synoptischer Ueberlieferung und damit bis zur Bestreitung

jeder genaueren und bestimmteren Kenntnis des Historisch-Gewesenen. Andererseits wurde die Genesis des apostolischen Christusdogmas und Christuskultes das eigentliche Problem, das der alte Liberalismus aus einer innerchristlichen dialektischen Bewegung des religiösen Gedankens heraus gelöst hatte, das man aber nun unter Beiziehung der buntesten, fremden Einflüsse, mythischer und gnostischer Art, zu erklären versucht. Der ältere Liberalismus, der hier überall kritisch herauszuschälende authentische Ueberlieferung zu finden und den Fortschritt von Jesu Verkündigung zum apostolischen Christusdogma als einen innerchristlichen dialektischen Prozeß zu konstruieren gewußt hatte, der eben damit der Dogmatik den Anschluß an den historischen Kern der Jesusüberlieferung und den dogmatischen Kern des Christusdogmas möglich gemacht hatte, sieht seine Position schwinden. Er bekommt an dessen Stelle neue, noch ungelöste historische Probleme, die einen Glaubensanschluß an eine so unsichere Wirklichkeit sehr erschweren, oder die gar zu den sensationellsten und radikalsten Lösungen verführen, denen gemäß die Meinung der Kirche über ihre eigene Entstehungsgeschichte vollkommen falsch und legendarisch und durch die Entdeckung des wirklichen Sachzusammenhangs von dem modernen Kritiker zu ersetzen sei. Bei der Gemeinsamkeit der methodischen Prämissen und bei der Dunkelheit der Ueberlieferung ist es dann hier der wissenschaftlichen Theologie immer schwerer geworden, diese sensationellen Konstruktionen siegreich auszuschließen. Wir werden uns hier auf immer schärfere Angriffe gefaßt machen müssen [8]).

Geht diese erste Hauptwirkung auf die historischen Grundlagen des Christentums, auf die historisch-religiösen Sätze seiner Glaubenslehre, so erstreckt sich die zweite auf das Ganze des Christentums selbst, auf den Inbegriff seiner religiösen Ideenwelt überhaupt. Nicht nur ihre Entstehung, sondern auch ihre ganze Weiterentwicklung scheint in den Gesamtzusammenhang des historischen Lebens gleichartig verflochten. An allen Punkten schwindet die Isolierung. Hatte der ältere Liberalismus die ganze Geschichte des Christentums aus einer dialektisch-notwendigen Selbstbewegung der christlichen Idee abgeleitet und damit in modernen Formen die alte Selbständigkeit und Isoliertheit des Christentums innerhalb des Gesamtlebens festgehalten, so zeigt es die neuere Kirchen-

[8]) Man sehe hier nur die Geschichte der Kritik bei Albert Schweitzer »Von Reimarus bis Wrede« 1906 nach.

und Dogmengeschichte in alle Bewegungen des Gesamtlebens verflochten und in wichtigen Punkten nicht von seiner Dialektik, sondern von der Umgebung und der allgemeinen historischen Situation bestimmt. Mit der Uebertragung der sogenannten ökonomischen oder soziologischen Methode auf die Geschichte des Christentums zeigt sich diese Wechselwirkung unendlich viel stärker als bei einer lediglich dogmengeschichtlichen Methode. Damit verschwindet dann auch der diese Dialektik treibende und von ihr lediglich rein herauszustellende Gedankenkern. Das Christentum wird ein überaus verwickeltes und vielfach abhängiges Ganzes, das auch in der Gegenwart und Zukunft ein immer aus dem Gesamtzusammenhang sich neu bildendes und erst zur Einheit jedesmal sich zusammenlebendes Gebilde sein wird. Mit dieser Verschlingung in den allgemeinen Zusammenhang, in die Analogien und in die Realzusammenhänge der Religionsgeschichte, in die Strömungen des allgemeinen praktischen und geistigen Lebens aber wird das Christentum schließlich überhaupt in den Strom des geschichtlichen Werdens hineingestellt, und es entsteht die Frage, wieweit seine religiöse Idee und Kraft überhaupt ein Letztes, Vollkommenes und Absolutes ist. Der Offenbarungs- und Erlösungsbegriff, den der ältere Liberalismus und auch Schleiermacher zwar nicht in der Form des aller übrigen Geschichte entgegengesetzten Wunders, aber in der Form des Durchbruchs der absoluten Religion behauptet hatten, wird von hier aus bedroht und in das wogende Auf und Nieder der Offenbarungen geistigen Lebens überhaupt hineingezogen. Es wird fraglich, wieweit das Christentum überhaupt eine abschließende und alles vollendende religiöse Erscheinung ist, und damit, wieweit es als Offenbarung und Erlösung im absoluten Sinne zu betrachten ist.

Von beiden Problemen ist meines Erachtens das erste trotz seiner augenblicklichen bedrohlichen Entfaltung das weniger tiefgreifende. Schließlich wird hier wie bei anderen Religionen die Sache doch so stehen, daß die Persönlichkeit des grundlegenden Propheten der entscheidende Quellpunkt ist, und, wenn erst einmal die neu aufgeworfenen Probleme durchgearbeitet, die Umgebungsbestandteile des werdenden Christentums genau erforscht sind, wird das Feuerwerk der sensationellen Hypothesen aufhören und die Selbstanschauung der ältesten Kirche von ihrem Werden im wesentlichen im Recht bleiben. Nicht durch Mißverständnis oder durch einen an einen gewissen Jesus angeknüpften fremden Er-

lösermythus ist das Christentum entstanden, sondern aus dem Leben und der Persönlichkeit seines Helden. Ich zweifle nicht im mindesten daran, daß es dabei bleiben wird trotz des gewiß sehr dringenden Problems, wie und woher das Christusdogma in der Gemeinde entstanden sei. Auch glaube ich bestimmt, daß die Grundzüge der Predigt und der Ueberlieferung hinreichend erkennbar sind, um für jeden, der ihr eine grundlegende religiöse Bedeutung beimißt, einen religiösen Anschlußpunkt auch weiterhin zu bilden. Die Dinge liegen augenblicklich besonders verworren und unklar, aber sie können ja nicht immer so liegen bleiben. Die Forschung wird vorwärts kommen, und, wenn der Staub sich verzogen hat, dann wird im wesentlichen das alte Bild der Dinge insofern bestehen bleiben, als jedenfalls Jesus die Quelle und Kraft des Christusglaubens und damit des Christentums bleiben wird, auch wenn der Historiker als solcher völlig darauf verzichten wird, ihn als »absolute Zentralpersönlichkeit«, als »Eröffnung einer neuen Stufe der Menschheit«, als »sündlosen und religiös vollkommenen Menschen« zu beschreiben. Die entscheidende Schwierigkeit liegt vielmehr meines Ermessens bei der Gesamtauffassung und Bewertung der Stellung des Christentums innerhalb der Religionsgeschichte, die von dem neuen Bild der Dinge mit seinem Ineinanderfließen der verschiedenen geschichtlichen Strömungen her jedenfalls ein neues Problem darbietet. Ich habe es in meiner Arbeit über die »Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte« als Ergebnis der Entwicklung der Theologie zu formulieren und zu beantworten gesucht [9]). Hier liegt die Hauptfrage, und von ihr aus wird im Grunde auch immer die Beurteilung und Bewertung Jesu abhängig sein. Wer im Christentum die bleibende religiöse Höhenlage der Menschheit erkennt, wird eben damit auch in seiner grundlegenden Persönlichkeit tiefere Kräfte sehen und suchen, als wer in jenem nur eine vorübergehende, aus allerhand zufälligen Strömen zusammengeflossene Phase der Religionsbildung sieht oder etwa zur Entwertung dieser Religionsbildung durch Entwurzelung der historischen Grundlagen das Seinige beitragen möchte. Bei solchen wichtigen Hauptpunkten sind nun einmal die historischen Unter-

[9]) Zweite Auflage 1912. Auch der Unterschied der Auflagen spiegelt die immer weiter fortschreitende Fragestellung. Ich habe kürzlich irgendwo gelesen, es sei das Buch mit der »anerkannt unglücklichen Fragestellung«. »Unbequem« wäre vielleicht richtiger.

suchungen nicht schlechthin zu trennen von den Imponderabilien der Wertung dessen, was ein solches Faktum in die Welt gebracht hat. Für die Handhabung einer rein historisch-analogischen Methode selbst hat diese Tatsache jedoch keine Bedeutung.

Sind das die aus der historischen und rein wissenschaftlichen Theologie entspringenden Probleme, so hat auch die praktisch-systematische Vermittlungstheologie der Ritschlschen Schule ihrerseits eine Anzahl tiefer, innerer Schwierigkeiten aus sich hervorgetrieben. Einmal galt es die erkenntnis-theoretisch religionsphilosophische Grundlage des von ihr vorausgesetzten Agnostizismus weiter durchzubilden, als das bei dem Meister selbst geschehen war, der in diesem Stück sich mit einigen Aperçus und einer entschiedenen Willenskundgebung begnügt hatte. Der religiöse Agnostizismus, der Erkenntnis sein will, aber nicht wissenschaftlich-erklärende, sondern praktisch-religiös die Wirklichkeit deutende, ist keine so einfache Theorie. Die »Erkenntnis in religiösen Werturteilen«, wie die Theorie sich nannte, bedurfte vor allem der Heraushebung der objektiven Elemente in diesen Werturteilen und der Charakteristik der religiösen Vorstellungen, in denen sie sich objektiviert, damit des Bild- und Symbolcharakters dieser Erkenntnis. Das ist zum Teil geschehen durch die sehr bedeutende Pariser Theologenschule, die sogenannten Symbolo-fideisten, außerdem in Deutschland durch Lipsius und durch die von Ritschl her beständig erfolgenden Wiederbelebungen Schleiermachers. Andere, wie Herrmann, haben das Bedürfnis empfunden, diese agnostisch-gnostische Erkenntnislehre auf einen objektiven Zentralpunkt zusammenzuziehen und übrigens im stärksten Anschluß an Kant sie nur als religiöse Deutung der Wirklichkeit im Sinne einer Befähigung zur sittlichen Autonomie durch das an Jesus gewonnene Gottvertrauen zu fassen, eine Zusammenziehung und Vereinfachung, die den eigentlichen Erkenntnisgegenstand in der Bejahung des theistischen Gottesglaubens und der davon ausgehenden Autonomie sieht, den Vorstellungsausdruck hierfür aber eigentlich nur im Anschluß an die Persönlichkeit Jesu und ihren Gottesglauben sucht, im übrigen ihn den stärksten Variationen anheimstellt. Es liegt also auf der Hand, daß die Theorie der religiösen Erkenntnis damit immer noch ihre recht bedenklichen Lücken hat und dadurch selbst wieder leicht in Unsicherheit gerät. Eine nicht geringere Unsicherheit zeigt sich dann aber auch noch von einer anderen Seite her. Ritschl selbst hatte die Berücksichtigung des

modernen Weltbildes, d. h. seines kontinuierlichen Kausalzusammenhanges und seiner den Anthropozentrismus beseitigenden Unermeßlichkeit unter der Hand wohl stark auf seine Gedankenbildung einwirken lassen, aber doch nur unter der Hand und tatsächlich, indem er die biblischen und dogmengeschichtlichen Begriffe, die er sich aneignete, in diesem Sinne von Hause aus möglichst umdeutete. Aber es stellte sich einerseits immer mehr heraus, daß hier gewaltsame und unhistorische Deutungen vorlagen, daß in Wahrheit sein Verfahren eine stillschweigende Konformierung christlich-traditioneller und modern-wissenschaftlicher oder auch modern-ethischer Ideen war. Andererseits zeigte sich, daß diese Konformierung doch auch nirgends weit genug ging und auf die brennendsten Fragen des modernen religiösen Lebenskampfes gar keine oder nur Scheinantworten gab. Er fährt z. B. ruhig fort, den Anthropozentrismus, die Schöpfung der Welt um des Menschen willen, zu behaupten und kümmert sich nicht das mindeste um die biologische Entwicklungslehre. Die Aufnahme moderner Erkenntnismotive in die christliche Ideenbildung und damit die Umbildung der letzteren mußte weiter gehen, als das bei dem Meister der Fall gewesen ist, oder umgekehrt der Rückzug von allen Weltanschauungsfragen auf die lediglich religiös-ethische Deutung mußte noch viel weiter zurück gehen und die Weltanschauung noch viel mehr frei lassen, als das bei ihm der Fall war.

Das erste zeigt sich in all den zahllosen Diskussionen über Apologetik und Metaphysik, die aus der Ritschlschen Schule entstanden sind, und ist in der Dogmatik von H. H. Wendt als Ergebnis der Lage charakteristisch anerkannt. Das letztere ist mit einer immer von neuem persönlich fesselnden Energie von Herrmann geschehen, der die ungeheure Welt in ihrem mechanischen Kausalzusammenhang einerseits völlig gelten und auf sich beruhen läßt, dagegen den frommen Menschen durch die Erfahrung von Gottes Heiligkeit und Liebe im Bilde Jesu nur einfach zur religiös-ethischen Autonomie und einer völligen Gleichgültigkeit gegen die der Wissenschaft zu überlassenden Weltanschauungsfragen gelangen läßt. Die Dogmatik wird so zu einer psychologischen Anweisung, an Jesus diese Erfahrung zu gewinnen, und zur Freigebung aller religiösen und ethischen Gedankenbildungen an das autonome Subjekt, womit dann freilich alle Fragen mehr abgeschnitten als befriedigt sind.

Schließlich ergeben sich dann aber auch — und das ist das

Wichtigste — aus der Entwicklung der Historie, der religionsgeschichtlichen Wendung der historischen Theologie, für diese Dogmatik die schwersten Fragen, und zwar gerade an den beiden vorher genannten Hauptpunkten, an dem Problem unsres gesicherten historischen Wissens über Jesus und seiner Bedeutung für das entstehende Christentum, und an dem Problem »der Absolutheit des Christentums«. Ich habe bereits hervorgehoben, daß das erste Problem schon für Ritschl ein sehr schwieriges und nur durch Gewaltsprüche gelöstes war. Er ist von den Mitteln, mit denen Schleiermacher dieses Problem gelöst hatte, von einer entwicklungsgeschichtlichen Religionsphilosophie mit dem Höhepunkt im Christentum, immer weiter zurückgewichen und auf eine durch Glaubens- und Werturteile zu bewirkende Isolierung der Gottesreich-Predigt Jesu und des angeblich unmittelbar daraus erwachsenen Christenglaubens Pauli zurückgegangen. Herrmann hat dann vollends jede derartige Religionsphilosophie in Acht und Bann getan und hat das Christentum als einzige Religion allem Nichtchristentum als Nichtreligion durch Erfahrung an Jesus gegenübergestellt. Damit war man freilich die bedenklichen Konsequenzen einer entwicklungsgeschichtlichen und das Christentum nivellierenden Religionsgeschichte losgeworden, aber im übrigen ist die Sache gerade dadurch immer schwieriger geworden. Der Spielraum zwischen Freistellung der rein historischen Forschung und der religiös-ethischen Glaubensdeutung Jesu ist trotz allem Bemühen, die Glaubensaussagen von der Geschichtsforschung unabhängig zu machen, immer kleiner und die letztere immer abhängiger von der ersteren geworden. Unter diesen Umständen hat sich vielfach ein entschiedener religiöser Subjektivismus eingestellt, der auf die persönlich-religiöse Erfahrung in erster Linie geht und alles Historische nur als Anregung und Wegleitung empfindet, oder ein Traditionalismus, der nicht von der isolierten Person Jesu, sondern von der geschichtlichen Gesamtsubstanz des Christentums ausgeht, oder ein Persönlichkeitskult, der allen großen religiösen Persönlichkeiten die suggestive Kraft der Erhöhung und Mitteilung zuschreibt und Jesus nur als den zentralen Erzieher würdigt. Besonders interessant ist bei Herrmann der Kampf zwischen Historie und subjektiver Mystik. Er betont steigend die persönliche Selbstgewißheit des religiösen Lebens, die nur als Eigenwahrheit und Eigenerlebnis gefunden werden kann, die aber der historischen Kräftezuleitung und der Darbietung eines

von außen herankommenden Fundamentes bedarf; daneben aber greift er immer wieder auf einen »Eindruck von Jesus« zurück, den man unabhängig von aller Historie aus dem Evangelium gewinnen könne, und wo sich der hier seiner Sache gewiß Gewordene nicht allzusehr zu kümmern braucht um das, was andere aus historischen Gründen für notwendig halten; dieser Eindruck aber bedeutet dann eine durch Glaubensurteile festgestellte metaphysische Sonderstellung Jesu. Das sind ganz außerordentlich schwierige Sätze, deren Schwierigkeit in dem Maße sich steigern wird, als man ihren wirklichen Sinn verstehen lernen wird. Legt man dann aber umgekehrt den Schwerpunkt von der Person Jesu auf den sachlichen Inhalt des Christentums an religiösen und ethischen Gedanken, auf das sogenannte Prinzip des Christentums, so sind wieder gerade die letzteren von den soziologischen und sozialgeschichtlichen Forschungen und insbesondere von den praktischen sozialen Problemen her in die heftigste Bewegung geraten. Die vom älteren Liberalismus so oft für christlich erklärte Harmonie von Geist und Natur, die Lebenseinheit in Gott mit ihrer stark intellektualistischen und ästhetischen Nebenfärbung, ist so gut wie verschollen und berührt wie tote Phrase. Die von Ritschl erneuerte lutherische Berufs- und Standesethik dagegen hat erst recht die Kluft zwischen dieser konservativen, in den Verhältnissen sich beruhigenden und sie ständisch auffassenden Ethik gegenüber der totalen sozialen Umschichtung und den völlig neuen Aufgaben der Gegenwart gezeigt, die auch dem Christentum die Aufgabe einer völligen Neubesinnung gerade über seine Ethik auferlegen. Hier aber ist alles in den ersten Anfängen, und Gottschicks treffliche Ethik zeigt nur erst das Hereinbrechen der neuen Fragestellungen. Meine eben in der Veröffentlichung begriffenen Untersuchungen über die »Soziallehren der christlichen Kirchen« zeigen die tiefen Wandlungen und Verflochtenheiten der christlichen Ethik, des scheinbar festesten Kernbestandteils des christlichen Prinzips. Vor allem aber streckt, unbekümmert um die dogmatischen Abgrenzungen, die allgemeine Religionsgeschichte immer energischer ihre Hände aus nach dem Christentum und zieht es in die allgemeine Entwicklungsgeschichte des religiösen Bewußtseins hinein. Und zwar nicht bloß in der Theorie, sondern konkret und im einzelnen. Hier sprechen nun Tatsachen und nicht mehr Theorien. Das Christentum trägt nachweislich Elemente aller umgebenden Religionen in seinem Aufbau und ist

selbst ein Zusammenfluß der großen Strömungen in dem Zeitalter der Religionswende. Es läßt sich nicht mehr isolieren, es muß in die Kontinuität der Entwicklung hineingestellt werden, auch wenn man sein Eigenes und Neues noch so hoch wertet. Die dogmatischen Schlagbäume und Grenzsteine schrecken den Forscher nicht mehr, und der Dogmatiker kommt immer mehr ins Gedränge durch den Historiker.

So ist die wissenschaftliche Theologie von allen Seiten her in der tiefsten und schwierigsten Gärung, und da es ihr nicht vergönnt ist, im praktisch-kirchlichen, von der konservativen und im günstigsten Falle milden und konniventen Praxis beherrschten Leben sich auszuwirken, so hat sie von daher auch für junge Theologen einen unzweifelhaft fast beängstigenden Charakter angenommen. Das Große, Freie, Vorwärtsstrebende wird kaum mehr empfunden, um so mehr das Belastende und der Konflikt mit kirchlichen Formen und Autoritäten. So dringend nötig gerade reich und stark gebildete, freie und zukunftsfrohe Persönlichkeiten wären, so schwer sind sie für die Theologie zu gewinnen oder in ihr festzuhalten, und wir gehen sicherlich schweren Zeiten entgegen, so große und hohe Aufgaben gerade die Gegenwart für ein freies religiöses Leben stellt.

5. Die Folgerungen aus der Lage für die Weiterentwicklung der Theologie zu ziehen, geht über den Rahmen einer solchen Skizze hinaus. Ich will nur das eigentliche Haupt- und Grundproblem hervorheben, das in dem Nebeneinander einer rein wissenschaftlichen historischen Theologie und einer praktisch-vermittelnden Dogmatik liegt. Das eigentliche Problem der Lage kann, wie die Dinge liegen und innerlich beschaffen sind, nicht anders verstanden werden. Jede Historie ist an die allgemeinen historischen Methoden gebunden, und die theologische Scheinhistorie, die die Auffassung der Dinge hier unter andere Gesetze und Voraussetzungen stellt als auf außerchristlichem Gebiete, ist durch ihre endlosen Ausflüchte und Unwahrheiten für immer gerichtet. Andererseits muß jede denkbare Dogmatik mit der Eigenart der religiösen Erkenntnis rechnen und auf wissenschaftlich-adäquate Erkenntnis verzichten und die Kräfte der Ueberlieferung fortführen und benutzen. Das Verhältnis beider, die Möglichkeit eines Zusammenbestehens, das ist die Lebensfrage.

In einem trotz seiner offenkundigen Mängel sehr nachdenklich stimmenden Buche »Ueber die kirchliche und wissenschaftliche

Methode in der Theologie« hat C. A. Bernoulli dieses Problem als das zentrale mit vollem Recht herausgegriffen, und der neueste enzyklopädische Versuch von Paul Wernle bewegt sich im Grunde um das gleiche Problem.

Es ist in der Tat das wesentliche Grundproblem, von dem die ganze Unsicherheit und Mühsal der heutigen wissenschaftlichen Theologie ausstrahlt und das sie ihrer großen Mission nicht recht froh werden läßt. So wie Bernoulli sich die Lösung dachte, als ein Nebeneinander einer völlig voraussetzungslosen und keinerlei Grundpositionen religiöser Art besitzenden historischen Forschung und einer doch gewisse historische Dinge verabsolutierenden praktisch-kirchlichen Dogmatik ohne jeden wissenschaftlichen Wert, ja mit dem Vorbehalt wissenschaftlicher Unrichtigkeit ihrer Positionen, ist die Sache nicht möglich; Bernoulli hat konsequenterweise inzwischen der Theologie gründlichst Valet gesagt. Aber den Finger hat er auf den wunden Punkt gelegt. Hier muß Hilfe geschaffen werden, und hier muß alle wissenschaftliche Theologie sich ein Programm schaffen, durch das sie wissenschaftliche Arbeit an der geschichtlichen Gesamterscheinung des Christentums und zugleich Rückhalt einer lebendigen religiösen Predigt sein kann.

Abhilfe und Klarheit sind nur möglich, wenn den beiden auseinanderstrebenden Arbeitszweigen ein gemeinsamer Stamm gegeben wird und damit eine gemeinsame Voraussetzung. Die historische Theologie kann nicht voraussetzungslos in dem Sinne sein, daß sie die geschichtliche Erkennbarkeit Jesu, die völlige Irrtümlichkeit der Selbstanschauung der Kirche von ihrer Geschichte, die außerchristliche Herkunft der apostolischen Lehren, die Gültigkeit und Dauer des Christentums überhaupt für ewig offene Fragen, für stets in Rechnung zu ziehende Möglichkeiten hält. Sie muß selbstverständlich solche Fragen aufwerfen, aber sie muß irgendwie einmal mit ihnen zu Ende kommen und muß dann entweder sich und das Christentum selbst auflösen, oder sie darf dann die großen Grundpositionen der Erkennbarkeit Jesu, einer bleibenden religiösen Bedeutung Jesu, der Höchstgeltung des Christentums als ihre allgemeinen Voraussetzungen betrachten. Diese Ergebnisse muß sie erreichen teils aus ihrer eigenen Arbeit, teils aus allgemeinen weitergreifenden Untersuchungen. Ich bezweifle hier nun nicht, daß sie die Erkennbarkeit Jesu und damit die Möglichkeit einer religiösen Würdigung Jesu aus ihrer

eigenen Arbeit wiederherstellen und sie als völlig legitime, durch ehrliche und unbestochene Arbeit gewonnene Voraussetzungen wiedergewinnen wird. Die religiöse Würdigung selbst gehört ihr ja dann nicht an, sie wird nur einen Tatbestand zu zeigen imstande sein, der sicher und klar genug ist, daß an ihn eine religiöse Würdigung sich anschließen kann. Die Hauptfrage aber nach der Geltung des Christentums selbst ist keine rein historische, sondern eine geschichtsphilosophische oder religionsphilosophische, die in wissenschaftlichem Sinne nur von einer allgemeinen Theorie der Religion und einer Theorie ihrer geschichtsphilosophischen Abstufungen aus angefaßt werden kann. Auch hier handelt es sich nicht um eine durch bloßen Entschluß, durch irgendwie konstruierte ausschließliche Wundercharakterisierung begründete Bejahung des Christentums, sondern um eine aus der Anschauung des ganzen historischen Lebens, soweit wir es erkennen können, hervorgehende vergleichende Bewertung. Es gilt auch hier die autonome Erringung der Voraussetzung, nicht eine einfache Unterwerfung. Aber es ist doch eine dann allem Weiteren zugrunde liegende prinzipielle Auffassung, innerhalb deren dann sich alle historische Forschung völlig frei weiter bewegen kann. Auch hier steht es so, daß diese Voraussetzung entweder errungen werden kann oder nicht. Im letzteren Fall ist es natürlich mit einer besonderen christlichen Theologie als normativer Erkenntnis vorbei; im ersteren aber ist eine grundlegende Wertentscheidung getroffen in voller Freiheit, die allem Weiteren die Basis gibt, und auf der eine besondere und selbständige Erforschung der christlichen Geschichte ihre Bedeutung für die Glaubenslehre haben kann. Der Schwerpunkt liegt dann in dem gegenwärtig lebendigen religiösen Gehalt, aber dessen historisches Gewordensein ist ebendeshalb dann mehr als eine bloß wissenschaftlich interessante Frage. Die historischen Elemente behalten eine innerlich-religiöse Bedeutung für die religiöse Gegenwartstellung; aber die von dieser aus vorzunehmende Glaubensdeutung der Geschichte muß sich den Ergebnissen der Forschung anpassen.

Nicht minder aber werden wir auf eine derartige allgemeine Religionswissenschaft zurückgewiesen von der Glaubenslehre und Ethik her. Die ganze agnostische Theorie, die Anerkennung religiöser Erkenntnis in symbolisch-inadäquatem Ausdruck religiöser Erlebnisse, die Anpassung an das moderne Weltbild und der Anschluß an die geschichtlichen Kräfte: alles das kann nur

von einer allgemeinen Theorie der religiösen Erkenntnis her gewonnen, begründet und in richtige Bahnen gelenkt werden. Soll die Dogmatik nicht ein fauler, alles abstumpfender, im schlechtesten Sinne praktischer Kompromiß werden, sondern soll sie normative Wissenschaft und wirkliche Erkenntnis sein, dann ist das nur von einer sorgfältigen Theorie dieser Art aus zu begründen. Sie wird dann nach der einen Seite alles Traditionelle innerlich würdigen und zugleich doch sich in lebendiger Anpassung und Verschmelzung mit der modernen Erkenntnis selbständig und frei fortentwickeln können. Wie vorhin eine geschichtsphilosophische, vom Ganzen des menschlichen religiösen Lebens ausgehende Betrachtung und Abstufung die Grundlage war, so ist hier eine gleichfalls von der ganzen Fülle der Erscheinungen ausgehende vergleichende Theorie der psychologischen Beschaffenheit und des Erkenntniswertes des religiösen Bewußtseins die Grundlage.

Beide Probleme aber vereinigen sich zu der Aufgabe einer allgemeinen Religionswissenschaft oder Religionsphilosophie, die nicht mit philosophischen Mitteln eine Gotteserkenntnis konstruiert, sondern kritisch-analysierend das religiöse Bewußtsein auf seine allgemeinen Gesetze und seine historischen Wertabstufungen hin untersucht, um von da aus Stellung und Bedeutung des Christentums unter den großen Gebilden des religiösen Lebens in voller wissenschaftlicher Freiheit zu bestimmen. Die Möglichkeit einer solchen Religionsphilosophie, die Lösung ihrer Aufgabe im Sinne der Anerkennung der Höchstgeltung des Christentums, das ist die gemeinsame Voraussetzung der rein wissenschaftlichen historischen Theologie und der praktisch-vermittelnden agnostischen Dogmatik. Die reine Wissenschaftlichkeit der ersteren rührt dann her von dem wissenschaftlichen Charakter der historischen Methoden, die für das geschichtliche Geschehen und seine Erkenntnis erfolgreich ausgebildet worden sind. Der agnostische, nur bedingt wissenschaftliche Charakter der letzteren rührt dann her von dem agnostischen Charakter aller religiösen Erkenntnis überhaupt, der überall in konservativer Fortführung bereits geschaffener Symbole und in der Anpassung an die wachsende Gesamterkenntnis besteht und daher etwas Frei-Schöpferisches wie Gebunden-Traditionelles ihrem Wesen nach behält. Beide Zweige aber sprossen aus dem gemeinsamen Stamme einer allgemeinen religionsphilosophischen Untersuchung, als deren Ergebnis die Höchstgeltung des Christentums nicht immer erst neu bewiesen werden braucht,

sondern als zur Anerkennung gebracht gelten darf. Nur unter dieser Voraussetzung ist eine Theologie und eine innerlich, nicht bloß opportunistisch, begründete Existenz der theologischen Fakultät möglich. Nur dann beruht ihr Dasein nicht bloß auf dem vorübergehenden historischen und geographischen Zufall, daß wir gerade Christen sind, sondern auf der Anerkennung eines besonderen inneren Wertes des Christentums selbst.

Sehen wir aber genauer zu, so ist die Forderung einer solchen Disziplin auch schon die Forderung Schleiermachers gewesen, des Mannes, der mit der Trennung der wissenschaftlich-historischen und der praktisch-vermittelnden Disziplinen die ganze Situation geschaffen und erkannt hat [10]). Die Trennung hatte bei ihm die Voraussetzung einer gemeinsamen Wurzel, die er philosophische Theologie nannte und die wir, indem wir ihre Voraussetzungslosigkeit stärker betonen, Religionsphilosophie nennen. Er hat diese Disziplin nur skizzenweise und in der Glaubenslehre nur indirekt ausgeführt. Aber sein Gedanke im großen, die Grundlegung in der Religionsphilosophie und die Abzweigung der beiden großen Hauptzweige von diesem gemeinsamen Stamme, ist im Grunde nirgends von den Theologen ernsthaft durchgeführt worden. Das haben nur die Theologen der Hegelschen Richtung getan, aber diese haben dann gerade die Religionsphilosophie in einer Weise bearbeitet, die jene Trennung wieder verschieben und die Dogmatik zugleich zum Ausdruck wissenschaftlich erweisbarer Methaphysik machen sollte. In Schleiermachers eigenem Sinne ist das Programm nie durchgeführt worden. Es ist erst noch zu verwirklichen, und es ist die Aufgabe der heutigen wissenschaftlichen Theologie, es in voller Freiheit und mit breitester wissenschaftlicher Bildung in Angriff zu nehmen, statt die geistvolle aber höchst fragmentarische Skizze Schleiermachers und noch mehr deren verschleierte Ausführung in der Einleitung der Glaubenslehre mit immer neuem Gerede zu überschwemmen. Es kann

[10]) Ueber die freilich sehr aphoristische Ausführung dieser Religionsphilosophie als kritischer Disziplin in der Ethik und über deren Verdeckung durch die in der Voraussetzung doch sehr gebundene »philosophische Theologie« der Encyclopädie s. Süskind. In der Einleitung der Glaubenslehre darf man diese Religionsphilosophie höchstens als latenten Hintergrund suchen. Das alles ist jetzt bei Süskind vortrefflich auseinandergesetzt. Die Verkirchlichung von Schleiermachers Religionstheorie habe ich geschildert in dem Aufsatz »Schleiermacher und die Kirche« in »Schl. der Philosoph des Glaubens« 1910.

von Schleiermachers eigener Lehre kaum ein Stein ganz auf dem andern bleiben, aber sein Programm bleibt das große Programm aller wissenschaftlichen Theologie und bedarf somit nur der Ausarbeitung, nicht des Ersatzes durch neue Erfindungen. Und es ist zu hoffen, daß die Eigenbewegung des philosophischen Denkens, das heute auch seinerseits zunehmend vor dem Problem der Religion steht, dieses Problem in ähnlichem Sinne unter Würdigung des Historischen lösen wird, so daß auch von daher wieder einiges Verständnis für diese Aufgabe entsteht, statt daß man die Kirche theoretisch und literarisch verachtet und praktisch sich ihrer Herrschaft unterwirft.

Erst so ergibt sich wieder ein Programm der wissenschaftlichen Theologie und zwar ein solches, das den Vorzug hat, keine neue Erfindung und keine geistreiche Tiftelei, sondern ein alter grundlegender Gedanke unsers großen Meisters und eine organisch aus der Situation erwachsene Forderung zu sein. Damit wird dann wieder ein Mittelpunkt für die heute ganz desorientierten und neuer Vereinigung bedürftigen Gruppen und Richtungen wissenschaftlicher Theologie gegeben sein, in dem die Zwietracht und die falsche Schätzung der Distanzen überwunden werden kann und von dem aus die freieste und reichste individuelle Bewegung und Besonderheit möglich ist. Von da aus wird dann auch wieder das Praktische und Kirchliche zu einem Rechte kommen, das nur ein verstiegener, wirkungsloser Anarchismus oder eine pessimistische Abneigung gegen die historische Kirche so vergessen kann, wie es heute in unserer wissenschaftlich gebildeten Welt die Regel ist. Dann kann es auch von der Theologie heißen: non scholae sed vitae, und dann kann dies ihr Leben da gefunden werden, wo es allein zu Hause ist, in einer an Zukunft, lebendige Offenbarung, steigende Klarheit und steigende Liebe glaubenden Gemeinschaft.

Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen[11]).

(Aus: Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1894.)

I.

Zur Begründung des christlichen Glaubens geht man gegenwärtig mit Recht in immer größerer Uebereinstimmung auf die

---

[11]) Die folgenden Aufsätze sind Vorträge, welche der Verfasser bei dem theologischen Ferienkurs zu Bonn im Herbst 1893 gehalten hat. — Dieser ältere Aufsatz entspricht natürlich in vielen Punkten meinen heutigen Anschauungen nicht mehr ganz. Aber er enthält die Ausgangspunkte meiner weiteren Gedankenbildung und deren Grundansatz so deutlich, daß er sehr wohl zum Verständnis dieser dienen kann. Die Aenderungen der späteren Arbeiten liegen, wie ich zur Orientierung des Lesers vielleicht bemerken darf, grob ausgedrückt in einer Verschiebung des philosophischen Standpunktes von Dilthey und Lotze zu Windelband und Rickert, obwohl ich auch in deren erkenntnistheoretisch-logischer Philosophie auf den darin verborgenen, metaphysischen Gehalt stoße und nicht unterlassen kann, auch heute noch, wenn auch in anderer Weise, diesen zu betonen. Die zweite Aenderung liegt darin, daß ich die in diesem Aufsatz noch zugrunde gelegte einfache Glaubensvoraussetzung der völlig einzigartigen Wahrheitsgeltung des Christentums, die ich von Schleiermacher und Ritschl übernommen hatte, gegenüber der Entwickelung der modernen Religionsgeschichte immer schwieriger fand und dadurch auf religionsphilosophische und geschichtsphilosophische Untersuchungen gedrängt wurde. Es ist nur naturgemäß, daß auf diesen Aufsatz der große über die Selbständigkeit der Religion (Z. Th. K. 1895/96) und das Buch über die Absolutheit folgte. — Sollte aber jemand aus diesen Angaben folgern, daß mein Interesse von Hause aus mehr allgemein kultur- und religionskritisch als gerade spezifisch christlich-theologisch gewesen sei, so möchte ich dazu bemerken, daß natürlich dann die Frage ist, was man unter der Theologie und ihrer Aufgabe verstehen will. Als einfache Aufgabe der Weitertradierung und Apologetik habe ich sie nie aufgefaßt, sondern stets als Aufgabe der Orientierung im geistigen und religiösen Leben der Gegenwart, woraus eine Neugestaltung des religiösen Gedankens und seiner Institutionen notwendig irgendwann hervorgehen muß. Der eigentlich christlichen Lebenssubstanz selbst habe ich dabei wahrlich die

christliche Heilserfahrung selbst, auf das Ganze einer religiös-sittlichen Lebensanschauung, zurück. Die Uebereinstimmung des christlichen Glaubens mit den tiefsten Bedürfnissen des Menschenherzens, die Ueberwältigung des Gewissens durch das christliche Sittengebot, die demütigende und erhebende Gewalt des Evangeliums sind im letzten Grunde die einzigen Beweise seiner Wahrheit. Die unmittelbare Wirkung in ihrer Selbstbezeugung als gottgewirkte ist der Beweis. Darüber hinaus ist nichts zu erwarten. So hat das jüngst erst J. Köstlin in seiner hübschen zusammenfassenden Schrift »Die Begründung unserer sittlich-religiösen Ueberzeugung« ausgeführt, so verfahren in der Hauptsache übereinstimmend die Theologen verschiedenster Schattierungen, Frank, Kähler, Ritschl, Herrmann, Lipsius, auch das schöne Schriftchen von Nagel über den »Christlichen Glauben und die menschliche Freiheit«, eine wertvolle Betrachtung aus Laienkreisen.

Aber dieser Beweis erledigt doch bei weitem nicht alle zu stellenden Fragen; vielmehr schließen sich an ihn zwei weitere von höchster Tragweite an.

Erstlich die Frage, die auch Köstlin andeutet, wie weit durch diesen Beweis für das christliche Prinzip auch der geschichtlich überlieferte, kirchlich fixierte Vorstellungsinhalt des christlichen Glaubens gedeckt wird, für den ein Beweis nur so zu führen ist, daß er als logisch notwendige und in der Erfahrung mitgesetzte Voraussetzung oder Folgerung dieses einzigen unmittelbar überführenden Erlebnisses erwiesen wird. Doch das ist eine die Wahrheit des christlichen Prinzips voraussetzende und nur die innergemeindliche Ausgestaltung desselben betreffende Frage. Sie berührt nicht den christlichen Glauben als geistiges Prinzip, sondern das Schicksal der christlichen Dogmatik und das der Kirchen.

Anders steht es mit der zweiten Frage. Diese führt zur Frage nach der Wahrheit des Prinzips zurück. Nämlich bei aller Unmittelbarkeit und Gewalt jener inneren Erfahrung stellt sich

---

ernsteste Aufmerksamkeit gewidmet, indem ich mich in deren Wesen möglichst unbefangen hineinzuleben suchte. Die Ergebnisse hiervon liegen in meiner Geschichte des Protestantismus (in Kultur d. Gegenwart IV.) und in meinen Soziallehren vor. Auch diese Arbeiten stehen allerdings unter allgemeinsten kultur- und religionsgeschichtlichen Gesichtspunkten und nicht unter spezifisch theologisch-dogmatischen, aber sie wollen, wie schon die vorliegende, erst einmal die Situation klären helfen, deren volles Verständnis nötig ist für eine Neugestaltung unseres religiösen Lebens.

doch notwendig in den weniger intensiven Momenten das Nachdenken ein, wie diese Erfahrung und die mit ihr gesetzte Weltanschauung sich zu den anderweitig bekannten Tatsachen verhalte. Wenn hier wirklich große durchgreifende Tatsachengruppen sich fänden, die völlig sicher und doch zugleich in unvereinbarem Widerspruch mit der christlichen Weltanschauung wären, dann würde man doch in die Beweiskraft jener Stimmungen und Erfahrungen bei all ihrer Macht Mißtrauen setzen und sich fragen müssen, ob es nicht vielleicht andere Lebens- und Weltanschauungen gäbe, die, wenn man sie erst gründlich kännte, ebenso innerlich überführend wirkten und doch mit jenen Tatsachen in Uebereinstimmung wären. Ohne eine solche Gewißheit ihrer Zusammenbestehbarkeit mit den Tatsachen und deren wissenschaftlicher Verarbeitung würde die christliche »Erfahrung« ihre Wirkung auf die Dauer nicht behaupten können. Man würde, wie das unter dem Einfluß dieser Einsicht gegenwärtig so viele tun, nach einem anderen Glauben suchen oder sich sehnen müssen. Man würde von diesem neuen Glauben aus jene Erfahrungen und Stimmungen etwa beurteilen, wie der von Goethes Poesie und Weltbetrachtung ergriffene Mann heute oft seine ernste und aufrichtige jugendliche Ergriffenheit durch Schiller beurteilt.

Diese Zusammenbestehbarkeit nachzuweisen ist immer der Lebensnerv und das eigentliche Geschäft aller Theologie gewesen, ob diese Aufgabe prinzipiell als solche ins Auge gefaßt wurde oder nicht. Ihre Bemühungen haben zu der großen, welthistorischen Erscheinung des christianisierten Platonismus und Aristotelismus, jener merkwürdigen Philosophie der substanziellen Formen und des supranaturalen Dualismus von Natur und Gnade, geführt, welche dem Glauben von 16 Jahrhunderten als wissenschaftlicher Rückhalt gedient hat und heute noch in dem größten Weltreich, der römischen Kirche, die gesetzlich vorgeschriebene Wissenschaft ist. In ganz anderem Sinne ist aber jene Aufgabe brennend geworden seit dem Zusammenbruch dieser antik-christlichen Wissenschaft, seit dem Aufkommen der neuen europäischen Wissenschaft in Nachwirkung des großen Reformations-, Revolutions- und Entdeckungsjahrhunderts. Hier traten, seit die neue Wissenschaft nach dem Ende der Religionskriege die des Glaubensstreites überdrüssigen Gemüter gewann und die große Kulturumwälzung des 17. und 18. Jahrhunderts begann, große Strömungen hervor, die ganz neue Tatsachen und Beobachtungen mit sich

führten und die christliche Gläubigkeit vor eine erdrückende Fülle neuer Probleme stellten. Hier beginnt die schmerzenreiche religiöse Krisis, in der wir uns mitten inne befinden, ohne sagen zu können, welches Ende sie wohl nehmen wird, von der wir nur mit Paulsen und anderen Forschern sagen können, daß sie auf einen Ausgleich von Wissenschaft und Religion hinarbeitet. Seitdem entbehren wir die Einheitlichkeit unseres geistigen Lebens, welche die früheren Geschlechter in der von ihnen gestifteten Harmonie von Wissenschaft und Glauben genossen und ohne welche eine ruhige beglückende Arbeit an unseren Aufgaben nicht möglich ist.

Um zunächst einen Ueberblick über dieses Wirrsal von Widersprüchen zu gewinnen, seien die nach und nach herausgetretenen Hauptströmungen kurz herausgehoben und charakterisiert.

Am durchschlagendsten wirkte die neue Naturwissenschaft. Aus den Nebeln der phantastischen, monistischen Spekulationen der Renaissance und aus den stillen Studierstuben der Mathematiker, Physiker und Astronomen trat allmählich mit klaren, festen Zügen die neue mathematisch-mechanische Naturwissenschaft und der erneuerte Atomismus mit dem Begriff des mechanischen Naturgesetzes hervor im schärfsten Gegensatze zu der ganz andersartigen Physik und Kausalitätslehre der Philosophie der substantiellen Formen. In Newtons Anschauung von dem durch einheitliche, mathematisch-mechanische Gesetze regierten Weltall fand sie zunächst ihren höchsten, das ganze Jahrhundert tief ergreifenden Ausdruck. Damit war die Gleichartigkeit und der unlösbare gesetzliche Zusammenhang der Natur als grundlegende Erkenntnis gewonnen und dem naiven biblisch-kirchlichen Supranaturalismus ein schwerer Stoß versetzt. Zugleich traten schon die analogen Betrebungen auf dem geistig-geschichtlichen Gebiete hervor, welche die gleiche pragmatische Gesetzmäßigkeit durch die menschliche Geschichte hindurch verfolgten und gegen den supranaturalen Dualismus auch in der Geschichte sich wandten. Voltaire und Gibbon gaben hier den Ton an. Aber zuerst überwog noch der überwältigende Eindruck der neuen Naturauffassung. Die bisher von der Scholastik gepflegte idealistische Philosophie bequemte sich den mathematisch-mechanischen Gesetzen an und nahm sie in ihren eigenen Zusammenhang auf. So entstanden die großen Systeme von Cartesius, Spinoza,

Leibniz, von denen namentlich der letztere für Deutschland die ungeheure Bedeutung gewann, Naturwissenschaft und idealen Glauben für mehr als ein halbes Jahrhundert versöhnt zu haben. Vor diesen tiefsinnigen Vereinigungsversuchen machte jedoch die Konsequenz des Gedankens nicht Halt; sie drängte zur vollständigen Zurückführung aller Vorgänge auf mathematisch-mechanische Bewegung und so zu rein empirischen, der Naturwissenschaft analogen Behandlung auch der psychischen Phänomene. So entstand aus ihr unter der Gunst allgemeiner sittlicher und sozialer Verhältnisse in Frankreich der reine Materialismus, der auch das Leben des Geistes auflöst in atomistisch-mechanische Bewegung und auch die Ethik aufbaut auf den angeblich dem Geist mit den Naturelementen gemeinsamen Grundtrieb der Selbstbehauptung. Bei allem Widerspruch gegen die schönsten und heiligsten Ueberzeugungen ist doch die Konsequenz des Gedankens so einleuchtend und zwingend, daß dieser französisch-englische Materialismus und Sensualismus von da an sich behauptete und nach dem Sturze der spekulativen Philosophie in Deutschland angesichts der Triumphe der naturwissenschaftlichen Technik fast allgemeine Herrschaft erlangte. Er versuchte jetzt nur noch die feineren physiologischen und biologischen, sowie psychologischen Vorgänge von seinen Methoden aus zu erklären. In den sechziger Jahren hat F. A. Lange in seiner glänzenden Geschichte des Materialismus klar und scharf gezeigt, wie seit den Tagen der unvollkommenen Versuche Demokrits und Epikurs diese Naturerklärung langsam sich durchgesetzt habe und, soweit es sich um das Verständnis der Naturseite der Welt handle, als die einzig klare, konsequente und einheitliche Erklärungsmethode sich unwiderleglich erwiesen habe. Und das ist jedenfalls die Ueberzeugung aller naturwissenschaftlich Gebildeten, daß, wie immer es mit der geistigen Welt stehen möge, jeder supranaturale Dualismus auf immer unmöglich sei; und viele setzen dazu, da die Natur doch das einzig gewisse und wahrnehmbare sei, so sei der Geist überhaupt mindestens etwas sehr Problematisches. In der Tat bildet in den Systemen des sog. psychophysischen Parallelismus, der heute die verbreitetste Lösung des Problems ist, die Naturseite mit ihrem festen, durch das Gesetz der Erhaltung der Energie geschlossenen Zusammenhange das allein bestimmte und klare Element, während die geistige Parallele bei ihrer Unbestimmtheit im Grunde hierbei doch immer

wieder in Abhängigkeit von dem geschlossenen Naturzusammenhang gerät. Das weiche Element richtet sich unwillkürlich nach dem festen. Darin ist die moderne Neigung zum Naturalismus begründet, die auch bei solchen obwaltet, die jeden Materialismus als rohe Metaphysik verachten.

Eine zweite wichtige Gegenströmung geht von der sog. klassischen deutschen Literatur und deren Uebergreifen auf fremde Literaturgebiete aus, jener wunderbaren Bildungswelt, die uns nicht nur eine Fülle von Bildern und Leidenschaften, von Schöpfungen reicher Phantasie und poetischer Gestaltungskraft, sondern vor allem ein neues Schönheitsevangelium, eine neue Weltanschauung und eine neue Ethik gebracht hat oder doch bringen wollte. Sie hängt ihrerseits mit der Antike, dem Humanismus und der Renaissance zusammen und führt daher nicht mit Unrecht den Namen des Neuhumanismus. Diese optimistisch-ästhetisch-immanente Weltanschauung stützt sich vor allem auf die Tatsache des Schönen, insbesondere auf die von Winckelmann wieder entdeckte oder vielmehr zum Menschheitsideal verklärte Plastik der Hellenen und die Poesie des Homer, sowie auf deren Nachwirkungen in der Kunst und Kultur der Renaissance. Herder und Goethe sind ihre weitherzigen, die ganze Entwickelung des menschlichen Geistes in dem ihren bewegenden Propheten; Schiller hat in energischer Gedankenarbeit ihren Ideengehalt präzisiert und formuliert und damit in die philosophische Literatur übergeführt. Auf diesem Boden der poetischen Literatur erhob sich dann, das Kantische System ganz in sich aufsaugend, das gewaltige System der romantischen Philosophie, deren abschließende Kodifikation in der Riesenarbeit Hegels vorliegt. Der spekulative Gedanke des Schönen als der inneren Einheit von Geist und Natur im lebendigen Organismus versöhnt hier die starren Massen der mechanisch-mathematischen Natur mit der inneren Lebendigkeit des Geistes, die unendliche Fülle des Einzelseins mit der Einheit eines Ganzen. In Benützung Kantischer Gedanken erscheint hier die Natur als der Ausdruck, als die Gegenseite des Geistes, und der ästhetische Blick auf das wirkende Ganze der Natur erkennt überall in verschiedener Mischung dieselbe Identität von Geist und Natur wieder, die nur in besonderer Weise uns im menschlichen Wesen erscheint. Das Ganze der Natur ist beseelt und ist ein einheitlicher lebendiger Kosmos, das sich rhythmisch nach dem Gesetze der Schönheit bewegende All, die wirkende Gottnatur. Dabei

fällt der Nachdruck weniger auf die Eingliederung der mechanischen Gesetzmäßigkeit der Natur in den lebendigen Kosmos als auf die Nachweisung des einheitlichen, stufenweise sich entfaltenden Geisteslebens in der Geschichte, als in welchem der in der Natur noch schlummernde Geist erst zu vollem Leben erwacht. Ja, die mechanistische Naturanschauung wird überhaupt bekämpft und durch eine poetisch-entwickelungsgeschichtliche Theorie von der Materialisierung des Geistes und der zunehmenden Vergeistigung der Materie ersetzt. Das kommt aber vor allem einer künstlerischen Anschauung vom Wachstum des menschlichen Geistes zugute. Jetzt ergeben sich die unendlich fruchtbaren Ausblicke auf das einheitliche Werden des geistigen Gesamtlebens und die Fortführung der von Gibbon und Voltaire begonnenen historischen Vergleichung in einer ungleich einschneidenderen Weise. Vor der jetzt eröffneten Einheit des Lebens in allen scheinbar noch so verschiedenen Formen verschwinden die Künste des rationalistischen Supranaturalismus und supranaturen Rationalismus, in denen der biblisch-kirchliche Supranaturalismus mit jener bloßen Einheit der Naturgesetze akkordiert hatte. Es ist der Gedanke des ästhetischen Monismus. Die Einheit des Seins ist die Einheit von Geist und Natur im Kunstwerk, die Einheit des Werdens ist die Einheit des gesetzmäßig sich entfaltenden Schönheitsgehaltes der Dichtung, insbesondere der Goethischen Dichtung. Die Gebrüder Schlegel haben diesen Zusammenhang in Prosa und Versen begeistert verkündet. So ist der Einheitsgedanke in seiner stengsten Form mit allem Zauber ästhetischer Stimmung umgeben, mit der Tatsache des Schönen aufs innigste verknüpft und damit die Grundlage einer mächtig auf das Gemüt wirkenden Weltanschauung gegeben. Der Entwickelungsgedanke in dieser seiner ästhetischen Form dient nur dazu, alles als die harmonische Offenbarung des All-Einen zu begreifen. So ist ferner im Zusammenhang damit das Ideal einer immanenten, ästhetischen Ethik aufgestellt, wonach das Individuum seinen gegebenen Gehalt und Reichtum aus sich heraus in ruhiger, sicherer, klarer Lebensfreudigkeit harmonisch zu entfalten habe und das schöne Ganze des Lebenskunstwerkes der Zweck und Sinn des Daseins, der Inhalt der sittlichen Aufgabe, sei. Es liegt auf der Hand, wie von hier aus nicht nur der Gegensatz gegen den biblisch-kirchlichen Supranaturalismus verschärft ist, wie es sich nicht um eine bloße tote Negation alles Religiösen und Christlichen handelt,

sondern wie hier eine positive, von Grund aus andersartige Lebensanschauung der christlichen entgegentritt. Entgegen dem christlichen Dualismus von Gott und Welt im Glauben, von Weltlichkeit und Ueberweltlichkeit in der Ethik tritt hier der sonnige Glaube an die Einheit der Welt und des Lebens in sich selber, an die Selbstgenügsamkeit der reichen schönen Individualität und die Verbindung der Individuen in der Humanität. An die Stelle des christlichen Kultus des Häßlichen, Elenden und Verkümmerten tritt die Verehrung des klassisch Schönen. Von dem ungeheuren Einfluß dieser Ideen aus erklärt es sich, wenn heute Philosophen wie Paulsen, Volkelt, Wundt u. a. für die Religion der Zukunft den idealistischen Pantheismus als Voraussetzung bezeichnen. Zugleich wirken hierin die beständigen Erinnerungen an das klassische Altertum und seine Systeme mit, die unter analogen Einflüssen gestanden haben, sowie der Eindruck der pantheistischen Mystik, welche überall als Zersetzung der arischen Naturreligionen eintritt.

Freilich beginnt diese Gegenströmung in dem wissenschaftlichen Denken der Gegenwart von einer dritten abgelöst zu werden, für welche gegenüber der grausamen Härte der Natur, dem sozialen Elend und der Verworrenheit des Geschichtslaufes der ästhetische Zauber wirkungslos und die Tatsache der hin und wieder vorkommenden Schönheit in betreff des Welträtsels belanglos geworden ist. Erkenntnis und Beherrschung der positiven Tatsachen ist alles. Es ist französische und englische Denkweise, deren Durchsetzung in Deutschland durch die Auflösung des ästhetischen Optimismus vorbereitet wurde. Mit dem Fortfall des ästhetischen Optimismus wurde der poetische Monismus zum pessimistischen, wie dies bei Schopenhauer und zum Teil bei v. Hartmann eingetreten ist, oder er fiel, mit der Poesie auch des Glaubens an den Wert des Geistes beraubt, in den Materialismus und Sensualismus zurück, wie Strauß und Feuerbach das als Ergebnis der Hegelschen Spekulation zu enthüllen glaubten. Aber beide Richtungen vermochten sich nicht dauernd zu behaupten. Die erste hat ihren romantischen Zauber und ihr tragisches Pathos, die ihr von ihrem Ursprunge her anhafteten, abgestreift und ist in einer praktisch gerichteten Zeit zur trüben Resignation und Beschränkung auf einen relativen, praktisch erreichbaren Glückszustand herabgesunken. Die zweite erlag dem energischen Ansturm der neukantischen Erkenntnistheorie, welche die Natur vielmehr zum

eigentlich Problematischen machte, und ihren bedenklich hervortretenden praktischen Konsequenzen, vor denen es den friedlichen Bürger zu grauen anfing. So ist denn der Charakter der Gegenwart ein erkenntnistheoretisch angehauchter Skeptizismus, der sich in der Natur und dem Geistesleben an die gegebenen Phänomene hält und darauf verzichtet, das über diese Bruchstücke hinaus oder ihnen zugrunde liegende Sein zu enthüllen. Es gibt wohl eine einheitliche Lebensenergie, aber niemand kennt sie. Keinesfalls gleicht sie dem christlichen Gott oder dem Hegelschen absoluten Geiste; Zweckmäßigkeit und Vernünftigkeit ist in ihr wunderbar gemischt mit Ohnmacht, Härte, Grausamkeit und Laune. Der Mensch ist auf die phänomenale Wirklichkeit allein angewiesen, und sie genügt ihm, da er glücklicherweise Kraft und Intelligenz genug hat, seine wichtigsten Bedürfnisse in der Anpassung an sie befriedigen zu können. Die Natur ist zwar in ihrem Wesen ein Problem, aber eine gegebene Tatsache, und wir können damit zufrieden sein, daß wir durch unsere naturwissenschaftlichen und technischen Methoden von ihr verstehen, was wir zum Leben brauchen, daß wir die Konstruktion ihrer an sich höchst problematischen Gesetze unserer Berechnung der Lebenszustände sicher zugrunde legen können. Auch im geistigen Leben gilt es, nur an das Gegebene, d. h. an die sinnlich deutlichen, durch die Natur der Dinge vorgeschriebenen und in ihr tatsächlich erreichbaren Zwecke sich zu halten, anstatt sie zu lähmen und zu verwirren durch Verbindung mit transzendenten Motiven und Zielen, welche nur von der der unerbittlichen Naturgrenzen noch unkundigen Phantasie kindlicher Weltzeiten ersonnen werden konnten. Diese zum Teil heterogenen, nur durch den Begriff des »Gegebenen« vereinigten Gedankenmassen haben ihre Zusammenfassung gefunden in der Denk- und Lebensrichtung des Positivismus, der von der französischen Mathematik und Statistik ausgehend, mit der aus dem vorigen Jahrhundert direkt fortgeführten englischen Philosophie sich vereinigend gegenwärtig in dem philosophisch ermüdeten und praktischen Lebensaufgaben zugewendeten Deutschland einen fruchtbaren Boden gefunden hat. Der Neukantianismus beginnt in ihn überzugehen, der pessimistische Verzicht auf eine sinnvolle Einheit der Welt nimmt in ihm eine andere weniger phantastische Gestalt an, und die großen sozialen Bestrebungen finden an seiner Ethik ihren Bundesgenossen. In seiner Begrenzung auf das Gegebene und seiner Abneigung

gegen die Ideen ist er oft nur ein »verschämter Naturalismus« und unterscheidet sich von dem Materialismus wesentlich nur durch seine Skepsis. Nur zwei energische Grundgedanken beseelen diese vorsichtige, kühle und resignierte Denkweise; der Gedanke der Evolution d. h. der kausalen Erklärung alles Werdens aus den äußeren Beziehungen und der der Sozialethik d. h. der durch Kenntnis der Natur- und Lebensgesetze herbeizuführenden möglichsten Steigerung der Gesamtwohlfahrt. In dem ersteren Gedanken lebt ein staunenswerter Mut des Erklärens, der für die sonst geübte Skepsis entschädigt. Was das Sein auch sei, es ist ein endlos Werdendes und dieses Werden vollzieht sich in der kausalen Einwirkung äußerer Beziehungen. Insbesondere können so die Geheimnisse des organischen und geschichtlichen Lebens erklärt werden. Aus den kleinen Elementen von Veränderungen und Anpassungen, zu welchen äußere Beziehungen nötigen, erwächst durch Gewohnheitsaneignung, Summation, Vererbung nach und nach der ganze Reichtum des organischen Lebens mit seinen nur scheinbar getrennten, in Wahrheit fließenden Typen, indem der Kampf ums Dasein zu immer erneuerter Anpassung nötigt und die Ausscheidung des schlecht Angepaßten besorgt. So entsteht aber auch die ganze geschichtlich-menschliche Welt in Fortsetzung des gleichen Werdegesetzes. Aller scheinbar durch sich selbst geltende Besitz des Geistes ist so von außen entstanden und wird von außen weiter gewandelt werden nach bestimmten Gesetzen der Massenbewegung. Hier haben die biologischen Entdeckungen und Methoden Darwins als Impuls gewirkt, und man hat diese Erklärungsprinzipien sofort auf alle anderen Lebensgebiete übertragen. Ueberall stößt man auf die Tatsachen der physischen Bedingtheit des psychischen Lebens, auf die Bedeutung der äußeren Verhältnisse, des jetzt sog. Milieu, für die geistige Entwickelung, auf die statistischen Gesetze der sozialen Massenbewegung, die der Vererbung usw. Unsere jüngste Literatur ist sogar auf den wahnwitzigen Gedanken geraten, auf diese Dinge die Gesetze der Aesthetik zu gründen und das im gewöhnlichen Leben als Freiheit Erscheinende in ihren Werken lediglich als Abwandlung, erklärbar aus Naturgesetzen, vorzuführen. Mit alledem ist aber zugleich ein diese Gesetze erkennender und benützender Geist gesetzt, der ein »Element« von Vernünftigkeit in dem großen Chaos bildet, eine in sich zusammenhängende, relativ wertvolle Zweckentwicklung erlebt inmitten des Stru-

dels von Werden und Vergehen, durch den alles übrige zum Zufall vergleichgültigt wird. Für diese Intelligenz erwächst die Aufgabe, ihre gegebenen und möglichen Zwecke d. h. den Zweck der möglichen Gesamtwohlfahrt unter Benützung dieser Gesetze wissenschaftlich zu berechnen und mit aller Kraft eines einheitlichen Gattungswillens in kluger Anpassung an die Natur klar, nüchtern und sicher durchzuführen. An dieser Stelle allein kommt eine gewisse Ueberlegenheit der Intelligenz über die Natur zur Geltung, deren Gesetzmäßigkeit die Berechnung des Erreichbaren und der Mittel bei aller Härte doch ermöglicht. Die menschliche Gattungsvernunft ist das einzig Sinnvolle, der einzige verständliche Punkt in der allgemeinen rastlosen Evolution; sie tritt an die Stelle des früheren Göttlichen. Es ist die von jeder Religion und dem kategorischen Imperativ völlig emanzipierte Ethik des greatest happines principle, welche nur von dem Pathos resignierten Wirklichkeitssinnes und ernster Richtung auf das Gesamtwohl belebt ist. In sie mündet die den wirtschaftlichen und sozialen Problemen gewidmete Denkbarkeit aus. In der klaren Erkenntnis innerweltlicher Gemeinschaftszwecke, deren Erreichung erst den Einzelzweck sichert, wird das »Sittliche« viel fester und reiner begründet sein als in den selbstsüchtigen Träumen einer jenseitigen Glückseligkeit oder den undeutlichen Phantasien eines mystischen Imperativs. Die stete Angespanntheit durch diese Zwecke, die volle Verantwortlichkeit für die Ausnützung jedes Momentes, das beständige Auf-sich-selbst-Gestelltsein ist erhabener als die Projektion der höchsten Hoffnungen und Ziele in ein Göttliches, das die Versäumnisse wieder gut machen und alles Fehlende ergänzen kann. In seiner vortrefflichen Geschichte der Ethik spricht Jodl den Wunsch aus, die Menschheit möchte doch endlich einsehen, daß sie in all diesen Projektionen nur sich selbst anbetet, ihr besseres Selbst, ihre Ideale, ihre Zukunft. Mit klarem liebreichem Ernst und fast erschreckender Kenntnis des Seelenlebens führt George Eliot, die Schülerin Mills, Comtes, Strauß', in ihren wunderbaren Romanen den Gedanken durch, daß die von den selbstischen Täuschungen der Religion freie Sittlichkeit nicht bloß die besser begründete, sondern auch die reinere und intensivere sei.

Hiermit sind die verschiedenen Hauptgegenströmungen gekennzeichnet[12]). Es versteht sich von selbst, daß sie sich verschie-

[12]) Das ist 1894 geschrieben. Inzwischen ist die Lage vielfach verschoben. Es ist die Popularisierung Nietzsches, die Neuromantik und der Neuidealismus, die

dentlich mischen und annähern und daß mancherlei weniger bedeutende Anschauungen daneben hervortreten. Aber auf die Einzelheiten kommt es hier nicht an, nur auf die zahlreichen Probleme selbst. Diese aber kehren, wenn auch mit verschiedenen Lösungen, bei den verschiedenen Gruppen und Denkern, immer wieder. Es ist das Naturproblem, das Religions- und Kunstproblem, das ethische Problem und schließlich das Problem des Verhältnisses von Sein und Werden. Ebenso ist wohl zu bemerken, daß durch alle in mancher Hinsicht ein gemeinsamer Geist trotz aller handgreiflichen Verschiedenheit hindurchgeht. Eucken hat in seinen »Lebensanschauungen der großen Denker« diesen modernsten Geist zu fassen und charakterisieren versucht. Es ist aber immer mißlich, so bunte und von vielfachen Einflüssen bewegte Bildungen auf Ein geistiges Prinzip zurückzuführen. Das als solches herausgehobene wirkt in Wahrheit doch nur als eines unter vielen Motiven. Auch Euckens Darstellung ist der Natur der Sache nach einseitig, undeutlich und viel zu konstruktiv ausgefallen. So weit von einem solchen Geiste etwas zu fassen ist, soll später noch von ihm die Rede sein. Zunächst ist das wichtigste für uns zu beachten, daß es sich nicht bloß um mehr oder minder verwerfliche Theorien, sondern um eine ungeheure Summe von Tatsachen aus der Natur und dem geschichtlichen Leben handelt, welche von ihnen gedeutet werden und die auch für uns vorhanden sind. Zugleich ist hervorzuheben, daß wir es hier nicht mit einzelnen Erzeugnissen gelehrter Schulen, sondern mit allgemeinen Strömungen der Weltliteratur, der Bewegung des modernen Lebens selbst, zu tun haben. Die Literaturen der großen modernen Völker sind naturgemäß nichts anderes als die Arbeit an der religiösen und ethischen Frage, welche die Frage der Menschheit überhaupt ist. Mit diesen Literaturen hat die Theologie sich auseinanderzusetzen, und im Vergleich zu dieser Auseinandersetzung ist die Bearbeitung der Probleme des gelehrten theologischen Schulbetriebes ein harmloses Konventikelvergnügen, ein Kinderzank im brennenden Hause.

Philosophie Bergsons und die große Entwickelung der erkenntnistheoretischen Philosophie gekommen; s. meinen Aufsatz »Neunzehntes Jahrhundert« in Prot. Realenzyklopädie[3]. Aber immer noch sind die hier geschilderten drei Gruppen die klarsten und verbreitetsten. Am meisten zurückgegangen ist der an zweiter Stelle genannte humanistische Typus. Aber die Mächte, vor denen er zurückweicht, sind nicht etwa die ideellen, sondern die praktischen: Demokratie und Kapitalismus.

Und zwar kommt hierbei der Gesamtkomplex des Christentums, die christliche Weltanschauung als Ganzes in Frage, nicht eine einzelne Lehre. Insbesondere kommt es nicht auf jenen äußerlichen Supranaturalismus der biblisch-kirchlichen Weltanschauung an, der sie bestenfalls nur begründet, legitimiert und sichert, nachdem sie ihre erste überführende Hauptwirkung an den Gemütern bereits getan hat. Es handelt sich vielmehr um den religiössittlichen Inhalt der christlichen Gesamtanschauung, wie er in dem großen geschichtlichen Phänomen des Christentums hervortritt. Das kommt auch in der anfangs bezeichneten Problemstellung der ganzen neueren Theologie zum Ausdruck, welche von der christlichen Heilserfahrung als einem Ganzen religiössittlicher Lebensrichtung ausgeht und die supranaturalen Thesen nur als hieraus folgend oder hiermit gegeben zu behaupten wagt. Damit hat die Theologie bereits unbewußt unter dem Druck der modernen Weltanschauung die naiven alten biblisch-kirchlichen Ausgangspunkte in die zweite Linie gerückt und das, was einst selbstverständlicher, überwältigender und überzeugender Ausgangspunkt war, in eine mühsam zu gewinnende Folgerung verwandelt. Wenn aber ein überrealistischer Historiker das Christentum für unablösbar von seiner ersten naiv supranaturalistischen Ausprägung erklärt, dann versagt seine Abneigung ihm die Gerechtigkeit, welche seine Sympathie z. B. dem Geiste der hellenischen Kultur in der Regel ohne weiteres zu erweisen gewöhnt ist. So gut wir diesen Geist auch abgelöst von der historischen Besonderheit der griechischen Mythologie und Privat- und Staatsaltertümer in mächtiger Wirksamkeit wahrnehmen, ebensogut ist der Geist des Christentums auch ohne seine erste geschichtliche Gestaltung verständlich und lebendig. Eine sehr schöne und größtenteils treffende Darstellung des geistigen Gehalts des Christentums hat Eucken in seinem erwähnten Buche gegeben. Ebenso sei an die Ausführungen am Schlusse von Wellhausens Abriß der Geschichte Israels erinnert.

Es handelt sich also für die Theologie aller Schattierungen darum, ob ihre ethisch-religiöse Gesamtanschauung von Gott, Welt und Mensch mit den in unseren Gesichtskreis gerückten neuen Tatsachengruppen zusammenbestehen könne oder ob die Unvereinbarkeit beider uns zur Gewinnung einer anderen Weltanschauung, zur Hoffnung auf eine neue Religion forttreiben müsse. Die Beantwortung dieser Frage ist nun freilich nicht in

der Weise möglich, daß man jede der angegebenen Tatsachengruppen und Theorien direkt an der christlichen Weltanschauung mißt. Man kann den christlichen Glauben nicht ohne weiteres mit einem Naturgesetz oder der Entwickelungstheorie auseinandersetzen, wie das die populäre Stegreifapologetik immer wieder versucht. Jener entspringt wie alle Religion aus den eigentümlichen Quellen innerster Gemütserregungen und ist an und für sich unvergleichbar mit den theoretischen, auf Grund umfassender Kombinationen gebildeter Weltanschauungen, weshalb auch die das Christentum für ausgelebt erachtenden Denker nur die Richtungslinien der Zukunftsreligion bestimmen wollen, diese selbst aber erst von einer neuen Regung des religiösen Genius, von einem neuen Prophetismus erhoffen. Dagegen ist zu erwarten, daß jene Tatsachengruppen wohl auch andere Deutungen zugelassen und hervorgerufen haben werden, welche mit der christlichen Weltanschauung vielleicht eher harmonieren. Wir haben daher nichts anderes zu tun, als diejenigen Gedanken und Denkrichtungen im modernen wissenschaftlichen Leben aufzusuchen, welche jenen Tatsachen andere Deutungen widerfahren lassen, und zu prüfen, ob diese nicht vielleicht mit den Grundideen des christlichen Glaubens besser übereinstimmen. Wenn anders dieser Glaube tief im menschlichen Wesen begründet ist und der Wahrheit irgendwie nahe kommt, so ist es wahrscheinlich, daß das menschliche Nachdenken von selbst durch die innere Konsequenz der Sache unter allen möglichen Irrgängen doch auch zu Deutungen geführt werde, die mit ihm harmonieren. Daß dies der Fall ist und daß auch in der scheinbar so gänzlich veränderten Geistes- und Tatsachenwelt der modernen Wissenschaft die alten Daseinsfragen und mit ihnen die alte Antworten der christlichen Weltanschauung ihren Ort behaupten, das ist eine Ueberzeugung, die, wie ich glaube, wohl begründet werden kann und nicht bloß apologetischer Notdurft und Voreingenommenheit entspringt. Ich versuche daher im folgenden nichts anderes als diese vom bisher Geschilderten abweichenden und uns entgegenkommenden Deutungen und Theorien eben derselben Tatsachen zusammenzustellen und beanspruche für diese Erwägungen keinen anderen Wert als den der Orientierung über längst Gewußtes. Diese Denkrichtungen sind, um sie im voraus kurz zu bezeichnen, der metaphysische Idealismus auf erkenntnistheoretischer Basis, die den Gesichtspunkt des Imperativs und des Zweckes einheitlich ver-

arbeitende idealistische Ethik, der auf das Gesamtphänomen der Religion und dessen Entwickelung begründete Theismus und die vorsichtigen entwickelungstheoretischen Grundsätze unserer deutschen Geschichtswissenschaft.

II.

Es handelt sich zunächst um die eigentlichste Eroberung der neueren Wissenschaft, durch welche dieselbe von der Antike und dem Mittelalter sich durchgreifend unterscheidet und den Impuls, zu einer vollständigen Umbildung alles wissenschaftlichen Denkens gegeben hat, um die mathematisch-mechanische Naturwissenschaft und die von derselben aufgewiesene und vorausgesetzte Gesetzmäßigkeit der Natur. Es ist ihre Tendenz, die ganze Wirklichkeit von den großen Bewegungen der Himmelskörper bis in die minutiösesten physiologischen Vorgänge aus den Gesetzen mechanischer Bewegung mit Stoß und Gegenstoß, Anziehung und Abstoßung zu erklären, in allem vorübergehende Aggregatzustände kleinster Elemente zu erkennen, deren Bewegungen und Verhältnisse mechanisch berechenbar sind. Sehr klar und scharf hat Du Bois-Reymond das Ideal dieser Wissenschaft in seinem bekannten Ignorabimus-Vortrage geschildert, ihre wichtigsten und allgemeinsten Gesetzesformulierungen hat jüngst Ernst Häckel in seinem Vortrage über den Monismus populär zusammengestellt. In dieser ungeheuren Maschinentätigkeit der Natur erscheint für jeden, der seinen Ausgangspunkt bei der naiven Anschauung von der Wirklichkeit nimmt, der Geist als eine winzige, widerspenstige Ausnahmsprovinz, und für den Einheitsbetrieb des Denkens ergab sich von hier aus die Forderung, die paar geistigen Erscheinungen als gesetzmäßig entstehende und vergehende Wandelungsformen des Stoffes zu verstehen, wie man ja auch die Wärme als verwandelte Bewegung erkannt hat. Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft, die in der Natur der Sache liegende Forderung eines überall lückenlosen mechanischen Zusammenhangs, der durch die kleinste Einwirkung von anderswoher sofort total zerstört würde, zwingen mit innerer Notwendigkeit zum Ausschluß des Geistes als einer selbständigen Kraft aus dem streng geschlossenen Ring der Wirklichkeit. Das ist die Grundposition und die Stärke des Materialismus. Der strenge Materialismus ist, wie Lange sehr schön entwickelt, die unweigerliche Konsequenz der streng durchgeführ-

ten naturwissenschaftlichen Prinzipien, das einzige in sich klare, widerspruchslose und vollständig einleuchtende System der Wirklichkeit. Seine Betrachtungsweise ist nur Hypothese und zwar eine verschiedene Urdata voraussetzende Hypothese, die nicht entfernt an allen Objekten sich empirisch beweisen läßt, aber sie ist eine aus dem Wesen des Naturerkennens notwendig entspringende Hypothese. Es ist selbstverständlich, daß von hier aus mit dem selbständigen Wert des Geistes auch alle christliche Sittlichkeit und Frömmigkeit verschwinden muß. Es bleibt nur eine auf die Naturtriebe der »Geist« genannten Erscheinungen begründete sensualistische Güterethik, die, wie die Geschichte zeigt, allerdings wohl mit ehrlichem Ernst der Gesinnung vereinbar ist.

Hier ist es nun aber sehr leicht, zu zeigen, daß diese materialistische Wertung der naturwissenschaftlichen Tatsachen nicht bloß sehr wohl vermeidbar, sondern total unmöglich ist. Ein Wörtlein kann diesen Gegner fällen, nämlich, daß die Natur mit all ihren Gesetzen, wie wir sie kennen, nur in unserem Geiste existiert und in gewisser Hinsicht geradezu ein Erzeugnis des Geistes, die Vorstellung desselben ist. Der Geist ist unter allen Umständen das prius in aller dem Menschen zu Bewußtsein kommenden Wirklichkeit, und nicht das ist die Schwierigkeit, von der Natur zum Verständnis des Geistes, sondern vom Geiste zum Verständnis der Natur zu kommen. Dieser Bannspruch, der in seiner wichtigsten Formulierung der kantischen Philosophie entstammt, ist daher auch oft genug gebraucht und insbesondere von Theologen kräftig gehandhabt worden. Auch wo man die Theorien des Humeschen Skeptizismus für die konsequenteren und klareren hält, ist das Ergebnis das gleiche. Ihm ist in den wissenschaftlichen Kreisen der Materialismus bereits erlegen.

Aber damit ist die Sache nicht zu Ende. Die eigentlichen Probleme beginnen hier erst, wie sie mit großer Klarheit z. B. E. v. Hartmann in der »kritischen Grundlegung des transzendentalen Realismus« dargelegt hat. Es entsteht die Frage nach dem Außer-Ich, der Beziehung zu diesem, dem Wirklichen, den Dingen. Es knüpft sich an diese Abweisung einer dogmatisch-materialistischen Metaphysik des naiven Bewußtseins die nun vertiefte Frage nach dem Wesen der Dinge, das Problem der Ontologie oder kritischen Metaphysik, das eine Auffassung der Dinge vom Standpunkt dieses kritischen Bewußtseins aus erstrebt und die Tatsachen der Naturwissenschaft in eine entsprechendere

Theorie über das Verhältnis von Natur und Geist zu verarbeiten sucht.

Viele, insbesondere die sog. Positivisten, bleiben hier bei der reinen Skepsis stehen und erblicken in der Natur, die sie in ihrem Geiste vorstellen, nichts als ein ungeheures Rätsel, das man ohne viel erkenntnistheoretische und metaphysische Selbstquälerei auf sich beruhen lassen kann, und demgegenüber es genügt, in unserer Vorstellung von Naturgesetzen ein ungefähres, nach Bedürfnis modifizierbares, zum praktischen Hausgebrauch dienendes Werkzeug der Weltbearbeitung zu besitzen. Diese Meinung von der reinen Subjektivität und praktischen Bedingtheit der Naturgesetze scheitert aber an dem ihnen innerlich einwohnenden Zwang, dem untrennbar begleitenden Bewußtsein um die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der gesetzlichen Ordnung überhaupt, in der Sprache Kants, an der Apriorität der synthetischen Funktionen, welche die Positivisten und Anhänger Humes vergeblich aus der biologischen Anpassungs- und Vererbungslehre zu erklären suchen. Vollends am praktischen Endergebnis des Materialismus ändert diese Denkweise nur wenig, da bei der Beschränkung auf das Gegebene, der prinzipiellen Unklarheit über das Verhältnis von Geist und Natur das geistige Leben nach der gegebenen Natur sich zu richten hat und keine produktive, klare, im Weltzusammenhang begründete Ueberlegenheit über die Natur besitzt. Von hier aus wird das Naturerkennen nicht bewältigt und wird insbesondere der Eigenwert des Geistes und die Möglichkeit überweltlicher Ziele nicht ausreichend sicher gestellt, welches letztere nur bei einer klaren Abrechnung mit der Natur möglich ist. Wenn Kaftans Apologetik sich auf diesen skeptischen Standpunkt gestellt hat, so vermag er ihren Konsequenzen nur durch die etwas plötzliche Einführung der alles sicher stellenden Offenbarung in Christo auszubeugen, ohne daß er die ausschließliche Supranaturalität dieser Offenbarung gegenüber den Offenbarungsansprüchen anderer Religionen deutlich begründet und das Wesen dieser Supranaturalität nur überhaupt zu erläutern unternommen hätte. Andere, die strengen Neukantianer, begnügen sich bei der Tatsache der bloßen Phänomenalität und der Tatsache notwendiger Anordnung derselben durch die Bewußtseinsgesetze zu einem gesetzmäßigen Zusammenhang und überlassen die Frage nach dem Außer-Ich sich selbst, um möglichst rasch zu den Fragen der praktischen Vernunft d. h. den auf sie zu begründenden übersinnlichen

Wahrheiten der Sittlichkeit und Religion zu gelangen. Aber ganz abgesehen von der logischen Unmöglichkeit, diese so mit innerer Notwendigkeit sich aufdrängende Gewißheit eines Gegebenen und vom Menschen Unabhängigen außer Ansatz für das weitere Nachdenken zu lassen, ist auch hier und gerade hier gegenüber der als gesetzmäßiges Ganzes vorliegenden Natur das Wesen und die Selbständigkeit des Geistes nicht genügend fest begründet, um sich ohne weiteres der Idealwelt des Geistes zuwenden zu können. An diesem Punkte ist stets eine Lücke und Zusammenhangslosigkeit im Kantischen System schmerzlich empfunden worden, und Kant selbst hat bekanntlich die Füllung dieser Lücke mit seiner unvergleichlichen Vorsicht erwogen. Unter den Theologen hat besonders Herrmann diese Abrechnung mit der Natur zur Voraussetzung seiner theologischen Arbeit gemacht. Der Frage, was denn nun mit der Natur sei und ob man denn bei der Behandlung der idealen Fragen sie so einfach im Rücken liegen lassen dürfe wie eine uneroberte Festung, begegnet er mit ethischen Motiven. Die Frage nach der Natur und ihrer Stellung zu Gott entspringe dem ethisch indifferenten naturreligiösen Triebe überwundener Religionsstufen und sei heidnisch. Aber es ist doch nicht nötig, die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Geist gleich in dem Sinne des monistischen Naturpantheismus zu beantworten, und wäre dies unweigerlich nötig, ja dann hätten wir eben ein nicht zu beseitigendes Hindernis für den christlichen Glauben, um das auch alle ethische Betrachtungsweise nicht herumkommen könnte. Es ergibt sich also gerade von hier aus die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit der Natur.

Man braucht unter Metaphysik nicht immer bloß die deduktive Ableitung des Seienden von einer Grundeinheit zu verstehen. Das wagt längst fast niemand mehr. Ebensowenig braucht man mit den Kantianern von der Theorie der Sinnlichkeit und des Verstandes d. h. von der Theorie der Entstehung einer Sinnenwelt für den Geist gleich zu den diese Welt zusammenfassenden letzten Vernunftideen einer ihr zugrunde liegenden oder für sie vom Einheitstriebe postulierten Einheit aufzusteigen. Das liegt erst am Ende des Weges, während zunächst doch die Fragen nach dem Wesen der einzelnen in dieser sinnlich-verstandesmäßigen Welt wahrgenommenen Dinge und diese selber wiederum nicht über der Frage nach den Gesetzen ihrer Verknüpfung vergessen werden dürfen. Die Metaphysik kann sich der bescheidenen und vorsichtigen Auf-

gabe nicht entziehen, von der Erkenntnistheorie aus die unmittelbar entspringenden und unabweisbaren Fragen nach dem in jedem Einzelfall enthaltenen elementaren Verhältnis von Geist und Natur zu beantworten. Von hier aus kann sie dann weitere Ausflüge nach den letzten zusammenfassenden Fragen des Absoluten unternehmen, ein zweifellos sehr unsicheres Gebiet, in dem uns alle sinnlichen Erfahrungsanalogien verlassen. Aber wegen dieser Fruchtlosigkeit der Bemühungen um die höchste Spitze sind doch die an der Hand der Erfahrung bleibenden elementaren Bemühungen um die Basis nicht zu verwerfen. Vielmehr wird gerade an ihnen das uns interessierende Problem wenigstens in den wichtigsten Grundlagen gelöst. Eine solche Lösung dürfte, soweit dies bei solchen Dingen möglich ist, in der Tat bei jener breiten philosophischen Strömung zu finden sein, welche es wagt von der Tatsache des Ineinander von Ich und Außer-Ich aus die Frage nach dem Außer-Ich in seinem Verhältnis zum menschlichen wie zum Prinzip des Geistes überhaupt zu stellen und zu beantworten. Wenn diese Strömung auch gegenwärtig durch den Neukantianismus und den Positivismus etwas zurückgedrängt ist, so glaube ich doch mit einer großen Anzahl von Philosophen und Theologen verschiedenster Richtungen, daß hierzu eine unabweisbare Notwendigkeit vorliegt und daß wir nur von hier aus eine gesicherte Voraussetzung für den idealen Glauben jeder Richtung gewinnen. Mit derselben Notwendigkeit, mit der diese Fragen einst an den Kantianismus herantraten, folgen sie auch wieder dem Neukantianismus nach Erledigung seiner ersten Absicht, des Kampfes gegen den Materialismus, auf den Fersen. Es kommt an dieser Stelle nun gar nicht weiter in Betracht, auf welche Weise dieses Problem im einzelnen behandelt und gelöst wird, ob mehr mit logischen Nötigungen oder mit dem praktischen Zwange des Geistes, um seiner selbst willen an eine korrespondierende Auffassung einer transsubjektiven Außenwelt zu glauben, oder mit der Ueberführung des Willens durch das entgegenstehende Außer-Ich gearbeitet wird. Wir sind hier dankbare Schüler der Philosophen, welche ein ungemein kompliziertes, an gefährlichen Zirkeln reiches Problem mit der gelehrten Sachkunde ihrer wissenschaftlichen Schulung beurteilen. Es kommt für uns nur darauf an, an jene große Reihe tiefgrabender Denker zu erinnern, welche die Realität eines Außer-Ich und die korrespondierende Erfassung desselben durch das Ich behaupten und von hier aus ontologische Folgerungen

über das allgemeine Wesen der Dinge gewinnen, die es gestatten, die Natur und ihre Gesetzmäßigkeit dem Leben des Geistes einzuordnen. Insbesondere seien Lotze, Fechner, Wundt und v. Hartmann erwähnt. Darnach ist allerdings die Natur so, wie wir sie wahrnehmen, nur in unserem Geiste und sind die ordnenden Gesetze im Wesen unseres Geistes begründete Funktionen. Aber dieses Bild entsteht dem Geiste in Wechselwirkung mit transsubjektiven Wirklichkeiten, welche in dieser Wechselwirkung den Geist nötigen, ihre Einwirkung der Gesetzmäßigkeit seines Wesens entsprechend zu beantworten. Die Natur und ihre Gesetzmäßigkeit ist also in dem uns gegebenen Weltbild nur Vorstellung des menschlichen Geistes, aber es gibt Dinge außer ihm. Was diese Dinge sind, kann nur indirekt erschlossen werden. Sie sind nur in Analogie des menschlichen Geistes zu begreifen als für sich Seiendes und müssen daher in irgend einem Grade geistigen Lebens für sich seiende Wirkungsmittelpunkte sein. Das klingt phantastisch, aber ohne einige Kühnheit kann es bei solchen Erwägungen nicht abgehen. Es ist der alte Grundgedanke der Monadenlehre, nur mit der Behauptung einer zwischen ihnen stattfindenden Wechselwirkung. Andere Forscher gelangen zu den gleichen Resultaten von der Erforschung der physiologischen Vorgänge in ihrem Verhältnis zu den psychologischen, indem diese zur Theorie des Parallelismus ununterbrochener Seinsreihen, der physikalisch-mechanischen und der psychologisch-geistigen, nötigt und von hier aus die beiden Reihen als zwei Seiten ein und derselben Sache erkennen läßt, wobei sich dann eine Erneuerung der Leibnizischen Monadenlehre ergibt. Diese letzteren Gedankengänge hat Paulsen sehr schön in seiner Einleitung dargelegt. Wieder andere gehen von einer Kritik der Grundbegriffe der mathematisch-mechanischen Naturwissenschaft, dem der Bewegung und des Atoms, aus, die sich als unerklärbare letzte und in sich widerspruchsvolle Daten erweisen, so daß ein Teil der Naturforscher selbst sich zu einer hylozoistischen Anschauung von der Wirklichkeit wandte d. h. auch seinerseits die Monadenlehre bejahte. In allen diesen Fällen ist das Ergebnis der metaphysische Idealismus, welcher die Natur und ihre Gesetzmäßigkeit als Erscheinung inneren geistigen Lebens und insbesondere unsere menschliche Naturerkenntnis als die Art erweist, in welcher unserem Geiste gemäß seiner Organisation die Dinge erscheinen. Die Dinge selbst aber sind geistige Wirkungs-

zentren durch alle Grade verschiedenster Intensität hindurch vom unbewußten bis zum bewußten und vielleicht noch andersartigen Geistesleben.

Für uns ist es gleichgültig, daß die meisten Denker bei diesen elementaren ontologischen Erkenntnissen nicht stehen bleiben, sondern über diese Interpretation der Erfahrung noch hinaus Zusammenhänge suchen, die mit keiner Erfahrung mehr etwas zu tun haben. Sie wissen in der Regel selbst, daß hier mit jedem Schritt die Unsicherheit zunimmt. Soweit sie glauben, mit einem absoluten Monismus abschließen zu können oder zu müssen, werden wir ihnen im folgenden wieder begegnen. Insbesondere ist daran zu erinnern, daß mit alledem nur eine ganz allgemeine Vorstellung von den Dingen gewonnen ist, daß diese selbst aber in ihrer Unermeßlichkeit nur zum kleinsten Teil dem Menschen überhaupt zur Wahrnehmung kommen, und daß von diesem kleinen Bruchteile, der Erdoberfläche und den angrenzenden Himmelsräumen, wiederum alles einzelne nur in der engen Begrenzung zwischen der unteren und oberen Reizschwelle ins Bewußtsein tritt, und daß auch dies einzelne schließlich nur stückweise und lückenhaft erkannt und verstanden wird. Für uns kommt nur in Betracht, daß in jenen scharfsinnigen philosophischen Leistungen die Priorität des Geistes vor der Natur anerkannt und eine Theorie geschaffen ist, welche die Tatsache der Natur mit ihrer scheinbar so toten und tödlichen mechanischen Starrheit dem warmen und bewegten Leben des Geistes selber einverleibt. Der Materialismus und die bisweilen an ihn heranstreifenden Konsequenzen des skeptischen Positivismus sind überwunden, indem ihr Recht anerkannt und in ein größeres Ganzes aufgenommen ist. Damit ist freilich der anthropomorphe biblisch-kirchliche Supranaturalismus, der ja nur ein Spezialfall der ganzen antiken Natur- und Weltanschauung ist, nicht wieder hergestellt, aber der christlichen Weltanschauung selbst mit ihrer Wertung des geistigen und persönlichen Lebens und seines unvergänglichen, in der Gottesgemeinschaft gewonnenen Inhaltes ist Raum zum freien Atmen geschaffen. Die Tatsachen der Naturwissenschaft stehen ihrem Idealismus nicht im Wege. Wenn es nicht andere Dinge sind, die ihr denselben vertreten, um jener willen braucht sie sich nicht zu sorgen.

Freilich darf das hiermit Erreichte auch nicht überschätzt oder unrichtig aufgefaßt werden. Die geschilderten Positionen des

monadologischen Idealismus, wie sie die Natur mit ihrer Gesetzmäßigkeit in das Leben des Geistes aufnehmen, sind keine Beweise für die Wahrheit des Christentums. Sie sind auch von ihren Urhebern meistens gar nicht in dieser Absicht aufgestellt worden, sondern dienen vielmehr meistens monistisch-ästhetischen Gesamtanschauungen als Ausgangspunkt. Das ist für unsern Zweck ganz gleichgültig. Wir folgen nicht auf jenen weiteren Flügen ins unbekannte metaphysische Land, sondern bleiben bei den elementaren, der Erfahrung sich nahe haltenden Anfängen der Untersuchungen stehen. Nicht um eine durchgeführte Spekulation über das »Absolute« handelt es sich, die immer Sache einzelner Denker bleiben wird, sondern um die allgemeine, durch die neuere Naturwissenschaft brennend gewordene Frage nach den prinzipiellen Grundbedingungen unserer Weltanschauung, ob »das Geistesleben eine eigene, höhere Art der Wirklichkeit, oder ob es ein Nebeneffekt, eine Begleiterscheinung des Naturprozesses ist«. Ohne Verkennung der Schwierigkeiten beantwortet die idealistische Ontologie diese Frage im ersteren Sinne. Darauf allein kommt es an. Wir suchten nach wissenschaftlichen Strömungen, welche die neuen Tatsachen und Methoden der Naturwissenschaft in einem Sinne bearbeiten, bei welchem die christliche Weltanschauung bestehen kann. Hier ist diese Denkrichtung, die in den verschiedensten Formen durch die ganze moderne Wissenschaft sich breit hindurchzieht und die ihre letzte Gestalt wohl noch nicht gefunden haben wird. Sie schafft dem christlichen Glauben Raum zum Atmen, nicht mehr. Das Atmen muß die Religion selbst besorgen vermöge der ihr innewohnenden selbständigen Kraft und ihres eigentümlichen Ursprunges.

Aber das freilich muß hervorgehoben werden, daß die idealistische Metaphysik und der christliche Glaube innerlich wahlverwandt sind. Wir haben an ihr den Bundesgenossen, den wir bei einer Verständigung über die religiöse Lage nicht entbehren können. Beide sind auch historisch keineswegs unabhängig voneinander. Jene ist nach den ersten idealistischen Anfängen der griechischen Spekulation auf die volle Höhe erst geführt und zu ihrem ganzen Nachdruck erst gebracht worden durch das Bewußtsein unvergänglichen Wertes, idealer geistiger Würde und voller Erhabenheit des Geistes über die Natur, welche das werdende Christentum dem über der Welt sich be-

sinnenden Geiste einstmals einhauchte. Sie decken sich in keiner Weise, aber sie gehören zusammen.

Man könnte nun freilich der Meinung sein, eine solche monadologische Metaphysik stelle gerade den Hauptpunkt noch gar nicht sicher; sie verleibe zwar die Natur dem Geiste ein, aber unterwerfe damit auch den Geist mittelbar der mechanischen Gesetzlichkeit des Geistes. In Wahrheit komme es vor allem darauf an, die souveräne Eigenkraft des Geistes gegenüber dem bloß natürlichen und darum gesetzlich rationalisierbaren Ablauf der körperlichen und bloß-seelischen Geschehnisse zu behaupten. In Wahrheit liege der Knoten bei dem Freiheitsbegriff. Das ist gewiß richtig. Aber dieser Freiheitsbegriff ist nicht aus der bloßen Entgegensetzung von Natur und Geist, sondern erst aus dem Aufweis einer selbständigen Inhaltlichkeit des Geistes zu entwickeln. Er kann nicht abstrakt für sich allein, sondern nur aus einer Anschauung von dem ethischen, ästhetischen und religiösen Gehalt des Geistes entwickelt werden. Insofern sich die folgenden Untersuchungen auf diese Inhalte beziehen, behandeln sie zugleich das uns an diesem Punkte übrig bleibende Freiheitsproblem [13]).

III.

So sehr bei der bisher dargestellten Ontologie des metaphysischen Idealismus logische Erwägungen zu jener Anerkennung der Priorität des Geistes wirksam waren, so war doch auch das praktische Motiv wesentlich mitbeteiligt, das den Geist als das Wertvollere, als das den Sinn der Wirklichkeit erst Empfindende und somit auch Konstituierende anzuerkennen befiehlt. Dadurch erst empfängt der an sich leere Gedanke von der Priorität des Geistes seinen charakteristischen Inhalt; die Uebertragung der Analogie des menschlichen Geistwesens auf die Dinge, welche dem Vorstellungszwang, für sich seiende Realität nur im Geiste oder Geistähnlichen denken zu können, zunächst entspringt, enthält zugleich die praktische Ueberzeugung, daß nur so ein Wert und Zweck der Dinge möglich sei, den ein toter Mechanismus kleinster Klötzchen völlig ausschließt. Das entspricht nur dem gegenwärtig im Gegensatz zum früheren reinen Intellektualismus fast allgemein behaupteten Grundsatze, daß über die Auflösung solcher Fragen nicht nur die Nötigung durch logische Beziehungen, sondern

[13]) S. hiezu den späteren Aufsatz über den »Begriff der Kontingenz«, der diese Linie fortsetzt.

auch die durch die ebenso tatsächliche und in bestimmten Gesetzen begründete Wertbeurteilung des Willens zu entscheiden habe. Im bisherigen handelte es sich nun aber doch noch um eine recht allgemeine Vorstellung vom Geiste, welche die verschiedensten Intensitätsgrade vom Untermenschlichen bis zum Uebermenschlichen umfaßt. Diese These ist naturgemäß zu einem bestimmteren Inhalte fortzuführen. »Die Tatsächlichkeit des Geistes hängt aufs engste mit seiner Inhaltlichkeit zusammen«, und der Idealismus hat erst dann einen klaren Sinn und wahre Bedeutung für unsere Betrachtung, wenn ein in sich wertvoller, sein Dasein rechtfertigender Inhalt des Geistes als in dessen Wesen gelegen erkannt wird. Genauer kennen wir hier aber nur die spezielle Provinz des menschlichen Geistes. Es gilt, sich zu vergewissern, daß dieser einen solchen, den unbedingten Wert des Geistes sicher stellenden Inhalt besitze. Das hängt, wie leicht ersichtlich, an dem selbständigen, durch sich selbst gültigen Werte des Sittlichen. Wenigstens ist dies die dem natürlichen Empfinden nahe liegende und von einer Reihe der größten Denker vertretene Anschauung; und sicherlich steht und fällt mit ihr der christliche Idealismus.

Aber gerade hier begegnet das Nachdenken einer Fülle von Schwierigkeiten, welche die moderne Analyse des Sittlichen aufgehäuft hat, und wodurch dieses Wort für manche zu einem »herrenlosen Gut« geworden ist, das jeder für seine Anschauung beliebig in Beschlag nehmen zu dürfen meint.

Zunächst freilich haben wir hier einen festen Grundstock bestimmter Anschauungen vorliegen, der vielen das Sittliche als etwas einfach Gegebenes und Klares erscheinen läßt und bei allen Argumentationen über die Fragen übersinnlicher Wahrheiten als sicherer Ausgangspunkt dienen zu können scheint. Es ist der Anschauungskreis, der sich etwa mit der populären Anschauung vom Gewissen deckt, die Ueberzeugung von der Geltung unbedingt durch sich selbst verpflichtender Imperative, deren Befolgung über Wert oder Unwert des menschlichen Lebens entscheidet. Die Würde dieser Imperative beruht auf ihrer absoluten Gegebenheit und ihrem Gegensatze gegen die natürlich-sinnlichen Neigungen. Diese Gegebenheit bedeutet entweder Offenbarung durch göttliche Autorität oder eine Art Angeborenheit und übersinnliche Anschauung allgemeingültiger Imperative, womit dann die Ueberzeugung von der tatsächlich überall bestehenden Gleich-

heit und Wirkung auf die Gemüter verbunden ist. In der üblichen christlichen Theologie und praktischen Grundanschauung sind beide Arten der Gegebenheit vereinigt, die göttliche Offenbarung deckt sich mit dem natürlichen Sittengesetz. Auch wo man diese Anschauung schließlich von jeder Heteronomie äußerer Gesetzesoffenbarungen gereinigt hat, behält sie doch überall ein religiöses Element, insofern die Verehrung unbedingt durch sich selbst geltender, wertvoller Wahrheiten immer irgendwie religiösen Charakter hat. Diese Imperative beruhen dann auf einer Art innerer Offenbarung Gottes oder doch auf innerer Anschauung höchster sinnvoller Wahrheiten. Unter dem Einfluß der englischen Terminologie hat man diese Auffassung des Sittlichen Intuitionismus genannt. Sie beruht auf der empirischen Erfahrung einer nicht abgeleiteten, sondern durch sich selbst wirkenden Geltung von Pflichtvorstellungen; in ihrer speziellen geschichtlich-wirksamsten Form auf einer Verbindung der stoisch-platonischen Popularphilosophie mit christlichen Vorstellungen, wornach die natürliche allgemeine Geltung gewisser Pflichtgrundsätze als göttliches Gesetz verstanden wird, ein Unterpfand der Wesensverwandtschaft des menschlichen mit dem göttlichen Geiste. Mit der endgültigen Beseitigung aller bloß äußeren, statutarischen ethischen Autorität hat die evangelische Ethik diese Grundgedanken nur verschärft und zu voller Konsequenz entwickelt. Bereits nach ihrer Erschütterung hat Kants kritische Analyse des menschlichen Geistes auch diese Erscheinungen auf einen scharfen, begrifflichen Ausdruck gebracht, indem er, dem allgemeinen Schematismus seiner Analyse entsprechend, sie auf eine apriorische Gesetzgebung der Vernunft zurückführte und ihren Gehalt in dem Begriff des Sollens überhaupt oder des Verpflichtseins unter ein im Wesen der Vernunft liegendes Gesetz der Allgemeingültigkeit des Handelns zusammenfaßte. In anderen Zusammenhängen und mit Rücksicht auf den Inhalt des Sollens hat Herbart denselben Grundgedanken in seiner Theorie der ethischen Grundurteile entwickelt, die in Analogie zu den ästhetischen Urteilen Billigungs- und Mißbilligungsurteile über Willensverhältnisse seien. Wie sehr auch bei jeder Abstreifung der Theonomie doch dieser Glaube an ein Sollen als durch sich selbst geltende, letzte Wahrheit und als den höchsten Gehalt alles geistigen Lebens einen von Grund aus religiösen Charakter trägt, hat insbesondere Fichte gezeigt, der die sittliche Weltordnung direkt an die

Stelle des persönlichen Gottes stellte. Viele fassen auch heute noch in ähnlichen Gedanken ihren religiösen und idealen Glauben zusammen. So wird denn auch immer noch insbesondere von Theologen, diese Tatsache der sittlichen Imperative als der Ausgangspunkt benützt, an den eine religiöse Anschauung anzuknüpfen habe.

Gegen diese ganze imperativisch-intuitionistische Fassung des Sittlichen, die in ihm eine absolute Größe erkennen lehrt, hat sich nun aber schon im 17. Jahrhundert unter dem Einflusse einer das Seelengeschehen kausal erklärenden Psychologie ein sehr lebhafter Gegensatz gebildet, der es aus seiner mystischen Absolutheit heraus und in die geschichtliche Relativität und Bedingtheit hinein stellt. Es ist das zunächst nicht eine Hineintragung bestimmter Systeme und Theorien in die Erklärung des Sittlichen, sondern ein Ergebnis der ruhigen und besonnenen, empirischen Analyse des Sittlichen selbst. Mit der Befreiung der Wissenschaft von dem kirchlich-theologischen Zwange und der entsprechenden Schulphilosophie wandte sich das Nachdenken auch auf die ethischen und Gesellschaftswissenschaften und gelangte hier zunächst aus sich selbst zu einer Reihe von Beobachtungen und Sätzen, deren natürliche Begründung in dem Wesen des Sittlichen schon daraus erhellt, daß sie mit Theorien der alten griechischen Denker sich berühren. Es ist die Entdeckung der Bedeutung des Zweckes für das Sittliche und der tatsächlichen, äußerst bunten Verschiedenheit der Imperative. Hier hat insbesondere die psychologische Analyse der Engländer mit ihrer Kritik der angeborenen Ideen eingegriffen, die heute noch überwiegend die damals eingeschlagene Richtung festhalten und in dieser gerade jetzt einen mächtigen Einfluß auf die kontinentale Wissenschaft ausüben. Aber auch die mit dieser Gedankenwelt fast unbekannte nachkantische Spekulation des deutschen Idealismus wurde auf den Gedanken der Güter und des Zweckes geführt, der denn auch bei ihr die Imperative fast verschlang oder doch ihres entscheidenden Charakters beraubte. Schon vorher hatte Leibniz die individuelle Selbstvervollkommnung, in der Tugend und Glück vereinigt ist, zum Grundbegriff der Ethik und Zweck des Lebens gemacht. Nicht minder hat das in unserer klassischen Literatur entfaltete Lebensideal in seinem Protest gegen den Rigorismus Kants und die Konvention des Spießbürgertums den Zweckgedanken in seiner ästhetischen Form zum Kern

der Ethik gemacht und die Energie der Imperative zu einer frei von innen heraus wirkenden Bildungskraft herabgesetzt, die in freier Uebereinstimmung mit dem Natürlichen die harmonische Fülle der reichen und gebildeten Individualität als ihren immanenten Zweck entfaltet. In Schiller liegt der Uebergang von der Leibnizischen zur ästhetischen, in Schleiermacher der von der ästhetischen zur spekulativen Ethik klar zutage. Von hier aus erscheint der Kantische Imperativ nur als Episode.

Es ist eine Mehrzahl verschiedenartiger Beobachtungen und Tatsachen, die hier in Betracht kommt. Einmal zeigt die psychologische Analyse, daß zum sittlichen Handeln so gut wie zu jedem anderen eine Motivation d. h. die Vorstellung eines zu erreichenden erfahrbaren Gutes oder einer Lust oder Daseinserhöhung nötig ist. Ohne eine solche Zweckvorstellung würde der sittliche Imperativ etwas Sinnloses, Unverständliches und Gleichgültiges sein, das niemals auf den Willen zu wirken vermöchte. Ferner zeigt sich, daß das Sittliche in der Tat auch gar nicht lediglich in der formalen Unterstellung unter ein Gesetz um der bloßen Unterstellung willen besteht und sich auch gar nicht mit der Erfahrung einer in dieser Unterstellung liegenden Würde begnügt, d. h. daß es überhaupt nichts bloß Allgemeines und rein Formales ist, sondern in den weitaus überwiegenden Fällen Herstellung bestimmter Zustände von bestimmtem Sinn und Wert für das Einzel- oder Gesamtleben bedeutet. In den von der imperativischen Ethik sogenannten Pflichtenkollisionen entscheidet jedesmal der höhere und umfassendere Zweck, auch wenn er sich hinter einer angeblichen Hierarchie der Gebote versteckt. So tritt hier der Zweck geradezu als der entscheidende Gesichtspunkt auf. Weiter kommt es nicht auf die einzelnen Gehorsamsakte als einzelne und zusammenhangslose Reaktionen gegen einen jedesmal hervortretenden Imperativ an, sondern auf einen sittlichen Gesamtzustand der Persönlichkeit, der einen bestimmten Wert, eine befriedigende Würde derselben vor sich selbst und andern bedeutet. Sodann zeigt die Erfahrung, daß das Handeln nach jenen Imperativen tatsächlich auch in äußerer Beziehung die Erreichung der Lebenszwecke, Gesundheit, Friede und Ordnung des Gesamtdaseins, erst möglich macht. Das pflegt in der Praxis der letzte Gesichtspunkt zur Verteidigung sittlicher Forderungen zu sein; es ist neben der den Zweck in Form von Lohn und Strafe verwendenden Autorität das Belehrungsmittel in der sittlichen Er-

ziehung von Kindern und bildet den Hauptgesichtspunkt der Volks- und Sprichwörtermoral. Man hätte die sittlichen Gebote nicht besser erfinden können, wenn man in ihnen Regeln zur Herstellung eines möglichst wohlgeordneten Gesamtdaseins hätte aufstellen wollen. Sie gleichen den für die Mehrzahl der Fälle gültigen Durchschnittsregeln auch darin, daß kein sittliches Gebot nach Maßgabe bestimmter Zweckverhältnisse nicht auch Ausnahmen erlitte, wofür die Situationen von Aerzten und Staatsmännern mit Recht als Belege angeführt zu werden pflegen. Schließlich kommt zu alledem noch die Gesamtüberzeugung, daß zwischen dem brennendsten und innerlichsten Triebe des menschlichen Herzens, dem Triebe nach Glück und Lebensbefriedigung, und dem Sittlichen eine innere Verbindung bestehen müsse, in welcher beide zu einer Einheit zusammengehen und der Zweckgesichtspunkt irgendwie der übergeordnete ist. Der Zweck regiert die geistige Welt, wie die Kausalität die der Natur. Neben diese Erwägungen trat dann weiter die durchschlagende, mit jedem Tag sich erweiternde Erkenntnis, daß ein Angeborensein dieser Imperative in keiner Weise zu konstatieren ist. Und dem entspricht dann auch die tatsächliche Verschiedenheit der sittlichen Anschauungen verschiedener Räume und Zeiten, im kleineren Kreise sogar der Individuen. So ging ihm die Würde einer unveränderlichen und vom Geiste unabtrennbaren Wesensausstattung verloren. Es galt, andere Mittel zur Erklärung und Sanktion des Sittlichen zu suchen, und da boten sich die Zwecke als Erklärungsmittel von selber an. Das Sittliche ist das Handeln in der Richtung auf den höchsten Gesamtzweck des Lebens und vollzieht sich in der Ableitung der für das Verhalten geltenden Durchschnittsmaßregeln aus demselben. Der imperativische Charakter dieser Maßregeln erklärt sich aus Gewohnheit, Vererbung und Autorität. Die Verschiedenheit des Sittlichen erklärt sich aus der Verschiedenheit des Verständnisses der Zwecke. Die Ethik ist die Lehre von den Regeln des Handelns d. h. vom Zweck des Lebens; sie ist also nur unter dem Gesichtspunkt des Zweckes darzustellen. Die teleologische Ethik leistet alles, was die formalistische Intuitionsethik der Imperative nicht leisten konnte. Sigwart hat in seinen Vorfragen der Ethik diese Gedanken klar und schön entwickelt.

Diese verschiedenen Beobachtungen über das Sittliche wurden natürlich in den Zusammenhang verschiedener Grundanschauungen

und Systeme hineingezogen. Sind sie doch mit den modernen Systemen auf demselben Boden des Strebens nach einer neuen einheitlichen Betrachtung der Wirklichkeit erwachsen. Der Materalismus, der an sich zu einer Ethik überhaupt unfähig ist und in dem sittlichen Leben denselben atomistischen Zufall wie in der Natur behaupten müßte, hat in Benützung derselben eine ethische Theorie zu bilden versucht, indem er als den dem Geiste mit den Naturelementen gemeinsamen Zweck die Selbsterhaltung konstruierte und hieraus im Sinne des wohlverstandenen Interesses die sensualistische Güterlehre des Individualeudämonismus ableitete. In ähnlicher Richtung hat der Positivismus das in der Natur und durch die Natur zu erreichende höchstmögliche Gesamtwohl, das ja allein auch das höchstmögliche Einzelwohl garantiert, zum Zweckmittelpunkt einer sozialeudämonistischen Ethik gemacht und um diesen zugleich die sozialen und volkswirtschaftlichen Wissenschaften gruppiert. Nur ist in diesem Positivismus mit der Anerkennung der Vernunft als selbständiger und eigentümlichen Zwecken des Gesamtwohls dienender Größe eine bessere Grundlage geschaffen und in der äußersten Anspannung der Idee der Gesamtheit und des Gattungsorganismus ein größerer und einheitlicherer Charakter erreicht. Von hier stammt das moderne Stichwort der objektiven oder Sozialethik d. h. der Ableitung aller sittlichen Regeln aus dem Gesamtwohl. Die Bildung der sittlichen Imperative und der Fortschritt sittlicher Erkenntnis wird hier in »darwinistischer« Weise aus fortschreitender Anpassung an die äußeren natürlichen und sozialen Verhältnisse und deren Vererbung und Summierung in der Kulturtradition erklärt. Ganz anders hingegen die Güter-Ethik des deutschen Idealismus. Indem sie den Kantischen Formalismus durch den Gedanken des Zweckes korrigierte, faßte sie die sittlichen Imperative nicht als aus der Zweckvorstellung entstandene Reflexionen, sondern als die Gesetze, in denen der Geist seiner Natur nach sich auswirkt zum Zwecke der Vergeistigung des Natürlichen und der Verwirklichung des Geistigen, des freien schönen Ineinanders von Geist und Natur, so daß die Ableitung der Gesetze aus dem Zweck nicht von den Menschen vollzogen wird, sondern in der Natur des Geistes selbst gegeben ist und von innen heraus selber wirkt. In diesem Sinne hat Schleiermacher die Sittengesetze für Naturgesetze höherer Ordnung erklärt, hat Hegel das individuelle Gewissen als willkürliche Auflehnung gegen die objektive Vernunft gering geschätzt. In

diese Anschauung mündete die ästhetische Ethik ein, welche im Kunstwerk der reichen und harmonischen Individualität den vom Genie kraft eigener Gesetze verwirklichten Endzweck und Wert des Lebens erkannte. Unter den Heroen der klassischen Philosophie begründet die Durchführung dieser Gedanken die eigentümliche Stellung Schleiermachers. In neuerer Zeit haben idealistisch gerichtete Denker wie Paulsen und Wundt die Ableitung des sittlichen Erkennens aus Reflexion über das Zweckmäßige, wie sie der Sensualismus und Positivismus lehrt, mit dem Grundgedanken dieser Spekulation von der gesetzmäßigen Auswirkung der Vernunft und Verwirklichung idealer Güter kombiniert, indem sie die idealen Güter der Vernunft im Laufe der Entwicklung hervortreten und den Menschen die Verwirklichungsnormen für die jeweilig hervorgetretenen Zwecke aus ihnen ableiten lassen. Die Anschauung von dem idealen Wert und der Würde der Güter ist dieselbe, die von dem Wesen und der Bedeutung der Imperative eine andere, mehr psychologisch-relative.

Es ist selbstverständlich, daß jene erste Art der Konstruktion des Sittlichen aus Reflexionen über den Wohlfahrtszweck, zu welchen die Naturverhältnisse und der Lebenstrieb der Gattungsvernunft nötigt und die schließlich nur von der Wissenschaft in völlig umfassender Weise angestellt werden können, einen unbedingten Wert des Sollens und eben damit eine vom Individuum unabhängige, durch sich geltende Würde des Guten nicht kennt. Gewiß ist mit solcher Theorie eine sittlich ernste Praxis vereinbar. Aber der sittliche Idealismus selbst ist dabei doch auf einem sehr bescheidenen Niveau festgehalten, und dieses Niveau bildet den schärfsten Gegensatz zu dem Idealismus der christlichen Ethik, der in der Behauptung eines unbedingt heiligen Gebotes und einer aus der Aneignung desselben folgenden unbedingten Würde der Persönlichkeit gipfelt. Es ist jedoch nicht schwer zu zeigen und bereits unzählige Male ausgeführt worden, daß diese Fassung des Sittlichen als Zweckmäßigkeitsreflexion, insbesondere als Ableitung aus dem Wohlfahrtszweck, der sittlichen Wirklichkeit nicht entspricht und in sich widerspruchsvoll ist. E. v. Hartmann hat in seiner gedankenreichen »Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins« diesen Widerspruch scharf und klar geltend gemacht; vom Boden der englischen Ethik aus hat der Nationalökonom Sidgwick das Recht des Intuitionismus innerhalb der teleologischen Ethik schön herausgestellt. In Wirklichkeit hat das Sitt-

liche überwiegend den Charakter des Unabgeleiteten und durch sich selbst Geltenden; bewußte Zweckreflexionen sind selten. Die Erklärung dieses Charakters aus der Anhäufung der vererbten Gattungserfahrung reicht nicht aus, da gerade im Bruch mit bloßer Gewohnheit und Autorität das spezifisch Sittliche des Sollens am schärfsten hervortritt. Und wenn das Sittliche wirklich so beschaffen wäre, so würde es doch sich sofort selbst aufheben; denn die komplizierten Reflexionen auf die aus der Steigerung des Gesamtwohles zu erwartende Quote persönlichen Wohls sind gewöhnlich nicht motivationsfähig und würden auch gar nicht eine Schädigung des Gesamtwohls ausschließen, wenn das ohne Gefahr des Schädigers geschehen kann. Wenn aber von hier aus, wie dies z. B. in der Zeitschrift für ethische Kultur durchgängig geschieht, der Gedanke des Gesamtwohls bis zur unbedingten Schätzung der selbstverleugnenden Hingabe an das Ganze angespannt wird, dann ist die Konsequenz des Prinzips verlassen und die Anerkennung eines, wenn auch sehr einseitigen und etwas dürftigen intuitionistischen Imperativs vollzogen. In Wahrheit wächst die utilitaristische Ethik gar nicht aus der Analyse des Sittlichen, sondern aus einer vorausgesetzten metaphysischen Ueberzeugung heraus, welche in dem naturalistisch verstandenen Universum nur die Wohlfahrt der menschlichen Gattung als das einzige relativ Sinnvolle zu behaupten wagt, und die daher auch für das Sittliche natürlich keine andere Ableitungsweise als eine naturalistisch-mystische finden kann.

Ebendeshalb ist es aber auch als Inkonsequenz zu bezeichnen, wenn idealistische Ethiker, wie Paulsen und Wundt, mit einer ganz anderen Ueberzeugung von dem Zweck und Sinn des Lebens gleichwohl diese Ableitungsweise sich aneignen. Es gilt gegen sie dasselbe, was nur sonst immer gegen den Reflexions- und Ableitungscharakter des Sittlichen gesagt worden ist. Insbesondere aber ist hervorzuheben, daß diese Ableitungsweise zwar zu jener Beschränkung auf die Wohlfahrt, aber nicht zu der Anerkennung idealer Güter und einer durch sich selbst geltenden Würde der Persönlichkeit paßt. Denn diese Güter können gar nicht erstrebt werden, wenn nicht ein Trieb oder Gebot der Vernunft oder des Gefühls, sie zu erstreben, schon vor dem reellen Besitz zu ihnen treibt. So gut bei jener naturalistischen Konstruktion die Ableitung des Handelns aus dem Wohlfahrtszwecke einen Trieb nach Lust oder ein inneres Gebot

der Natur, nach Lust zu streben, voraussetzt, ebenso gut setzt bei diesen die Anerkennung idealer Güter ein Vernunftgebot oder einen Vernunfttrieb, nach solchen Gütern zu streben, voraus, der wohl durch die Entwickelung verschieden bestimmt werden mag, der aber immer als ein innerer Antrieb verpflichtenden Sollens empfunden wird. Das Sollen ist nicht aus der Zweckvorstellung jener Güter abgeleitet, sondern bringt diese erst hervor und begründet ihren idealen Charakter. Bei Paulsen spielt daher das Sittliche sehr stark in das Naturgesetz des Geistes hinüber, wie wir es aus der spekulativen Ethik des deutschen Idealismus kennen; Wundt spricht von sittlicher Anlage und lehnt sich zuletzt an die gleiche Spekulation an.

Was nun aber die Grundideen dieser spekulativen Ethik betrifft, so ist längst und von den verschiedensten Seiten ihre abstrakt allgemeine Fassung des Sittlichen als Handeln oder Auswirkung der »Vernunft« in ihrer Unzulänglichkeit charakterisiert worden. Als spezifisch sittlich erscheint im wirklichen Leben vielmehr gerade nur ein Teil der Betätigungen des Geistes, der unter bestimmten Verpflichtungsnormen und dem Bewußtsein des Sollens stehende Ausschnitt derselben. Die sittlichen Vernunftwerte kämpfen sich gegen das Sittlich-Indifferente und gegen das Widersittliche empor; erst die vollständig versittlichte Persönlichkeit vermöchte ihr ganzes Handeln von solchen Normen aus zu gestalten, was aber immer nur ein vorschwebendes Ideal bleibt. Ferner wohnt dem sittlichen Handeln nicht die Naturnotwendigkeit und Selbstverständlichkeit bei, die jener am Gesamtphänomen der Vernunft haftende Optimismus annahm, sondern vielmehr ein Kampf mit anderen Strebungen des Geistes, die keinem Einzelleben erspart bleibt. Der Kampf der Freiheit oder souveränen Selbstbestimmung des Geistes gegen die bloße Seelennatur gehört zum Sittlichen. Nur der Bann der ästhetischen Ideen hat zu dieser Anschauung des Sittlichen als der von selbst sich vollziehenden schönen Gestaltung des Daseins in der inneren Einheit von Form und Stoff zu führen vermocht.

Man kann also auf weitverzweigte wissenschaftliche und praktische Strömungen hinweisen, in welchen bei aller Erweiterung der ethischen Analyse doch das Moment der unabgeleiteten und durch sich selbst geltenden Imperative als das spezifisch Sittliche und die ideale Würde des menschlichen Geistes Begründende anerkannt ist und bleibt, nur daß dabei besondere Aufmerksam-

keit auf die Motivationskraft derselben gerichtet und daher eine spezifisch moralische Lust, die Empfindung der daseinserhöhenden Würde des Sittlichen, mit eingerechnet werden muß. Aber freilich beginnt damit erst das eigentliche Problem. Denn andererseits ist ebenso klar und durch die Entwickelung der wissenschaftlichen Ethik unbedingt gefordert, daß die Anerkennung des Zweckmomentes in der Ethik sich nicht hierauf beschränken kann, sondern zu der Aufweisung eines objektiven, dem Dasein Gehalt und Sinn verleihenden, das Handeln zum einheitlichen Ziel führenden, letzten Zweckes der Ethik oder zum Begriff des höchsten Gutes führen muß. Dabei besteht dieses höchste Gut nicht nur in der Erreichung eines idealen Persönlichkeitswertes, sondern auch in der normalen und gesunden Gestaltung des äußeren Lebens. Die Antinomie beider Gedanken macht die ethischen Erwägungen so schwierig und kompliziert. Eine Auflösung der Antinomie zwischen letztlich durch sich selbst geltenden Imperativen und einem von diesen Imperativen doch nur verwirklichten idealen Gesamtzwecke kann nur in einer jenseits oder hinter dem menschlichen Bewußtsein liegenden sinnvollen Einheit der Vernunft gefunden werden. Dazu sind aber metaphysische und religiöse Ueberzeugungen nötig. Die gegenwärtige Abneigung gegen alle über die bloße Skepsis hinausgehende Metaphysik und die kritische Zersetzung der Religion lassen es zu diesem einzig möglichen Auflösungsversuche in größerem Umfange nicht kommen. Um die Verwirrung voll zu machen, strömt noch in diese allgemeine Fragen fortwährend das Nachdenken über bestimmte praktische Probleme ein, wie das in einer Zeit sozialer Umwälzung und der Vorherrschaft volkswirtschaftlicher Probleme nur natürlich ist. Das zieht aber immer wieder den Gedanken sittlicher Zwecke in das Naturalistische und Berechenbare herunter. Die theologische Ethik vollends, die mit diesen Dingen sich eindringend beschäftigen müßte, zieht es vor, ihre alten Vexierfragen über das Verhältnis von Glaube und Werken, Gnadenkraft und Selbstkraft, Rechtfertigung und Heiligung stets von neuem zu behandeln. So bildet die Ethik wohl nach und nach, wie Wundt meinte, den Mittelpunkt des philosophischen Denkens, aber sie bietet zugleich ein wunderlich verworrenes, von den verschiedensten Tendenzen bewegtes Schauspiel, in dem sich nur die Verworrenheit unserer praktischen Anschauungen und die Scheu vor durchgreifender prinzipieller d. h. metaphysischer Begründung und

Abzweckung des Sittlichen widerspiegelt. Nur wenige Denker haben den Mut, den Weg der religiös-metaphysischen Auflösung zu suchen. Hier seien nur die von ganz verschiedenen Grundgedanken ausgehenden Philosophen v. Hartmann, Sidgwick und wieder besonders Lotze genannt. Hiernach sind allerdings für das Subjekt die Imperative unabgeleitet geltende Größen, aber in der Einheit des Absoluten oder des göttlichen Weltplanes oder wie man sich sonst je nach seinem Standpunkt ausdrücken will, sind sie die das Endziel der Menschheit, den einheitlichen Gesamtzweck ihres Daseins herbeiführenden Verwirklichungsformen, welchen die Menschen zunächst ohne Bewußtsein um diesen Zusammenhang um ihrer das Dasein erhöhenden Würde willen und entgegen ihren natürlich-sinnlichen Neigungen sich unterstellen, und in deren Befolgung das Ziel eines gesunden und in seinen tiefsten Bedürfnissen befriedigten Lebens erreicht wird. Hierin ist zugleich der Glaube an die Füreinanderbestimmtheit von Natur und Sittlichkeit mit eingeschlossen, insofern das aus den sittlichen Imperativen hervorgehende Handeln in der Hauptsache zugleich sich als das ein gesundes und normales Leben auch in äußerer Hinsicht Herbeiführende zeigt. Die Entwickelung des Sittlichen vollzieht sich also primär nicht in der Anpassung an äußere Verhältnisse, sondern in einer mit dem geistigen Gesamtfortschritt zugleich sich ergebenden inneren Entfaltung der sittlichen Vernunft, welche namentlich in den führenden Heroen mit immer neuen und tiefergehenden Forderungen hervortritt. Dabei bleibt der Zweck für die sittliche Pädagogik, die Entscheidung in Einzelfällen und den Versuch wissenschaftlicher Zusammenfassung immer in seiner Geltung. Es bleiben hierbei Schwierigkeiten und Probleme genug über; insbesondere bietet die Begründung der einzelnen sittlichen Regeln eine Unzahl von Schwierigkeiten dar, sobald man sich von dem Eindruck der allgemeinen Uebereinkunft einmal etwas gelöst hat. Aber wir dürfen in diesen Gedanken doch die treibenden Kräfte der weiteren wissenschaftlichen Entwickelung der Ethik erkennen, auf welche die modernen Analysen und Beobachtungen hindrängen, und die nur augenblicklich bei der Eigentümlichkeit der philosophischen, religiösen und sozialen Verhältnisse durch eine auf die elementarsten Gegebenheiten sich beschränkende skeptische Pseudometaphysik und eine einseitig praktische Wohlfahrtsethik zurückgedrängt sind.

Eine energische und klare Strömung des Denkens konnten

wir hier freilich nicht aufweisen. Aber in aller Verworrenheit der Meinungen sehen wir doch die Anerkennung verpflichtender und die Würde der Menschheit erst begründender Imperative, sowie den Glauben an ideale Güter von überzeitlichem und überindividuellem Werte als die beiden Hauptgesichtspunkte festgehalten und von einer eigentümlichen ethischen Grundanlage aus die sittliche Entwickelung verstanden. Die Entdeckung der historischen Verschiedenheit des Sittlichen beseitigt doch nicht die grundlegende Einheitlichkeit des Phänomens. Die Erkenntnis der Bedeutung des Zweckes läßt doch den idealen Charakter desselben bestehen, der zugleich zu ihm führende ideale Vernunftgebote voraussetzt. Durch alle wissenschaftlichen Umwälzungen ist die alte Ansicht von der Sache nur modifiziert und geklärt, nicht beseitigt. Sie stellt sich zwar etwas anders dar als für die populäre Anschauung vom Gewissen und als für die theologische Meinung von der Identität des göttlichen und des natürlichen Gesetzes. Aber der Glaube an den idealen Gehalt und Wert des menschlichen Geistes, der ihn über das bloß Sinnliche und Natürliche durch die Freiheit hinaushebt und ihm eine zeitlose Bedeutung verleiht, ist auch in dieser Form gewahrt.

So unabsehbar weit sich die Welt der Dinge intensiv und extensiv über die Erkenntnis der Menschen hinaus erstreckt, so wenig wir von dem Wesen und Zusammenhang des Geistes im allgemeinen wissen können, in dem Bereiche des menschlichen Geistes ist uns dessen innerstes Wesen und höchstes Ziel im allgemeinen deutlich, die Verwirklichung idealer Persönlichkeitswerte in Befolgung eines idealen Sollens. Welcher Art diese Werte seien und wie sich diesem Zwecksystem das einzelne Sollen eingliedere, darüber herrscht freilich große Verschiedenheit der Meinungen. Aber daß es solche gebe, ist doch eine allen Idealisten gemeinsame Ueberzeugung, die auch von den Inkonsequenzen der Naturalisten bestätigt wird. Innerhalb dieses Rahmens hat auch der christliche Idealismus ohne besondere Schwierigkeiten Platz. Wir wollen nur hervorheben, daß auch die christliche Ethik keineswegs bloß von Imperativen beherrscht ist, sondern daß auch ihr höchster Gesichtspunkt offenkundig je und je der Zweck gewesen ist. Die Seligkeit der mit Gottes heiligem Liebeswillen geeinten Persönlichkeiten in einem Reiche der Liebe ist der innerste Kern des Evangeliums. Nur die Fassung des Zweckes bildet die Eigentümlichkeit des Christen-

tums. Wie der metaphysische Idealismus erst durch das Christentum seinen vollen Nachdruck erhielt, so erfuhr auch der Glaube an ideale Güter des Geistes in ihm eine merkwürdige Steigerung. Auch die Griechen kannten und schätzten die idealen Güter, die Harmonie, den Frieden und die Würde des Geistes, aber immer in einem gewissen Zusammenhang mit der gegebenen Natur und feststehenden sozialen und politischen Verhältnissen. Dieser Zusammenhang zwischen für unabänderlich gehaltenen Verhältnissen und der Eudämonie des gebildeten, vornehmen Geistes erschien ihren größten Denkern unter dem Bilde der ästhetischen Harmonie von Form und Stoff, Idee und Sinnlichkeit. Das Christentum geht hinter das alles zurück und über das alles hinaus. Die völlige Verinnerlichung des Glaubens an ideale Güter, die Ablösung derselben von der Vergänglichkeit aller äußeren Verhältnisse und die Verlegung derselben in das innerste Heiligtum der Persönlichkeit macht vielleicht die welthistorische Stellung des Christentums aus[14]).

IV.

Die meisten idealistischen Denker der bisher geschilderten Richtungen glauben ihre Sätze über Geist und Natur in der Linie eines panpsychistischen Monismus fortführen zu müssen und den religiösen Glauben an Gott in diesem Sinne verstehen oder mit ihrem metaphysischen System verschmelzen zu dürfen. Es ist die allgemeine moderne Tendenz zum »Monismus«, die hierin zum Ausdruck kommt, und die auch auf dem Boden idealistischer Anschauung bei aller Anerkennung der idealen Lebensmächte der Eigentümlichkeit des christlichen Glaubens doch scharf und empfindlich entgegensteht. Die Frage ist hierbei, was denn eigentlich das zum Monismus treibende Motiv sei, und ob dieses Motiv ein unüberwindliches Hindernis für die christliche Weltanschauung, eine ihr schlechthin gegenüberstehende Tatsache sei.

Seine allgemeinste Wurzel ist die Wendung des modernen Lebens und Denkens zur Breite der Wirklichkeit und die Verlegung der Kräfte in das Innere der Dinge und Menschen. Aber hiermit ist nur eine allgemeine Stimmung bezeichnet, die sehr verschiedener Deutung fähig ist. Aus dieser Wendung würde wohl eine Korrektur des überlieferten Supranaturalismus hervor-

[14]) Weitere Fortentwickelungen dieser Auffassung der Ethik und des christlichen Ethos innerhalb der allgemeinen ethischen Kategorien bietet der spätere Aufsatz über die »Grundbegriffe der Ethik«.

gegangen sein, aber der absolute Monismus mit seiner Einheit von Geist und Natur, Gott und Welt, seiner Vereinerleiung von Ideal und Wirklichkeit, Persönlichem und Unpersönlichem würde nicht die notwendige Folge gewesen sein. Ist jene neueröffnete Tatsachen- und Anschauungswelt doch auch von hervorragenden Philosophen in pluralistische Systeme verarbeitet worden. Es sind vielmehr andere Motive, die zu der bloßen veränderten und erweiterten Auffassung des Tatbestandes hinzugetreten sind und diese Tendenz erzeugt haben. Hier treffen wir einmal auf den neuen Naturbegriff und sodann auf die Erneuerung des ästhetischen Geistes der Antike. In dem einen oder dem andern liegen die wirklichen Motive des Monismus, und zwar schließen sich für jeden schärfer Zusehenden die beiden gegenseitig aus.

Das erstere Motiv führt uns wieder in die Nähe des Materialismus zurück, der ebenfalls die monistische Tendenz der Zeitstimmung für sich in Anspruch nimmt. Hier erwächst die spezifisch naturalistische Gestalt des Monismus, deren Eigentümlichkeit darin besteht, daß von der Einheit und gesetzlichen Geschlossenheit der Natur ausgegangen wird und in diese alle übrigen Erscheinungen wohl oder übel eingearbeitet werden. Hier ist der Geist nichts anderes als das Bewußtsein der Naturelemente um ihre naturgesetzliche Bewegung und Bestimmtheit; die Natur ist das Primäre und der Geist nur Begleiterscheinung. Es ist nicht eigentlicher Materialismus sondern Hylozoismus, und zwar ein solcher, in welchem der geschlossene mechanische Naturzusammenhang die Materie bestimmt und den Geist dadurch zwar nicht mit der Materie identifiziert, aber ihrem Mechanismus untertan macht. Die hier zugrunde gelegte Naturauffassung ist die in dem Gesetz von der Erhaltung der Energie gipfelnde, mechanische Kausalitätsidee, der gegenüber sich der Geist überhaupt nur halten kann in Gestalt des psychophysischen Parallelismus. Begegnet sich dieser Naturbegriff mit den pantheistischen Neigungen, die seit der Renaissancephilosophie ja überall in der Luft liegen, dann entsteht der naturalistische Monismus. Hier beruht dann der Monismus auf der Einarbeitung des Geistes in das Gefüge der Naturanschauung, wobei der erstere zum Anhang des letzteren werden muß, und ist alles bestimmt durch den Gedanken der einheitlichen Substanz und Gesetzmäßigkeit der Natur. Das war schon der Fall in dem merkwürdigen, mathematisch geometrisch orientierten System des Spinoza, dessen tiefsinnige und echt reli-

giöse Mystik daher auch in scharfem Widerspruch zu den Grundlagen des Systems steht. Das ist in viel gröberer Weise auch der Fall in der hylozoistischen Gelegenheitsmetaphysik moderner Naturforscher, denen alles nur auf einen geschlossenen Naturzusammenhang ankommt und ihm gegenüber die Selbständigkeit des Geistes nur geringe Schwierigkeiten macht. Die Gegensätze gegen diese dem Materialismus sich annähernde Form des Monismus sind bereits mit dem bisher Entwickelten gegeben. Jede ernstliche und eindringende Erwägung der suveränen Eigengesetzlichkeit des Geistes, die bei der Anerkennung des Geistes überhaupt dann auch unausbleiblich von der Sache gefordert wird, jede Anerkennung von naturüberlegenen, in sich selbst wertvollen Gütern des Geistes und der Persönlichkeit, jede Erfassung der Einheit des Geistes in etwas anderem als der bloßen Parallele zur Einheit des mechanischen Gesetzes zersprengt diese Auffassung des Monismus, die nur bei einer bloß scheinbaren Würdigung des Geistes möglich ist. Wo er dem höheren Sinne des Geisteslebens gerecht werden will, macht er daher auch mit plumper Inkonsequenz Anleihen bei anderen Lebensanschauungen, die nur unter ganz anderen Voraussetzungen möglich sind; insbesondere schiebt sich seiner mechanischen Einheitsanschauung meistens die sogleich zu besprechende ästhetische unter. Das ist ganz deutlich bei D. F. Strauß und bei dem schon erwähnten Vortrage Häckels der Fall, der seinen Hylozoismus mit den berühmten Versen Goethes ästhetisch drapiert. Diese naturalistische Gestalt des Monismus darf also durch das bisherige für erledigt gelten. Es sei nur noch darauf hingewiesen, wie gerade die modernste Gestalt des Naturalismus und der prinzipielle Anschluß an die Tatsachen im Positivismus vielmehr zu einem runden Verzicht auf jede Geschlossenheit und Einheitlichkeit einer Gesamtanschauung geführt hat und bei aller weltlich immanenten Grundstimmung doch nur einzelne, an sich nicht auf einander zurückzuführende Wirklichkeitsgruppen anerkennt. Es ist das nur ein weiterer Beweis dafür, daß der Monismus nicht mit den Tatsachen selbst, sondern erst mit einem bei deren Deutung hinzutretenden Motiv gegeben ist[15]).

[15]) Hiezu s. meine Artikel in der Christlichen Welt 1898 »Häckels Welträtsel« und ebendort 1897 »Moderner Halbmaterialismus« über Baumann. Die Aufsätze sind in diesen Band nicht aufgenommen, weil es über diese Themata Literatur genug gibt. Man vergleiche etwa das treffliche Buch Euckens »Die Grundbegriffe der Gegenwart« 1893.

Wir haben es hier mit der anderen, viel wichtigeren Erscheinung, mit dem idealistischen Monismus, zu tun, der in der Natur nur die Verkörperung des Geistes erkennt und seine Grundlage in einer bestimmten Anschauung von der das Ganze dieser Geist-Natur innerlich belebenden und gestaltenden Einheit besitzt. Das hierbei leitende Motiv kann daher nur auf dem Gebiete der Erfahrungen des Geisteslebens liegen. Der Konsequenz des Denkens entspricht nur der ganz allgemeine Trieb nach Einheit, die Einheitsformel selbst stammt aus einem selbständigen Erfahrungsgebiet, dem des Schönen und der Kunst. Das war in der antiken Philosophie der Fall, ebenso verhielt es sich mit dem eigentümlichen Platonismus der Renaissance. Mit vollem Bewußtsein ist aber dieses Motiv erst anerkannt und ausgestaltet worden von der großen Bewegung unserer klassischen Literatur, die ebendeshalb nach Diltheys Ausdruck ein neues Lebensideal schuf und wirkte wie eine neue Philosophie. Wenn sie sich dabei besonders an Spinoza anlehnte, so hat sie ihn nachweislich aus ihrem Eigenen umgedeutet und nur einen philosophischen Halt für die in ihr gärenden Gedanken gesucht. In Wahrheit liegen vielmehr leibnizische Gedanken zugrunde, deren schulmäßiger und trockener Theismus durch die ästhetische Einheitsidee poetisiert und deren spröder monadologischer Individualismus durch den viel reicheren und lebendigeren künstlerischen ersetzt wurde. Lessing, der es als ein Geheimnis mit ins Grab nahm, Herder und Goethe sind die Väter dieses ästhetischen Monismus, dessen Grundgedanken bereits in dem einleitenden Aufsatze dargestellt sind. Hier kommt es nur darauf an, die Eigenart des leitenden Motives klar zu machen, welche bei der allgemeinen Anpreisung des Monismus nur allzu oft übersehen wird [16]).

Jene Literatur läßt gar keinen Zweifel darüber, daß ihr überwältigender Grundgedanke die Anschauung einer inneren einheitlichen Lebendigkeit des Geistes ist, der sich in der sinnlichen Welt harmonisch entfaltet. Auf ihrer Höhe haben ihre größten Dichter und Denker, Goethe, Schiller und Humboldt als den innersten Kern dieser Anschauung das hellenische Schönheitsideal erkannt, wie es nicht bloß aus den Schöpfungen der Kunst, sondern auch aus dem Denken und der Lebensführung jenes Volkes einer enthusiastischen Verehrung entgegen zu strahlen

[16]) Von diesen Grundgedanken geht dann mein Aufsatz »Idealismus, deutscher« in Prot. Real-Enzyklop.[3] aus.

und mit dem ursprünglichen Wollen der Natur identisch zu sein schien. Schelling hat in seiner »intellektualen Anschauung« diesen Schönheitsgedanken unter dem direkten Einflusse Goethes und der Romantik geradezu zur prinzipiellen Grundlage aller Philosophie gemacht, Hegel hat ihn nur rationalisiert, aber nicht innerlich verändert. Diese Verehrung des klassischen Schönheitsideals als des Schlüssels zu aller Weltanschauung und Lebensansicht hat sich dann verdichtet zur Verehrung Goethes, dessen Erscheinung nach Hermann Grimms Meinung auf unser geistiges Leben gewirkt hat wie eine kosmische Veränderung auf die Temperatur des Erdballs. Wenn heute die »Goetheforschung« in ihm nicht bloß den Dichter, sondern vor allem den Denker und das normale Lebensvorbild, den Weisen, verehrt, so gibt sich in alledem immer wesentlich die Macht jenes Einheitsgedankens kund. Die Einheit der Welt und des Lebens ist darnach kurz und bündig unter die Formel zu bringen, daß sich alles Einzelne zum Ganzen verhält wie der Stoff zu der ihn gestaltenden schönen Form. Das Kunstwerk ist nur die konzentrierte und nachgeschaffene Erscheinung der das All gestaltenden Einheit des Sinnlichen und Geistigen. Das Ganze im Einzelnen und das Einzelne im Ganzen; der Zweck nicht außerhalb, sondern in der Schönheit des Ganzen selbst gegeben; ein beständiges Wirken und Schaffen, aber nicht in der Richtung auf ein erst zu Erreichendes, sondern frei aus dem Innern quellende Harmonie der Bewegung: diese im Schönen gegebene Einheit von Ganzem und Teilen, von Zweck und Tätigkeit empfahl sich dem nach Einheit suchenden Denkbedürfnis. Sie schien dann auch den Rhythmus der naturgesetzlichen Regelmäßigkeit ohne besondere Schwierigkeit in ihren Zusammenhang aufzunehmen und zu erläutern. Zudem und vor allem ergab sich hieraus eine bestimmte, bereits im vorigen Aufsatze gestreifte Auffassung vom Sittlichen, das zur Auswirkung der Individualität unter dem Gesichtspunkt des harmonischen Lebenskunstwerkes wurde und die Formel der Einheit des Alls in dem Ideal des von der schönen Form einheitlich gestalteten sinnlich-geistigen Lebens des Individuums wiederholte. Darin fand die moderne Wendung zur Diesseitigkeit und innerweltlichen Betätigung ihre ästhetische Verklärung und idealistisch-metaphysische Begründung. Die unbefangene Natürlichkeit und skrupellose Heiterkeit der Antike schien hier mit modernem Individualitätsbewußtsein und rastlosem Tätigkeitsdrange vereinigt. Es ist nur

natürlich, daß von hier aus auch eine Umgestaltung des religiösen Empfindens im Sinne einer ästhetischen Verehrung der alleinen Gott-Natur gefordert werden zu müssen schien. All das zusammen bildete eine Welt- und Lebensanschauung von bedeutender Kraft und Tiefe, die sich wohl dem metaphysischen Idealismus als Abschluß darbieten konnte und die im Zusammenhange mit der nach Maß und Ordnung verlangenden Steigerung der Leidenschaften und Gemütsspannungen sich so tief in die Gemüter einsenken konnte, daß sie vielen Denkern unabtrennbar mit der Weltstellung des modernen Menschen verknüpft zu sein und einen Wendepunkt auch im religiösen Leben herbeiführen zu müssen schien.

Es handelt sich also für uns um eine Auseinandersetzung mit jenem ästhetischen Motiv des Monismus, das für uns nach dem bisherigen allein in Betracht kommen kann, und zwar insbesondere um die Frage, ob von hier aus eine prinzipielle Umgestaltung der Religion notwendig und zu erwarten sei.

Hier ergibt nun aber die genauere Erwägung des Wesens der Religion zunächst sofort, daß die Kombination derselben mit dieser Weltanschauung nur sehr locker und nachträglich ist, daß sie im Grunde derselben geradezu widerspricht. Gegenüber einer solchen Deutung der Religion, die weniger auf genauem Studium und Durchleben der Religion als auf einer losen und raschen Mischung des religiösen Triebes, ästhetischer Eindrücke, lebhaften Natur- und Weltsinnes und metaphysischer Erwägungen begründet ist, können wir natürlich vor allem nur auf das innere Selbstgefühl aller Religion verweisen, die nicht am Milden und Heiteren, sondern am Erhabenen und Rätselvollen haftet. Wem das nicht genügt, den kann man überdies auf das gegenwärtige wissenschaftliche Studium der Religion verweisen, das zwar zum Teil noch in seinen Anfängen ist, aber doch über den Gegensatz gegen jene Zurechtlegung bereits keinen Zweifel läßt. Es hat kürzlich eine sehr schöne Zusammenfassung in dem Lehrbuch der Religionsphilosophie von Siebeck gefunden, zu dem eine höchst wertvolle Ergänzung die etwas ältere Religionsphilosophie Rauwenhoffs bietet. Hier treffen wir vor allem überall den einen Grundsatz, daß die Religion ein selbständiges und eigenartiges, in dem Wesen und der Weltstellung des Menschen begründetes Phänomen ist, das seine eigene Entwickelung und seine eigenen Lebensbedingungen für sich hat. Sie besitzt ihre Eigen-

tümlichkeit und ihre Gesetze in sich selbst und empfängt sie nicht von irgendwo anders her. Bei allen Einflüssen von Seite des wissenschaftlichen Denkens und anderer Kulturgebiete ist ihre innere Kraft und ihre Eigenart doch in ihrem eigenen Wesen gelegen. Sie kann daher von solchen Lebensgebieten her in ihrer Aeußerungsweise wohl modifiziert werden, ja sie kann bei völliger Ueberholung durch geistigen und sittlichen Fortschritt gelähmt und erdrückt werden, aber neue Kraft und innere Umwandelung kann sie nur aus ihren eigenen Quellen erfahren. Schon das macht es sehr unwahrscheinlich, daß von der ästhetischen Seite her eine wesentliche innere Umwandelung der Religion erfolgen, daß dem religiösen Einheitsgedanken sich jemals der ästhetische unterschieben könne. Vollends unüberwindlich aber wird der Gegensatz beider, wenn wir die bestimmte, aus dem Wesen und dem Entwickelungsgange der Religion sich ergebende Grundtendenz derselben mit der hier vorausgesetzten ästhetischen Anschauung vergleichen. Dabei mag hier unerörtert bleiben, ob diese Entwickelung sich in geradlinigem Fortschritte vollzieht oder ob in ihr neue, dem bisherigen religiösen Stande entgegenwirkende und ihn von innen heraus verwandelnde Kräfte einströmen. Jedenfalls tritt in diesen Grundgesetzen vermöge der allgemeinen Einheitlichkeit der religiösen Anlage die allgemeinste Tendenz, das innere Wesen und Endziel der Religion für unseren Zweck hinreichend deutlich hervor. Hier beobachten wir nämlich auf der einen Seite die immer vollständigere Annäherung und schließliche Verschmelzung des Religiösen und des Sittlichen, dessen besondere Verwandtschaft und Füreinanderbestimmtheit näher zu entwickeln hier nicht der Ort ist. Auf der andern Seite zeigt sich die immer durchgreifendere und sich immer mehr verinnerlichende Ausbildung des Erlösungs- und Heilsgedankens, der von Hause aus für die Religion konstitutiv ist und in seiner letzten Konsequenz die überweltliche Erlösung enthält, die ein über die Relativität der Welt hinaus liegendes und den sinnlichen Gütern überlegenes absolutes Gut gewährt. Aus dem Zusammenhang und der Wechselwirkung beider Tendenzen ergibt sich die allgemeine Richtung auf eine jener ästhetischen Immanenzvorstellung direkt widerstrebende Gesamthaltung der religiösen Stimmung, auf eine strenge Unterscheidung Gottes und des religiös-sittlichen Lebensideals von dem tatsächlichen natürlichen Zustande der erfahrungsmäßigen Welt und des Menschen. Es ergibt sich die Tendenz auf eine ethisch-

religiöse Ueberweltlichkeit, die durch Gegenüberstellung bestimmter höherer Inhalte gegen die natürlichen Lebensinhalte sich scharf abgrenzt von einer bloß ästhetischen Durchleuchtung und harmonischen Ordnung des gegebenen Stoffes durch eine ihm von selbst immanente Form.

Bei einem Rückblick von der erreichten Stufe des religiösen Lebens zeigt sich diese Tendenz als im Wesen der Religion gelegen und in ihrem hier nicht näher zu erklärenden Entwickelungsgange bekundet. Man hat die hiermit gegebene Anschauung von Gott und Welt mit dem Namen Theismus bezeichnet. Historisch angesehen ist der Theismus in der Tat nichts anderes als der seiner unmittelbaren, lebendigen Bildlichkeit entkleidete und in philosophische Formeln gefaßte Gottesbegriff der höchsten Religionsstufe, des Christentums. Ohne auf die Frage nach der Absolutheit des Christentums hier einzugehen, darf doch gesagt werden, daß jede weitere religiöse Entwickelung in der Richtung des Theismus sich zu halten hat und daß lebendige Frömmigkeit nur in ihr überhaupt denkbar ist. Das ist eine Tatsache, die heute gerade von der religionsfeindlichen Forschung in aller Schärfe anerkannt ist. Feuerbach stellt auch in dieser Beziehung eine lehrreiche Reaktion gegen den idealistischen Pantheismus dar. Freilich schärft sich mit der Anerkennung dieses Grundcharakters aller Religion auch das Verständnis für die hierin gelegenen Schwierigkeiten. Dabei ist weniger an den so viel angefochtenen Begriff der Persönlichkeit zu denken, der vielmehr kein Begriff, sondern das Symbol eines solchen ist und bei dem richtigen Verständnis der religiösen Vorstellungs- und Bildersprache sich als inadäquater Ausdruck eines sehr wohl verständlichen Erfahrungsgehaltes ausweist. Die Schwierigkeiten liegen vielmehr in dem Problem der Theodicee, das von den Positivisten und Pessimisten als der eigentliche springende Punkt bezeichnet wird. Diese Einwendungen sind für uns deshalb so wichtig und interessant, weil sie in der Tat das Verständnis der Religion an den richtigen Punkt leiten und die Verquickung des ästhetischen Optimismus mit dem wahren Wesen der Religion für immer weitere Kreise aufzulösen geeignet sind. Das Problem der Theodicee ist identisch mit dem des Erlösungsglaubens und eben dadurch mit dem der Religion überhaupt. Der Glaube an Gottes Güte und Heiligkeit und die Erkenntnis des Weltleides und menschlicher Gebrechlichkeit sind gerade in dem Wesen der Religion

verknüpft, und von hier aus entspringt für die mit dem Sittlichen vereinigte Frömmigkeit die Richtung auf den »Theismus«. Die hierin liegenden logischen Schwierigkeiten fechten die wahre und lebendige Frömmigkeit nicht an, da sie gerade die erfahrungsmäßige Auflösung derselben in der Tatsache eines über die Welt erhabenen inneren Friedens ist. Die Theodicee ist die Verkleidung der religiösen Grundgewißheit in wissenschaftliche Formeln. Aber sie bezeichnet doch mit ihrer Betonung der Gegensätze und des Rätselhaften das wirkliche Lebensinteresse der Religion. So kommen für uns diese Einwendungen wesentlich unter dem Gesichtspunkt in Betracht, daß sie die Umkehr der wissenschaftlichen Meinung über die Religion darstellen und die tatsächliche Richtung aller echten Religion auf den »Theismus« unwillkürlich anerkennen. Wenn Paulsen und Volkelt den ästhetischen Pantheismus als Fundament der Zukunftsreligion bezeichnen, so haben sie doch auch hier beide sich genötigt gesehen, die Verbindung pessimistischer Elemente, die Tragik eines sich selbst erlösenden Gottes u. a. zugleich irgendwie mit in Aussicht zu nehmen. Damit ist das Ungenügende desselben deutlich eingestanden, ohne daß wir über den geradezu irreligiösen Charakter jener pessimistischen Mythologie irgend ein Wort zu verlieren brauchen. Die Selbstbehauptung der Religion müssen wir ihrer inneren Kraft und Energie überlassen, für welche ja die Erkenntnis des Weltelends nichts Neues und nichts spezifisch Modernes ist, das sie nötigte, neue Wege einzuschlagen. Hier genügt es, die Unstatthaftigkeit ihrer Vermischung mit dem ästhetischen Monismus dargetan zu haben.

Freilich gibt es Religionsformen, welche jenem ästhetischen Einheitsglauben in einiger Beziehung entgegenzukommen scheinen, die der pantheistischen Mystik, welche wenigstens in der vollen Hingabe des Einzelseins an ein unendliches Ganzes mit ihm übereinstimmt. Aber diese Mystik ist immer und überall nur eine Lähmungserscheinung, ein Zersetzungsprodukt gewesen, wenn alte Religionsformen zu wanken begannen und der religiöse Trieb ohne Mut zu energischer Betätigung sich auf sich selbst, auf sein unbestimmtes und allgemeines Sehnen nach dem Göttlichen zurückzog, wenn er insbesondere gegen den ethischen Charakter des Göttlichen indifferent war oder wurde. Sie ist nicht die Religion der Zukunft, sondern die altbekannte und immer wiederkehrende Religion der Zersetzung, die insbesondere in den arischen Naturreligionen

aufzutreten pflegt und von dort her bis heute mächtig wirkt, zu der sich auch in der gegenwärtigen religiösen Krisis viele mit der kirchlichen Religion zerfallene Gemüter flüchten. Da aber ist dann zu bedenken, daß alle wesentlich religiöse Mystik erst recht ästhetisch indifferent ist, da sie die Sinnlichkeit zugleich mit dem Einzelleben auslöscht und darum der Askese sich zuwendet. Sie trägt in Wahrheit den schroffsten Dualismus in sich, den Gegensatz von Scheinwirklichkeit und wahrer, alles Sondersein verschlingender Wirklichkeit. Es ist nicht so einfach, diese Mystik mit ästhetischem und innerweltlich-kulturellem Geiste zu erfüllen. Das hat der Neuplatonismus versucht, indem er Zwischenstufen zwischen das Absolute und die empirische Welt einlegte, auf deren unterster sinnlicher Stufe sich die Einheit der Welt ästhetisch darstellt, aber nur, um beim Aufstieg in die höheren Stufen durch die rein mystisch-asketische Einigung überholt und das heißt überwunden zu werden. Zu alledem ist übrigens auch er ein Produkt des Uebergangs und der Zersetzung, wo die Reste der alten Sinnlichkeitskultur mit dem aufsteigenden Gedanken der Ueberweltlichkeit verbunden werden. Die Unbestimmtheit und ethische Indifferenz jener Mystik ist dem christlichen Personalismus gewichen. Der moderne Neubuddhismus vollends, der mit dem wirklichen Buddhismus so wenig gemein hat wie mit der wirklichen Religion, ist nur ein Symptom der bei der heutigen religiösen Zersetzung sich einstellenden geistigen und sittlichen Leere, des Mangels an Kraft und Selbstvertrauen, die Religion der Blasierten.

Es darf somit als ein Ergebnis der bisherigen Vergleichung bezeichnet werden, daß der ästhetische Monismus in seinem täuschenden Optimismus und seiner aristokratischen Beschränkung auf die ästhetisch Gebildeten dem innersten Wesen der Religion mit ihrem Leid und Sünde furchtbar streng nehmenden Ernste und ihrer alle Mühseligen und Beladenen tröstenden Milde geradezu zuwiderläuft, daß er weit entfernt, eine neue Entwickelungsstufe der Religion einzuleiten, ihrem eigentlichen Entwickelungszuge vielmehr hemmend entgegen steht. Alle Versuche, die Religion monistisch zu gestalten, sind stets von außen an sie herangetreten. Umgekehrt sind alle kräftigen religiösen Impulse immer von theistischer Frömmigkeit ausgegangen. Die neue Wissenschaft und Welterkenntnis hat den alten, naiven biblisch-kirchlichen Supranaturalismus mit seiner anthropomorphen Trennung von Gott und Welt, seinen Eingriffen in den Weltlauf und seinen zweierlei Kau-

salitäten für Werktag und Feiertag allerdings in den weitesten Kreisen zerstört, aber das Ergebnis war niemals eine innere Wandelung der Religion selbst, sondern nur eine Vergeistigung und Verinnerlichung des Supranaturalismus, der gleichviel unter welchen Vorstellungsbildern der Weltanschauung und der Lebensführung den Grundton einer Beziehung auf einen überweltlichen »persönlichen« Gott und überzeitliche Güter der sittlichen Persönlichkeit festhält. Es darf hinzugefügt werden, daß diese Tatsache auch der Philosophie keineswegs entgangen ist und die Gruppe der sogenannten theistischen Philosophen z. B. J. H. Fichte, Weisse und Ulrici, auch Lotze ihr ernstlich Rechnung zu tragen versuchten. Insbesondere hat der größte Vertreter jenes Monismus, Goethe selbst, mit zunehmendem Alter die Eigenart der Religion immer schärfer empfunden und erkannt und seinen Naturpantheismus durch eine sehr ernste theistische Wendung ergänzt, wie man sich aus seinen Sprüchen, den Briefen und Gesprächen oder aus dem Buche O. Harnacks über »Goethe in der Epoche seiner Vollendung« leicht überzeugen kann. Die heutigen Kommentatoren haben freilich die Neigung, diese Rückwendung Goethes zu dem christlichen Personalismus zu ignorieren, wegzuerklären oder zu entschuldigen, ähnlich wie man die »Privatmetaphysik« Kants wegerklärt und entschuldigt. Aber sie bleibt darum doch bestehen und ist eine überaus wichtige und lehrreiche Tatsache.

Soweit wir überhaupt den Boden der religiösen Weltanschauung einnehmen, möchte damit die Sache erledigt scheinen. Man könnte, wie das die meisten Theologen tun, die weiteren Fragen nach der Bedeutung des Aesthetischen sich selbst überlassen. Allein die Macht der hieran anknüpfenden Gedanken über die Gegenwart ist zu groß, als daß es nicht noch einer genaueren Auseinandersetzung hierüber bedürfte. Es entspringt somit aus dem bisherigen sofort die weitere Frage, was es denn für eine Bewandtnis habe mit jener so ungeheuer wirksamen Tatsache des Schönen und mit den unleugbar von ihr ausgehenden Antrieben zu einer harmonischen Fassung des Alls und des Lebens, mit der Begründung einer mächtigen und großartigen Weltanschauung auf jenes Erlebnis, wie sie von dem Altertum, der Renaissance und Goethe her auf unsere gesamte Kultur tief einwirkt. Die Auseinandersetzung mit den an diesem Punkte sich sammelnden Gedankenmassen ist in der Tat für uns Epigonen jener großen Literaturepoche ein dringendes Bedürfnis, das wir uns nur allzu-

sehr aus dem Stegreif zu befriedigen oder mit Phrasen wegzureden gewöhnt haben. Die ganze moderne Bewegung des Denkens und Lebens, die von ihr eröffnete Breite der Natur und des Wirkens, die Verlegung der schaffenden Kräfte in das Innere der Wirklichkeit, all das können wir hoffen von der religiösen Weltanschauung aus zu bewältigen, wenn wir in jenem nur eine erweiterte Erkenntnis des Geschehens erblicken und wenn wir diese größer, freier, tiefer und innerlicher gestalten. Aber sobald uns das moderne Weltbild in dem Lichte jenes idealen ästhetischen Glaubens entgegentritt, wenn wir seine Einheit und seinen idealen Sinn in der ästhetischen Gestaltung durch die einheitliche Harmonie der schönen Form erblicken sollen, dann steht uns ein Gegner gegenüber, mit dem ein Paktieren völlig unmöglich ist. Dann stehen wir dem Heidentum im religiösen Sinne des Wortes gegenüber, d. h. einer Lebensströmung, die gewiß auch ihrerseits tief religiös sein kann, die aber der christlichen Religiosität unmittelbar entgegengesetzt ist. Wir können zwar darauf hinweisen, daß auch das ein idealer Glaube ist, und nichts logisch Zwingendes und Beweisbares, etwas, dem keine rationale Notwendigkeit, sondern nur subjektive Geltung zukommt. Aber das überhebt uns der Aufgabe nicht, uns mit dem Tatsachengrunde, aus dem er entspringt, und der Macht, die er für sich beansprucht, auseinanderzusetzen. Diese Frage wird nur noch dringender, wenn wir ihre ethische Seite beachten: ob nämlich die aus der christlichen Grundüberzeugung sich ergebende Richtung auf das Ueberweltliche und die auf ein ewiges Ziel konzentrierte Lebenshaltung sich vereinigen lasse mit jener Fülle innerweltlicher Strebungen und Aufgaben, mit jenem Reichtum breit auseinanderstrebender Lebenskraft und Lebenslust, die in der ästhetischen Ethik ein zusammenhaltendes Prinzip und eine innere Harmonie gefunden haben? In der letzteren ist zugleich die quaestio facti enthalten, ob denn abgesehen von aller begrifflichen Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit unser tatsächliches Leben auch nur wirklich in jener christlichen Richtung sich bewege, ob es angesichts der modernen Welt in ihr sich noch bewegen könne oder ob nicht die modern humanistische Erneuerung der aristotelischen Entelechie auch für die sittliche Selbstbildung den festeren und entsprechenderen Halt gewähre?

In ersterer Hinsicht erwidern wir, daß jene klassische Auffassung des Schönen bereits einen vielseitigen und scharfen

Widerspruch in der auf ihre Anregung hin betriebenen genaueren Analyse des ästhetischen Erlebnisses gefunden hat. Der objektiv-metaphysischen Wertung des Schönen, welche in ihm einen allgemein vorhandenen, nur an einzelnen Punkten besonders deutlich hervortretenden Zusammenhang des Wirklichen wahrzunehmen glaubte, ist mit Erfolg eine mehr subjektiv gerichtete, formalistische und psychologische Deutung entgegengetreten, welche zunächst in dem subjektiven Wohlgefallen an bestimmten Beziehungselementen und in einer nur vom Subjekt ausgehenden Auffassung der Formen des Wirklichen den Grund jenes Erlebnisses sieht. Besonders schön hat H. Siebeck diese Fragen in seiner Schrift über »das Wesen der ästhetischen Anschauung« behandelt. Darnach wird im Schönen die Sinnliches und Geistiges verbindende Form allerdings geschaut, aber dieses Schauen ist nur das Hineinverlegen der im Subjekt, in der Persönlichkeit, uns bereits gegebenen Einheit in die Außenwelt, wie es nach bestimmten Gesetzen aus einem Bedürfnis des menschlichen Geistes bei den meisten gegenüber der Natur stattfindet und bei einigen besonders nach dieser Seite Begabten zum absichtlichen Bilden der Natur führt. Das Schöne ist das Hineinschauen und Hineinbilden der Sinnliches und Geistiges verknüpfenden Formeinheit, wie sie in dem menschlichen Wesen selbst primär sich darstellt, in die an sich dagegen ungleichartigen Dinge der Wirklichkeit. Es hat in der geistig-sinnlichen Einheit des Menschen seine Quelle und belebt und gestaltet nur die Natur durch die Hineintragung der Form menschlichen Wesens in sie. Es sieht und schafft in der Natur ein »analogon personalitatis«. Nun bleibt ja in dieser Formeinheit des menschlichen Wesens ein objektives Element des Schönen, dessen Uebertragung auf die Welt schließlich nur ein berechtigtes Verständnis der Dinge aus der Analogie des menschlichen Wesens sein mag. Allein hier ist nun für uns von Wichtigkeit, daß jenes klassische Schönheitsideal nur eines unter vielen ist, daß die dogmatische Verherrlichung des griechischen Schönheitsideals der historischen Erkenntnis der notwendigen Verschiedenheit des Schönen in der geschichtlichen Entwickelung gewichen ist. Das Goethe-Winckelmansche Kunstideal ist nur eines unter vielen und zwar ein sehr einseitiges, das bei der möglichsten Natureinigkeit des Geistes stehen bleibt, um sich ganz ausschließlich dem Genusse der beides noch leicht und einfach verbindenden Form zu ergeben, und eben deshalb sich ganz

vorzugsweise an Homer und die antike Plastik hält, in welchen Erzeugnissen die moderne Entzweiung der sittlichen Persönlichkeit mit der Natur am wenigsten hervortritt. Es ist zweifellos, daß hierbei das Wesen der schönen Form am reinsten erfaßt werden kann, aber auf Kosten der gerade in jenem Gegensatz sich erzeugenden Inhaltlichkeit des Geistes. Demgegenüber hat schon Schiller, der stets mit der Frage nach dem Verhältnisse des Schönen zu den inhaltlichen Werten des Sittlichen rang, auf die der »naiven« gleichberechtigte »sentimentalische« Anschauung des Schönen hingewiesen. Die Romantiker haben auf die geschichtlichen Unterschiede in den Kunstidealen und auf die Einseitigkeit des klassischen noch energischer hingewiesen. In feinsinnigster Weise hat Schnaase diese Betrachtungsweise in seinem großen Werke über die bildenden Künste durchgeführt. Seine Beobachtungen fassen sich zusammen in dem Satze, daß »das künstlerische Ideal das Resultat der praktischen Ideale sei«. Natürlich, denn in der Kunst spiegelt sich die Auffassung, die der Mensch jeweilig von der Formeinheit seines eigenen Wesens hat. So treffen wir in den Schönheitsidealen selbst den Unterschied der allgemeinen Gemütsstimmungen wieder und erhalten nicht für diese eine feste Norm in einer angeblich kanonischen Wesensoffenbarung des Schönen. Die Kunst des Altertums entstammt einer unwiederholbaren, eigentümlichen Periode des menschlichen Geistes, in welcher er von der Natur sich noch weniger gelöst hatte. Diejenige der christlichen Völker ist notwendig eine andere als die der mit der Natur noch unbefangen einigen Antike. Der Untergrund der antiken Kunst ist die Naturreligion, die moderne hat überall die christliche Religion mit ihrer Heraushebung der naturüberlegenen Persönlichkeit aus der Natur zur Voraussetzung. Soferne wir auch in der Persönlichkeit des modernen, innerlicher erregten und mit selbständigerer Inhaltlichkeit erfüllten Menschen eine tiefe, innere Einheit des Wesens wahrnehmen und diese Einheit in unseren Kunstschöpfungen widerspiegeln, mögen auch wir darin die schöne Form erkennen, in welcher die innere Einheit des Alllebens sich kundtut. Aber diese Einheit ist eine andere als die der in der Naturreligion wurzelnden Schönheit. Wir dürfen in dieser nicht das absolute Muster des Schönen verehren und eben damit dürfen wir in ihr auch kein zwingendes Motiv für die Bildung eines ästhetischen Monismus erkennen. Er ist nichts anderes als die künstlerische

Verherrlichung der Naturreligion und kann sich der Vertiefung des religiösen Lebens nirgends auf die Dauer widersetzen.

Die Goethe-Winckelmannsche Verherrlichung des Altertums ist dementsprechend auch längst von der Altertumswissenschaft als einseitige Verallgemeinerung einiger Charakterzüge der Antike und unberechtigte Loslösung derselben von einer ganz bestimmten geschichtlichen Lage bezeichnet worden. Die von ihnen bewunderte Schönheit ist noch dazu niemals der allgemeine Grundzug der griechischen Kultur gewesen, sondern haftet an einigen Erscheinungen, neben welchen im Leben und der Literatur, der Lyrik und Tragödie die übrigen, die Dissonanzen des Daseins schwer empfindenden Stimmungen, die moralische und religiöse Transzendenz mit natürlicher Notwendigkeit hergingen, um schließlich diese ganze Kultur zu zersetzen. Wenn ferner einige die künstlerische Eigentümlichkeit und Begabung ihres Volkes besonders scharf und tief empfindende Denker in der beginnenden Zersetzung ihren idealen Glauben auf die ästhetische Anschauung von der Schönheit der Form zu begründen suchten, so ist das nicht die bewußte Aussonderung des Schönen als eines besonderen und unveränderlichen Erkenntnismittels, keine für immer grundlegende philosophische Tat, sondern es ist die noch ungetrennte Verschmelzung ästhetisch belebenden Anschauens mit reflektierendem Denken, wie sie bei den ersten großen Bewegungen des philosophischen Denkens begreiflich und durch den ganzen Volkscharakter nahe gelegt war, während sich höhere und andersartige Prinzipien idealer Anschauung im Umkreis ihrer Kultur nicht fanden. Das Persönliche ist vom Unpersönlichen noch nirgends geschieden, die menschliche Persönlichkeit ist gegebene Natur, und die Natur ist etwas von gestaltenden Mächten Beseeltes. So kann die Form für alle Erkenntnisgegenstände, für die Natur wie für das menschliche Leben, der letzte Gehalt zu sein scheinen, so bildete sich ihr Grundbegriff in einer den Unterschied des sachlichen und persönlichen Seins verwischenden Weise aus. Dieser ästhetische Grundcharakter der antiken Philosophie prägt sich daher auch in verschiedenen Konsequenzen aus, die wir weniger zu billigen pflegen, in dem griechischen Augensinn, der sich in der Anschauung der gestaltenden Formen bewegt und dem mit dem Anschauen und Wirkenlassen dieser Formen alles erledigt scheint, in dem naiv aristokratischen Grundzug des Lebens, der an der brutalen Härte

und Not des Daseins vorüberführen konnte, weil er diese auf die von der Natur zu nichts Höherem bestimmte Klasse der Sklaven und Banausen ablud. So hängt der griechische Aesthetizismus mit der damaligen Entwickelungsstufe und den bestimmten geschichtlichen Verhältnissen jenes Volkes unwiederholbar zusammen und ist keineswegs der reine Ausdruck des Geistes überhaupt. Die moderne Verehrung des Altertums ist oft nichts anderes als die Sehnsucht einer vertieften und vielspältigen Kultur nach der Gesundheit, Einfalt und Begrenztheit ihrer Jugend, wobei dann wie gewöhnlich bei solchem Rückblick die Jugend idealisiert wird.

Die Unwiederholbarkeit dieser in der Naturreligion wurzelnden Weltanschauung zeigt sich auch deutlich in dem ganzen Verlaufe der modernen Renaissance selber. Die breitere und bewußtere Zuwendung zur Natur und zur Welt hat naturgemäß zu einer Annäherung an die Antike geführt, und es mag richtig sein, daß, wie Windelband meint, der Weg zur Natur für uns Moderne immer durch die Antike führt. Aber niemals erfolgte eine vollständige Zurückwendung, und niemals war es möglich, bei ihnen stehen zu bleiben, bei der Natur so wenig wie bei der Antike. In der italienischen Renaissance ist vor allem die größte Gestalt, Michel Angelo, ein Typus dafür, wie vollständig der antike Geist sich in der modernen Welt verändert und wie gerade jene naive und heitere Natureinheit uns etwas Unmögliches ist. In der deutschen Renaissance hat Goethe mit seiner Jugenddichtung wie in seinem Alter ganz wesentlich ungriechische Ideale verfolgt, aus denen die moderne Sehnsucht nach überweltlichen Gütern und Wahrheiten des Gemütes deutlich und ergreifend genug spricht, und auch seine am meisten gräzisierende Periode läßt bei aller „Natürlichkeit“ der römischen Elegien doch in Iphigenie und Tasso eine Zartheit und Tiefe der Empfindung zur Sprache kommen, die man stets mit Recht in Verbindung zu christlicher Weltanschauung gesetzt hat. Die Ruhe und Konkretheit seiner gräzisierenden Anschauung hat zweifellos reinigend und festigend auf uns gewirkt, aber dabei darf doch nicht der viel tiefere Gehalt seines Gesamtstrebens und ebenso wenig dürfen die besonderen Grenzen und Bedingtheiten seiner Individualität übersehen werden. Die immer mysteriöser sich geberdende Goetheforschung ist in Gefahr, dieselbe Legende vom Normalmenschen zu schaffen, welche Winckelmann zuvor aus der antiken Plastik geschaffen hatte. Statt Goethe immer

nur in der Stimmung der italienischen Reise und der beiden nächstfolgenden Dezennien zu schildern und aufzufassen, wäre es vielmehr höchst lehrreich, in den Vordergrund zu stellen, wie die Bekanntschaft mit Kant und Schiller, das Eintreten in andere Kunst- und Literaturkreise, die Rückwirkung der Romantik sein Kunstideal und seine Kunsttheorie und damit zugleich seine Weltanschauung und seine ethischen Lebensgrundsätze leise und allmählich veränderten und über die antikisierende Einseitigkeit seiner mittleren Lebensperiode hinausführten. In allen diesen Veränderungen gibt sich nach seinen eigenen Aussagen ein entschiedenes Hinausstreben über den ästhetischen Pantheismus kund, wenn dasselbe auch immer an seinem unverwüstlichen Optimismus, seiner Verabscheuung des großen Leidens und der großen Kämpfe, der Brüche und Katastrophen, an seiner eigentümlichen, dem Hellenentum verwandten Natur gewisse Grenzen findet. Das Verständnis jenes Strebens aus der Notwendigkeit der Dinge und des modernen, vom Christentum durchtränkten Geisteslebens sowie das Verständnis dieser Grenzen aus der Individualität Goethes und der übermächtigen Nachwirkung gewisser Grundzüge der Antike wäre viel wichtiger als seinen Entwickelungsgang immer nur unter der Formel der einheitlichen Selbstauswirkung seiner Natur zu beschreiben, alle seine Handlungsweisen aus dieser Naturnotwendigkeit zu rechtfertigen und so in diesem Ganzen des Lebens und Denkens nur die Norm für wahrhaft moderne Weltanschauung und Sittlichkeit zu bewundern. In dieser Hinsicht hat die Streitschrift Braitmeiers gegen »Goethekult und Goethephilologie« auch von literar-historischer Seite manches Beherzigenswerte ausgeführt.

Das ästhetische Motiv zum prinzipiellen Monismus ist also nicht in der Tatsache des Schönen und der Kunst überhaupt gegeben, sondern nur in einer ganz bestimmten, mit längst vergangenen, unwiederholbaren Kulturverhältnissen zusammenhängenden Richtung des künstlerischen Schaffens, der Epik und Plastik der Griechen. Wie jede Kunst und alles Schöne Formen eines Inhaltes darstellt, also den Inhalt bereits voraussetzt, so drückt jene Kunst den Lebensinhalt der Naturreligion unter den besonders günstigen Verhältnissen einer außerordentlichen künstlerischen Begabung aus. So ist es begreiflich genug, daß in jener Kunstanschauung ein nie rastendes Motiv zum Monismus liegt. Es ist das fast eine Tautologie oder wenigstens nur eine genauere Ver-

deutlichung des Inhaltes und der Tragweite jener Kunstanschauung. Wie sie dereinst aus der Gesamtstimmung der Naturreligion hervorging, so erzeugt sie beim vollen Nacherleben und Mitempfinden heute den Monismus, der nur die wissenschaftlich und künstlerisch vertiefte Naturreligion ist, und im Zusammenhang damit auch die entsprechende ethische Lebensanschauung, welche nur einen natürlich gegebenen, harmonisch zu formenden Lebensstoff kennt und vor allem vollständig innerweltlich gerichtet ist. Es ist aber völlig unmöglich, diese ganze Stimmungs- und Anschauungswelt auf dem Boden der inzwischen erfolgten religiösen Vertiefung fortzusetzen oder zu erneuern. Das Christentum hat die Scheidung der Persönlichkeit vom Unpersönlichen, des Ideals von der Wirklichkeit, der geistigsittlichen Werte von der Natur, Gottes von der Welt so durchgreifend und allgemein vollzogen, daß alle Versenkung in das Altertum nie wieder eine völlige Umkehr zu bewirken vermag, daß insbesondere jenes in der antiken Kunstanschauung enthaltene Motiv zum Monismus ein veraltetes und überholtes geworden ist. Wohl gehen von ihr wohltätige Gegenwirkungen gegen Ueberspanntheiten und Geschmacklosigkeiten aus, aber eine grundlegende positive Bedeutung hat sie für unser Leben und unsere Weltanschauung nicht. Dem entspricht auch vollständig der Entwickelungsgang der Kunst, welche die antiken Muster benützend doch überall Selbständigkeit suchte, anderen Gattungen sich zuwandte und jede allzugroße Neigung zur Antike sofort mit der Parole zur völligen Abkehr von ihr beantwortete. Wenn das »Charakteristische« im Gegensatze zum »Schönen«, die Farbe im Gegensatze zur Linie, die Stimmung im Gegensatze zum genau umschriebenen Vorwurf Eigentümlichkeiten der modernen Kunst bezeichnen, so prägt sich in alledem nur der Unterschied des inneren Lebens aus. Am schärfsten drückt er sich in derjenigen Kunst aus, welche der modernen Zeit allein angehört und in welcher sie ihr tiefstes Gemütsleben offenbart, in der Musik.

Damit ist unsere Stellung zu dem ästhetischen Motiv des Monismus hinreichend geklärt. Es ist völlig unmöglich, daß eine der Naturreligion entstammende Kunstanschauung den Schlüssel der Erkenntnis für die auf den Boden einer rein geistig sittlichen Religion Uebergetretenen abgebe. Dazu ist nur noch hinzuzufügen, daß das ästhetische Erlebnis überhaupt nicht als primärer Ausgangspunkt inhaltlicher Erkenntnisse dienen kann; es ist stets ab-

hängig von einer seelischen Inhaltlichkeit komplizierter Art, die es bei der Beseelung der sinnlichen Welt in diese hineinschaut und aus ihr wieder herausbildet. Zugleich ist daran zu erinnern, daß dieses Erlebnis vermöge seiner notwendigen Beziehungen auf die Sinnlichkeit immer an die natürliche Sinnlichkeit gebunden bleibt und daher über die tiefsten Gehalte des Uebersinnlichen selbst nichts auszusagen vermag. Daraus entsteht ein mannigfacher Zwiespalt zwischen der vergeistigenden Tendenz des Christentums und der versinnlichenden der Kunst überhaupt, der aber bei Beachtung der irdisch sinnlichen Grenzen unserer Existenzform nur den unauflöslichen allgemeineren Gegensatz zwischen Sinnlichem und Uebersinnlichem widerspiegelt.

Schwieriger zu beantworten ist die zweite Frage. Wir müssen zwar die plumpe Behauptung zurückweisen, daß die christliche Jenseitigkeit identisch sei mit einem äußerlich heteronomen Dualismus von weltlichem und asketischem Leben oder mit einer egoistischen Drangabe irdischer Freuden um größerer himmlischer willen. Die Jenseitigkeit des Christentums führt nicht notwendig aus der Welt und ist nicht notwendig egoistisch, sondern ist etwas durchaus Innerliches, den gottverwandten Geist zu seiner Lebensquelle in Gott Zurückführendes, mitten in der Welt den Menschen über sie Erhebendes, womit zugleich die Vorwürfe des Egoismus und der Heteronomie erledigt sind. Ferner müssen wir auch für die christliche Idee das Recht und die Möglichkeit einer Entwickelung je nach den Weltverhältnissen, einer Vergeistigung und Verinnerlichung, einer Ausbreitung und Assimilation, einer Verbindung und Verschmelzung fordern und dürfen ihre Stellung in der modernen Welt nicht ohne weiteres messen an ihrer Stellung gegenüber der feindlichen alten Heidenwelt. Sie ist ja nur für die Dogmatiker etwas Fertiges und Bestimmtes, das sie für ewig fixieren. Aber die Dogmatiken sind nicht das Christentum, sondern die unlebendige und oft giftige Schlacke, die es an seinem Wege liegen läßt. Aber es bleibt allerdings dabei: der Geist des Christentums, solange er sich selbst treu bleibt, ist ein gegen die weltlichen Aufgaben und Interessen als solche zunächst gleichgültiger, nur auf das höchste und letzte Ziel der Persönlichkeit, die Gemeinschaft mit dem heiligen Gotte, gerichteter. Herzensreinheit, die vor Gott bestehen kann im Gerichte, und Liebe, die das von Gott Erfahrene den Brüdern tut um Gottes willen, sind die Grundgedanken

der christlichen Ethik, der Inbegriff ihrer Individual- und Sozialethik. Wandeln im Lichte des Ewigen und vor dem Angesichte Gottes, ungestört von dem teilenden und verwirrenden, in sinnliche Güter und Interessen verstrickenden Treiben der Welt: das ist das Herz des echten strengen Christentums. Dabei ist die Welt nicht böse und nicht zu meiden, denn auch sie ist von Gott, aber sie ist ein Zustand, der eben hingenommen wird als von Gott verordnet und der keinen Wert und keinen Zweck hat in sich selbst. Ihren Aufgaben als Selbstzwecken sich freudig hinzugeben, entfernt von Gott. Im Leiden wird die wahre Erkenntnis und die wahre Sittlichkeit geboren, denn es führt aus der Buntheit der Welt zu dem Einen, das not tut. Die Ewigkeit im Herzen wirkt der Christ in der Welt sein Tagewerk, wie es seine Pflicht ist und wie Gott ihn hingestellt hat, aber sein Herz ist da, wo sein Schatz ist. Es fehlt jeder prinzipielle Dualismus, aber auch jede Anerkennung des weltlichen Lebens als Selbstzweck. Die Anerkennung der Welt als gottgeschaffener zeigt sich auch darin, daß jene unablässige Selbstbeziehung auf die höchsten und letzten Gesichtspunkte nicht zu quietistischer Kontemplation zu werden braucht, sondern oft genug und insbesondere im Protestantismus die energische Wendung zur Durchdringung der Welt und des weltlichen Lebens mit der Kraft des göttlichen Geistes nimmt, daß aus ihr unzählige Aufgaben für die positive Gestaltung des Lebens entspringen und ein rastloser Kampf gegen die der Welt und ihrem Treiben innewohnende Neigung zur Selbstbefriedigung und Gottentfremdung hervorgeht. Aber diese Weltverklärung steigert und klärt doch nicht die dem Weltleben immanenten Kräfte, konzentriert und läutert nicht das Vorhandene, sondern will ein Neues, Göttliches in dem seinem ursprünglichen Sinne Entfremdeten schaffen, will das Eigenleben der Welt brechen und ein Neues, Höheres in sie einführen. Auch Luthers Christentum wird völlig mißverstanden, wenn man in ihm etwas anderes sieht als die Verinnerlichung dieser Ueberweltlichkeit und ihre Verpflanzung aus der Einsamkeit des Klosters in das tägliche Leben. Er faßt die Selbstbeziehung auf das Ewige nur noch tiefer und allgemeiner, er nimmt den Kampf gegen die Welt nur aus einer größeren und innerlicheren Tiefe und in der vollen Breite des Lebens auf. Wohl ist in seiner Frömmigkeit die beginnende moderne Wendung zur Einheit und Vertiefung des Innenlebens wie zur allgemeinen Umfassung des Weltlebens

mit enthalten, aber sie äußert sich bei ihm gerade in der vollständigen Durchdringung des ganzen Menschen in seinen gegebenen Verhältnissen mit dem überweltlichen Geiste des Christentums. Sein erbitterter Vernunfthaß und seine eifrige Herabsetzung des natürlichen Menschen gehen über Augustin womöglich noch hinaus. Daran ändert seine Schätzung praktischen Weltverstandes und sein gelegentlicher gesunder, lebenslustiger Humor so gut wie nichts. Der so viel gerühmte Beruf ist nicht etwas aus eigener Initiative und aus selbständiger Ueberlegung der Weltzwecke zu Erwählendes, sondern die gegebene Lage, in der ein Christ als seinem gottverordneten Stande getrost und pflichtgetreu verharren soll, in der er ohne besondere, erst aufzusuchende gute Werke ein Herr und Knecht aller Dinge ist durch die Gnade. Von der modernen Schätzung weltlicher Betätigung um ihrer selbst willen war er weit entfernt. Nur in den Revolutionsjahren ist ein leiser Hauch dieses weltlichen Geistes, besonders an seinem Patriotismus, zu verspüren.

Ebensowenig ist zu leugnen, daß dem auf der andern Seite die Fülle weltlicher Aufgaben und Güter, die Freude an der Betätigung und Kraftentfaltung mit der ganzen Stärke einer natürlichen Notwendigkeit gegenübersteht. Das war tatsächlich immer so und ist auch in der Ethik der christlichen Kirchen immer irgendwie anerkannt worden. In der modernen Welt ist aber das Bewußtsein um diese Tatsache hinzugekommen, die Erfassung derselben als eines wahrhaften sittlichen Prinzips. Die ungeheuere Steigerung der Intensität des Lebens, die Erhöhung des Daseinsgefühls, die Mehrung der Aufgaben und Güter in den neueren Jahrhunderten haben die innerweltliche Kraftbetätigung über eine bloß natürliche zu einer sittlichen hinausgehoben. Das Dasein in seiner ganzen Breite und Fülle auszuleben und mit mannhafter Freude an dieser Kraftentfaltung in seiner Person und in der Gesamtheit die Lebensenergie aufs höchste zu steigern, ist zu einem sittlichen Gebot geworden. Selbst fest und trotzig sich die Zirkel seines Lebens nicht stören zu lassen und ebenso im andern eine nicht anzutastende Individualität zu achten, hat den Beifall sittlicher Handlungsweise. Auf seiner Ehre bestehen und ebenso dem andern strenge Gerechtigkeit erweisen scheint besser als entsagende Demut und überall sich einmischende Liebe. Lange suchte diese sittliche Auffassung nach einem zusammenfassenden Prinzip und hat sich mit einem pedantischen Ausdruck, der Leib-

nizischen Vervollkommnung, begnügen müssen, bis sie im Zusammenhang mit der ganzen ästhetischen Weltanschauung unsrer Dichtung den ästhetischen Ausdruck der Lebensharmonie, der humanen Bildung fand. Das Sittliche wurde zur künstlerischen Stilisierung, der harmonischen und plastischen Gestaltung der allseitigen Lebensbetätigung. Diese Gedanken berührten sich mit solchen der alten griechischen Ethik und mündeten dann in die Ethik der klassischen Spekulation ein. Auch heute noch stehen sie bei manchem naturalistischen Ethiker unbewußt im Hintergrunde, wie sie denn von unserer klassischen Literatur her stark auf unsere ganze Bildung wirken.

Der Unterschied dieser Ethik von der christlichen liegt klar zutage und wird auch heute in der philosophischen Literatur überall aufs schärfste, oft sogar übertrieben zum Ausdruck gebracht. Nur die theologische Ethik schleppt sich noch mit der alten Behauptung der Identität von christlicher und humaner Ethik und bietet alle Künste ihrer Sophistik auf, den Unterschied zwischen diesen sittlichen Prinzipien zu verwischen. Das Wichtigste aber ist, daß wir auch in unserem Leben beständig zwischen beiden Prinzipien geteilt sind, daß mit Ausnahme weniger Pietisten unser ganzes Denken und Urteilen, Arbeiten und Genießen die humanen Grundgedanken in sich aufgenommen hat und daß wir gar nicht anders können, wenn wir am Gesamtleben irgendwelchen nennenswerten Anteil behalten wollen. Es ist eine der schweren Fragen der Gegenwart, ob wir gegenüber jener Umwälzung im modernen sittlichen Leben die Grundlagen der christlichen Sittlichkeit behaupten können oder auch nur faktisch einhalten. Dieser Umstand ist es, der z. B. Th. Ziegler veranlaßt, als Resultat der Geschichte der Ethik die alte Straußsche Frage ganz besonders auch auf dem Gebiete der Ethik aufzuwerfen: »Sind wir noch Christen?« Man hat lange Zeit die Ethik für das unangreifbare Kleinod und für den unüberwindlichen, allen einleuchtenden Tatbeweis des Christentums gehalten. Jetzt erscheint gerade seine Ehtik als das Bedenkliche und Unvollkommene, oder doch als das praktisch Gefährliche. Man erinnert sich der schroffen Betonung dieses Gegensatzes bei Kierkegaard, der für das christliche Ethos Partei nimmt gegen das humane und dabei selbst gesteht, daß er von sich selbst die volle Christlichkeit nicht zu behaupten wage.

Liegt hier nun ein schroffes Entweder-Oder, ein unvermittel-

barer Gegensatz der Prinzipien vor? Ist es, christlich gesprochen, der Gegensatz zwischen Christus und dem Satan, der Gottesliebe und dem Weltsinn, oder, humanistisch gesprochen, der Gegensatz zwischen Geisteskultur und Barbarei, zwischen praktisch möglichem, veredelten Realismus und übergeistiger Utopie? Das christliche Ethos stünde damit auf der Seite der Unkultur, und seine tatsächlichen Verbindungen mit der geistigen Kultur wären Verleugnungen seines Wesens oder vom Leben erzwungene Selbsttäuschungen. Oder es wäre doch mindestens auf eine Kultur ideenloser Nützlichkeit und bürgerlicher Bravheit eingeschränkt, in der es Raum für seine Ideale und keinen ebenbürtigen Konkurrenten gegen seine Gedankenwelt fände; dagegen gerade von der feineren geistigen und künstlerischen Kultur wäre es ausgeschlossen.

Eine schärfere Vergleichung beider Prinzipien zeigt jedenfalls, daß sie nicht auf gleichem Boden, in gleicher Fläche liegen. Sie entspringen verschiedenen Beziehungen des Lebens. Das eine entspringt aus unserer Weltstellung, der Stellung der Menschen zueinander und zu der Natur, aus der Sphäre der Relativität. Ohne Rücksicht auf ein absolutes Ziel ergeben sich die sittlichen Aufgaben hier aus der Natur der Dinge selbst und richten sich von selbst auf die verschiedenen innerweltlichen Zwecke, welche das gesellschaftliche Leben und die Bearbeitung der Natur in immer wachsendem Umfange darbieten. In diesen Beziehungen des Handelns machen sich gewisse sittliche Grundregeln geltend, die das zunehmende Kulturleben in ihrer Bedeutung und die wachsende Versuchung zu Abweichungen in ihrem Ernste immer schärfer erkennen lehrt. Die verschiedenen Imperative stehen, auf einzelne Gebiete bezogen, vereinzelt nebeneinander, die Zwecke sind relativ und vielfach und dulden sich nebeneinander; sie erregen die Tätigkeit nach allen Seiten und damit das Lustgefühl, das jede Kraftbetätigung begleitet. Der Kampf ums Dasein einerseits und die natürlichen Bluts-, Sympathie- und Interessenverbände andererseits sind die ersten Ausgangspunkte. Die darin liegenden Werte zu Tugenden zu ethisieren, und die darin liegenden Gefahren durch ethische Disziplin zu überwinden: das ist die überall wiederkehrende Unterlage jeder höheren ethischen Entwicklung, bei der Menschheit, bei Völkern und bei Individuen. Einfache, mit jenen Zwecken eng zusammenhängende sittliche Grundgebote wie die der Wahrhaftigkeit, der Ehre, der Tapferkeit, der Gerechtigkeit, der Treue, der

Rücksicht u. a. geben dieser sittlichen Bildung ihren festen Kern. Eine gesteigerte Lebenshaltung und menschenwürdige Daseinsordnung schweben als zusammenfassende Ziele vor. In dem Ganzen betätigt und behauptet sich eine von der Natur relativ unterschiedene Würde des Geistes; der Reichtum dieser Betätigung in seiner einheitlichen Gestaltung und harmonischen Formung gewährt ästhetischen Reiz. Der theoretischen Besinnung auf den idealen Gehalt dieser Sittlichkeit liegt bei dem Mangel einer einfachen inhaltlichen Konzentration auf einen höchsten Zweck der Persönlichkeit die Verwendung der ästhetischen Gedanken vom Werte der die sinnliche Vielheit gestaltenden Form unter günstigen Umständen einer allgemeinen ästhetischen Begabung sehr nahe. Aus ganz anderen Beziehungen entspringt nun aber das christliche Prinzip des sittlichen Handelns und der sittlichen Selbstbeurteilung, aus dem Verhältnis zu dem Ewigen und Unendlichen, dem allen letzten Sinn erst in sich Enthaltenden, aus der Sphäre des Unbedingten, Absoluten und Einfachen, religiös gesprochen aus der Beziehung auf einen heiligen Gott, der wie Quelle und Sinn alles geistig-persönlichen Lebens so auch die höchsten Normen desselben in sich enthält. Wird auch das ganze innerweltliche Leben mit seinen sittlichen Geboten auf ihn zurückgeführt, so entsteht hier doch unter dem höchsten und letzten Gesichtspunkt einer vor Gott geltenden Gerechtigkeit und eines ewigen, einfachen und unbedingten sittlichen Gutes eine hiervon scharf unterschiedene eigentümliche Sphäre sittlicher Normen und Werte. Herzensreinheit, lauterer, demütiger, heiliger Lebensernst und unbegrenzte, die gewöhnlichen menschlichen Liebesschranken überwindende Liebe, die das von Gott Erfahrene allen zu erweisen sich verpflichtet fühlt, sind hier die sittlichen Gebote. Die Seligkeit und Sicherheit des in Gott sich geborgen wissenden Gemütes, die demütig freudige Vereinigung mit dem göttlichen Wesen und die Erhebung aller Menschen zu diesem Reiche der Gottesliebe sind hier das abschließende sittliche Gut. Von der Höhe dieser Gesichtspunkte verschwinden dem Bewußtsein leicht und oft jene innerweltlichen Pflichten als Verpflichtungen und Rechte nur zwischen Mensch und Mensch, als bloße von selbst sich regelnde Angelegenheiten der Welt, und jene innerweltlichen Güter als nur relative, dem bloßen Lebensbedürfnis auf Zeit dienende, aber niemals endgültig befriedigende. War dort alles in foro hominis, so ist hier alles in foro aeternitatis. Von hier aus ergibt sich ferner der Kampf

gegen alles bloß weltliche Wesen und alle bloß weltliche Sittlichkeit, die als bloße justitia civilis erscheint; von hier aus entsteht immer wieder das vom Leben meistens durch Kompromisse gelöste, von dem Nachdenken aber nur schwer zu ergründende Problem, wie jene beiden Sphären des Sittlichen sich verhalten und wie unter ihrer beiderseitigen Einwirkung das wirkliche Leben in der Welt sich gestalten solle. Von hier aus entsteht insbesondere eine Entzweiung in der innersten Tiefe des menschlichen Wesens, die dem ästhetischen Formensinne quälend und unbehaglich ist. Wohl ist auch von hier aus eine auch ästhetisch schöne, einheitliche Gestaltung der Persönlichkeit möglich und denkbar, aber dieselbe ist doch bei der bloß innerweltlichen Sittlichkeit viel leichter erreichbar und anschaulich, so daß jene den Ruhm ästhetischer Gestaltung oft allein in Anspruch nehmen zu können scheint.

Es ist wichtig zu beachten, daß eine solche Doppelheit sittlicher Motive nicht nur etwa bei der christlichen Weltanschauung sich findet, sondern in ähnlicher Weise bei jeder religiös und metaphysisch gerichteten Ethik überhaupt. Jede Sittlichkeit, die an überzeitlichen, im göttlichen Weltzusammenhang bleibend wertvollen Zwecken und Wahrheiten orientiert ist, hat den Zug zur Sammlung der ganzen Persönlichkeit auf diesen in letzter Linie allein gültigen Zweck, das Bedürfnis der Unabhängigkeit von der verwirrenden Vielseitigkeit weltlicher Betätigung d. h. sie hat irgendwie »asketischen« oder besser überweltlichen Charakter. Das tritt in den Religionen, soweit sie das Religiöse und Sittliche innig verschmelzen, überall zutage, wenn auch in sehr verschiedener Weise; es zeigt sich ebenso, in den religiös-metaphysischen Systemen mit ihrer entsprechenden Ethik, bei Plato, der Stoa und dem Neuplatonismus, aber auch bei Spinoza, Kant und Fichte. Dabei ist freilich die Stellung zu den innerweltlichen Motiven der Sittlichkeit verschieden, die einen verneinen sie vollständig, die andern lassen sie auf sich beruhen und erkennen sie in ihrer Sphäre an, wieder andere suchen eine innere Verbindung und viele sind sich der Unterschiede nur halb bewußt. Hier in dieser metaphysisch-religiösen Abzweckung und Begründung des Sittlichen wurzelt der überweltliche oder weltflüchtige Charakter der Ethik, den der Diesseitigkeitssinn und der Utilitarismus der Gegenwart so wenig versteht, daß es gegenwärtig für eine besondere philosophische Aufgabe gilt, die Entstehung

dieses so merkwürdigen und unbegreiflichen Phänomens zu enträtseln. Man erklärt es aus einer geheimen Propaganda des Buddhismus oder aus der Entstehung des Christentums in einer greisenhaften, untergehenden Kultur oder, wie der radikale Antichrist der Gegenwart, Friedrich Nietzsche, aus einer Verschwörung der Sklavenseelen gegen die Kraftmenschen, aus einer Umschaffung der Not in eine Tugend. Hierher gehört vor allem auch die eigentümliche asketische Form des Christentums, welche auf protestantischem Boden die Gestalt des Pietismus annahm und welche Ritschl nur deshalb auf so mühseligen Umwegen zu erklären versuchte, weil er die scharf ausgeprägte historische Eigentümlichkeit sowohl der humanen als der christlichen Ethik unwillkürlich verkannte und in einem nüchternen Mittleren, der bürgerlichen gottvertrauenden Berufsmoral, den Unterschied auslöschte. Das ist beste altpreußische Moral, aber weder eigentlich christliche noch humane.

Es handelt sich hier also um eine Schwierigkeit, die nicht bloß der christlichen, sondern der Ethik überhaupt innewohnt und die in der christlichen Weltanschauung nur auf einen besonders scharfen und inhaltlich eigentümlichen Ausdruck gebracht ist, um einen in der Natur der Dinge oder des Menschen liegenden Zwiespalt der Motive. In der einheitlichen Natur des Menschen, in seiner Persönlichkeit muß auch die Vereinigung beider gefunden werden können. Im Werden und Reifen der Persönlichkeit wird eine idealistische Ethik die tatsächliche Auflösung des Widerspruchs finden können. Aus der natürlich-sinnlichen Bestimmtheit reifen zur vollen geistig-sittlichen Persönlichkeit, aus der natürlich-sinnlichen Gemeinschaft zum Reiche der Geister, das sub specie aeternitatis bleibenden Wert hat: das ist insbesondere nach christlicher Auffassung der Sinn des Menschenlebens. So wäre dieser Gegensatz der ethischen Motive nur eine Erscheinung des allgemeineren Gegensatzes, der in der Doppelstellung des Menschen zwischen dem Endlich-Sinnlichen und dem Unendlich-Uebersinnlichen enthalten ist und der ebenfalls nur im Werden der Persönlichkeit überwunden wird. Er erschiene der christlichen Ethik nur in einem eigentümlichen Lichte und besäße hier nur eine eigentümliche Energie, die in der christlichen Grundanschauung von einer der Natur überlegenen Persönlichkeit und der Bestimmuug der Menschen zur Gemeinschaft mit dem heiligen Gotte ihre Wurzel hat. Die diesen Gegensatz versöhnende Ein-

heit kann nicht konstruiert, wohl aber erfahren werden. Sie ist keine begriffliche, allem Erleben vorausgehende, sondern eine tatsächliche, nach und nach in der Zeit und der Erfahrung sich vollziehende. Wie der Mensch sich zunächst als sinnliches, selbständiges Einzelwesen erfaßt und erst allmählich in fortschreitender religiöser Vertiefung seine absolute Befaßtheit in Gott erkennt, so beginnt auch die sittliche Arbeit überwiegend mit der Herausarbeitung und Behauptung seines relativen geistigen Wertes gegenüber der Natur und den Mitmenschen, mit der Begründung und Entfaltung seines vollen selbständigen Daseins, sowie mit der Anerkennung und Forderung der gleichen Tatsache bei den Mitmenschen, um von den hierbei leitenden Impulsen der Persönlichkeitsbildung und -anerkennung schließlich immer mehr über die Bedingtheit und Relativität dieser sittlichen Güter auf den bleibenden, endgültig befriedigenden sittlichen Wert der Persönlichkeit vor Gott geführt zu werden und von dieser Stufe aus dann wieder rückwärts die humane Sittlichkeit und deren Lebensordnungen nicht mehr als Selbstzweck, sondern als Mittel zur höchsten überweltlichen Sittlichkeit zu behandeln.

Das ist im letzten Ziel spezifisch christlich, aber es liegt doch auch in der Tendenz der sittlichen Anlage überhaupt. Sie arbeitet auf den höchsten Wert der geistigen Persönlichkeit hin und erreicht diesen erst in der Ueberwindung aller Beschränkung auf das Selbst und aller Selbstsucht, der tierisch-materiellen wie der höheren geistigen, die in dem Stolz der humanen Sittlichkeit sich ausprägt, ein Ziel, das erst in der Hingabe an Gott, in der Selbstbeurteilung nicht vor Menschen, sondern vor seinem Angesicht, in der Erfüllung mit seinem Wesen und Willen erreicht wird. Hieraus folgt die Notwendigkeit einer niemand zu ersparenden, wenn auch meist sehr allmählichen Wendung in der sittlichen Entwickelung. Die humane Sittlichkeit ist die erste Stufe der Versittlichung, indem sie die natürlich sinnliche Bestimmtheit durchbricht und eine auf höhere geistige Motive begründete Lebensgestaltung herbeiführt. Der Trieb zur Betätigung und Selbstentfaltung wird als sittlicher Impuls empfunden, und die Neigung, Form und Gesetz dieser Betätigung in der Schönheit ästhetischer Harmonie zu finden, liegt nahe. Aber diese immanente Betätigung bleibt doch mit einem Maße von Selbstsucht behaftet, wie das in der Welt, wo ein Selbst dem andern gegenübersteht, nicht anders sein kann, und trägt angesichts der Vielheit und

Relativität ihrer Zwecke das Gefühl der Unbefriedigtheit und Relativität in sich. So richtet sich der gereifte sittliche Wille auf die bleibende und ewige Geltung vor Gott und die Seligkeit der Gottinnigkeit und erkennt in der humanen Sittlichkeit eine Vorstufe, die ihm nur in der Zeit der ersten Kraftentfaltung und Lebensgründung als Selbstzweck erschien und in deren Neigung zum Selbstgenuß er einen Rest der natürlichen Selbstsucht empfindet. Beide Stufen folgen nicht bei allen Menschen aufeinander. Lebenslage und Individualität lassen es oft nur zu der Herrschaft des einen Prinzips kommen, sie folgen sich selten in scharfer Begrenzung, sondern entwickeln sich nebeneinander und behaupten sich oft noch nebeneinander. Im allgemeinen aber gilt die Erfahrung, daß mit dem Maße der Lebensreife das Verständnis für die religiöse Vertiefung der Sittlichkeit wächst und das Verhalten sich immer mehr tatsächlich darnach richtet. Die überweltliche Sittlichkeit ist zwar schon in der Jugend durch die Erziehung eine bedeutende Macht, sie wirkt in der Sitte und dem allgemeinen Urteil, sie wirkt in dem innersten Wesen bei jeder Selbstbesinnung und gibt von vornherein dem Leben eine viel tiefere Zartheit und Feinheit des sittlichen Empfindens. Allein sie wirkt in der Regel doch mehr neben her und schneidet hier nur die naheliegenden Irrwege grober Selbstsucht und voller Verweltlichung ab. Voll und prinzipiell angeeignet werden kann sie erst von dem, der schon ein Stück Leben, Erfahrung und Enttäuschung hinter sich hat. Die volle Sittlichkeit kann ohne Leiden und Läuterung nicht zustande kommen. Es ist der Vorzug der christlichen Religion überhaupt und ihrer Ethik insbesondere, daß sie der allgemeinsten Erscheinung des Lebens, dem Leiden, seine positive fruchtbringende Stellung einräumt, während der ästhetische Monismus hiervor die Augen möglichst verschließt. Von diesen Erfahrungen aber gehen dann stets wieder aktive Antriebe der Lebensgestaltung aus, die Sittlichkeit wendet sich mit freudiger Energie zur Welt zurück und sucht das Leben und die Ordnungen in ihr, welche die humane Sittlichkeit geschaffen hat, von diesen höchsten Gesichtspunkten aus geistig zu durchdringen. Dabei ist der Zusammenstoß mit der noch ungebrochenen Kraft der Weltlichkeit etwas in der Natur der Dinge Begründetes und für alle Zukunft mit jeder Generation stets sich neu Wiederholendes. Ebenso tritt dabei immer eine Beschränkung und Verendlichung der sittlichen Ideale ein, welche nur teilweise

an dem widerstrebenden Stoffe durchgeführt werden können und von deren Höhe man dem Widerspruche der auf ihre Gesichtspunkte nicht eingehenden Menschen gegenüber notwendig auf die allgemeinen humanen Lebensordnungen herabgehen muß.

Für Propheten, Apostel, Missionare und Geistliche, welche ihr Leben der Ausbreitung des christlichen Geistes widmen, für spezifisch und einseitig religiöse Naturen mag sich die christliche Ethik mit diesen ihren letzten Gesichtspunkten auch als die einzige und ausschließliche darstellen. Für Jesus verband sich mit diesem Radikalismus sehr konsequent auch die Erwartung des Endes und einer neuen Weltordnung. Auch einzelne kleinere Konventikel mögen sich in diesem Sinne zusammenschließen. Die Welt sorgt ja unterdessen von selbst weiter für ihren Bestand. Das menschliche Geschlecht als Ganzes aber wird sein Leben immer zunächst führen und gestalten aus den sittlichen Trieben seiner humanen Natur. Es wird die Ordnungen der Familie stets von neuem stiften aus Lust am Weibe oder am Manne, sie erhalten aus natürlicher Geschlechts- und Kindesliebe; es wird die Ordnungen der Gesellschaft und des Staates stets von neuem schaffen aus Drang nach Ordnung und Recht für Eigentum und Leben, sie schirmen mit dem Stolz des Patriotismus und der Freude am Schwert. Es wird in Handel und Wandel, in allen Gütern der Kultur fortfahren, aus eigenem Trieb nach Leben und Genuß des Lebens seinen irdischen Wohnsitz mit einem immer festeren Gefüge menschlicher Einrichtungen und Pflanzungen zu überziehen, und wird hierin seinen Beruf und seine Aufgabe ganz von selbst und ohne jede höhere Abzweckung erkennen. Es wird dabei niemals an einen Beruf im Reiche Gottes denken, sondern an seine irdischen Leiden und Freuden, an den Genuß seiner frischen Kräfte und an die Sorgen des Mißlingens. Der Stolz eigenen Schaffens wird ihm unentbehrlich sein als Antrieb und unüberbietbar als Lohn. Aber schon in dieser Arbeit macht sich überall die tiefere Zartheit und Reinheit, die größere Wärme und Innigkeit christlich erzogener Gemütswelt geltend, und in ihrem Vollzuge lösen die Gemüter sich immer mehr ab von dem ersten Werke ihres natürlichen sittlichen Dranges und der Begrenztheit ihres ersten sittlichen Urteils. In der Arbeit reifend scheidet das menschliche Geschlecht in jeder Generation sich von neuem von seiner Arbeit und zieht sich in das innerste Heiligtum des Wesens zurück, aus dem dann erst der wahre und letzte Sinn des Daseins

läuternd und vertiefend hervorquillt. Von hier aus bildet sich hinter und über jenem natürlichen Lebenszusammenhang ein überweltlich-geistiger, das Reich der christlichen Liebe, in welchem alle verbunden sind zur Hoffnung auf die Enthüllung der letzten Güter der Persönlichkeit in einem höheren Leben und aus dem vorausnehmenden Besitze dieser Güter heraus den heiligen innersten Kern des Lebens zu gestalten suchen. Was für den Radikalismus und Heroismus Jesu das allein wahre Gut war und ihn angesichts des erwarteten Endes des natürlichen Weltlaufs gleichgültig machte gegen alle innerweltlichen Werte, das ist in einer dauernden Welt nur möglich als das allmählich sich vollziehende Ergebnis der persönlichen Lebensentwickelung, kann der Jugend nur als ein vorschwebendes Ziel geschildert werden und kann von der Lebensreife nur immer annähernd und versuchsweise in das immer neu nachtreibende natürliche Leben hineingebildet werden. Einzelne Individuen mögen bei ihrer Art und Lebensstellung sich dem völlig widmen können und werden damit ein Salz der Erde sein. Aber es wird niemals die ganze Erde selbst zum Salz werden, und man wird es auch nicht wünschen und nicht fordern dürfen.

Wie immer aber auch sich die begriffliche Fassung dieser schwierigen Zusammenhänge gestalten möge, das Eine ist klar, daß insbesondere die rein ästhetische Sittlichkeit dem gegenüber kein Recht auf ausschließliche Geltung hat. Das war einigermaßen anders in der griechischen Philosophie, wo aber auch die allgemeinen Verhältnisse total anders lagen. Dort war es ein Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntnis des Sittlichen, die Gewinnung des obersten einheitlichen Gesichtspunktes, wenn die größten Denker und insbesondere der Nationalphilosoph Aristoteles im Gegensatz zu der bunten Gesetzesmasse, der äußerlichen politischen, sozialen und religiösen Heteronomie, zur auflösenden Moralskepsis der Sophistik und zu dem maßlos leidenschaftlichen, überbeweglichen Geiste ihres Volkes den charakteristischen Grundzug hellenischer Anschauung, den Sinn für die schöne Form, auch zur Grundlage der Wissenschaft vom Handeln machten und so mit genialem Griff das allgemeine Prinzip ihrer Anschauung vom Kosmos und von den Dingen auch auf das Sittliche übertrugen. Aber dabei war die bereits oben erwähnte Ungetrenntheit des natürlichen und sittlichen Lebens, die Naivetät einer lediglich die Natur mäßigenden und harmonisierenden Innerweltlichkeit, vorausgesetzt. Nur

das gegebene, selbstverständlich in gewissen Bewegungen verlaufende Leben galt es einheitlich zu regeln zur harmonischen Eudämonie der sich betätigenden Entelechie. Natürliche und rein sittlich-geistige Güter fließen hier noch zusammen zum Ganzen des normalen Lebens eines relativ gut situierten Bürgers. Dabei war zugleich die natürliche Unveränderlichkeit und Normalität der bestehenden Verhältnisse und Gesittung, der Gesellschafts- und Staatsformen und damit die ganze Fülle inhaltlicher Zwecke und Antriebe des Handelns als von der Natur der Dinge ein für alle mal gegeben vorausgesetzt. Es galt bloß diese gegebene Mannigfaltigkeit der Gefahr schrankenloser Leidenschaft und Selbstsucht zu entziehen, sie als einheitliche Betätigung des Lebens im Kreise geordneter Gesellschaft zu erkennen und sie aus dem künstlerischen Prinzip maßvoller und ruhiger Beherrschung der Mannigfaltigkeit durch die schöne Form harmonisch zu gestalten, wobei sich als schönster Lohn der Tugend die Freude an der Selbstbetätigung und der Selbstgenuß der edlen Form von selber einstellen. Aber schon Plato durchbrach teilweise diese Anschauung vom Sittlichen mit dem Verlangen nach einfacherer, bleibenderer und inhaltsvollerer Abzweckung, nach einem über und jenseits der Sinnlichkeit gelegenen wesenhafteren sittlichen Gute, und die ganze weitere höchst bedeutende Denkarbeit, welche die sich auflösende antike Kultur dem Moralproblem widmete, hat diese Sehnsucht immer energischer ausgesprochen. Mit dem Christentum vollends ist eine Schätzung der über Natur und Sinnlichkeit erhabenen Persönlichkeit mächtig geworden und eine Aussicht auf ewige, einfache Güter des Gemütes eröffnet worden, welche es für immer unmöglich macht, die Vollendung des Sittlichen aus der Hand der Natur zu erwarten, die vielmehr für immer mit der zunächst vorgefundenen Natur entzweit, um erst im Kampfe den höchsten Preis sittlichen Ringens gewinnen zu lassen. So ist also das ästhetische Prinzip der bloßen harmonischen Ordnung der Individualität ein in modernen Verhältnissen unhaltbares, jedenfalls als ausschließliches oder wesentliches unmöglich geworden. Zugleich ist diesem Prinzip die inhaltliche Erfüllung mit bestimmten Normen der Sitte verloren gegangen, nachdem eine feststehende Sitte und Volksmoral im alten Sinne nicht mehr vorhanden ist, sondern das sittliche Leben als ein von der Natur gelöstes in der freiesten Bewegung seiner Grundsätze sich befindet. Das ästhetische Prinzip als solches ist unter unseren Verhältnissen vollkommen

leer und hat in der italienischen wie in der deutschen Renaissance schließlich überall nur zum Libertinismus geführt, während die großen Dichter und Denker sich den Inhalt desselben durch ihre eigentümliche Individualität vorschreiben ließen und damit oft mehr als den bloßen Schein der Selbstsucht erweckten. Es ist höchst lehrreich, daß auch in dieser Beziehung der alte Goethe sich den christlichen Anschauungen wiederum nähert und in den letzten Gütern eines ewigen Lebens den inhaltlichen Abschluß sittlicher Arbeit erkennt. Die gleiche Entwickelung zeigt das schöne Werk Hayms an dem noch charakteristischeren Vertreter der ästhetischen Individualitätsmoral, an Wilh. von Humboldt.

So glauben wir auch die aus der modernen Geistesbildung und Sittlichkeit sich ergebenden ethischen Bedenken gegen die christliche Weltanschauung auflösen zu können. Wenigstens scheint der ästhetische Monismus auch auf dem Gebiet der Ethik kein notwendiges modernes Prinzip zu sein, mit welchem eine neue Entwickelungsstufe des Sittlichen sich eröffne. Dieses Prinzip war vielmehr immer vorhanden und ebenso war neben ihm immer die Sehnsucht nach einem über die Natur hinausführenden sittlichen Prinzip vorhanden oder ist wenigstens seit der Erscheinung des Christentums unauslöschlich den Gemütern eingepflanzt. Der Monismus betrügt uns nur durch ein Spiel mit leeren Formen um den besten und bleibenden Inhalt des Lebens. Dieser Inhalt liegt in der Linie der christlichen Ueberweltlichkeit. Damit sind die am Schlusse des letzten Aufsatzes angedeuteten Eigentümlichkeiten der christlichen Sittlichkeit, das Wesen ihrer Normen und Güter im Unterschied von jeder andern idealistischen Ethik erschöpfend und bis in die tiefsten Zusammenhänge charakterisiert[17]).

[17]) In diesem Abschnitt ist die innere Auseinandersetzung mit dem Humanismus dargestellt, wie sie dem Zögling des humanistischen Gymnasiums, dem Bewunderer der Antike und der modernen neuhumanistischen Literatur unumgänglich ist. Die Schwierigkeiten der christlichen Ethik gegenüber den realen Lebensbedingungen in Staat, Gesellschaft und Wirtschaft lagen damals noch außerhalb meines Horizontes. Ich habe das inzwischen in meinen Soziallehren nachgeholt. — Noch etwas anderes war mir damals noch sehr wenig bekannt: Kierkegaard. Nachdem ich ihn inzwischen gründlich kennen gelernt habe, sehe ich, daß er auf seine Weise genau eben dieses Problem behandelt, das ich in diesem Abschnitt behandelt habe. Freilich kommt er zu einem andern Ergebnis, zu dem schroffen Entweder-Oder, von dem aus er gemäß seiner pietistischen Erziehung und seiner schwermütigen Anlage die christliche Askese bis zur äußersten Uebertreibung steigert, das Christentum zu einer Sache ganz weniger Einzelner und Eigener

Es handelt sich nur noch darum, worauf der Mut, an solche ethische Güter zu glauben, sich begründe. Die christliche Weltanschauung antwortet ganz konsequent mit dem Hinweis auf eine göttliche Offenbarung, der diese Erkenntnis der letzten göttlichen und menschlichen Dinge allein entstammen könne. Der Betrachtung dieses Anspruches, gegen welchen die modernen Weltanschauungen sich mit konzentrierter Heftigkeit zu wenden pflegen, ist der letzte Aufsatz gewidmet.

V.

In der zusammenfassenden Charakteristik der modernen europäischen Geistesbewegung, welche das nun schon mehrfach erwähnte geistvolle Buch Euckens über die Lebensanschauungen der großen Denker unternimmt, tritt als der beherrschende Grundzug derselben die Wendung zur Immanenz und dem Begriff endlosen gesetzmäßigen Werdens hervor. Die Anerkennung durchgängiger, den Dingen und Menschen einwohnender Kräfte und ihnen eigentümlicher gesetzmäßiger Wirkungsformen bildet den bewußten oder unbewußten Hintergrund alles Denkens. Aus ihrem Zusammenwirken entsteht durch die inneren Kräfte des Wirklichen selbst ein sich endlos bewegendes Ganzes von Wirkungen, in

macht und demgemäß das Kompromißinstitut der Kirche in Grund und Boden verurteilt. Auch warnt er geradezu vor derjenigen Lösung des Problems, die ich hier entwickelt habe, nämlich vor der Verteilung der Gegensätze auf die immer neu einsetzende und sich in die Ueberwelt emporläuternde Entwickelung, eine Lösung, die ihm als dem an Hegel geschulten Dialektiker nicht ferne gelegen hätte. Er will aber die schroffe Ausschließlichkeit der christlichen Askese, die allerdings nur für ganz wenige sei. Kann man schon in dieser Einschränkung auf die wenigen doch wieder ein Kapitulieren vor dem Leben sehen, so hat er ja doch auch selbst seine ethisch-ästhetische Natur zuerst selbst leidenschaftlich und breit entfaltet und selbst erst dialektisch sich aus ihr heraus entwickelt. Er sagt dann freilich, er habe sich »ausgeleert« und befreit. Aber eine solche Ausleerung — und das heißt doch Ausleerung durch praktische Durchlebung und Entfaltung der Konsequenzen — hält er für eine Forderung an jede reichere Natur. Ist nun aber die Voranstellung einer Forderung der »Ausleerung« vom Aesthetischen vor die christliche Forderung nicht schließlich ein sehr ähnlicher Gedanke, wie der von mir entwickelte? Ist die Ausleerung schon notwendig, so wird sie doch auch eine positive und emporleitende Bedeutung für die Entwickelung und eine Notwendigkeit für die Jahre der ersten Kräfteentfaltung sein, die auch ihren ethischen Wert und Sinn hat. Freilich hat K. das Aesthetische von einer sehr egoistischen interessant-pikanten Seite genommen. Vgl. Kierkegaards Angriff auf die Christenheit, deutsch von Schrempf, 1896, S. 433 f., 442, 444, 536, bes. 405 f., weniger schroff in »Entweder-Oder« Band II.

welchem eines das andere bedingt und an dessen Zusammenhang alles Glück des Daseins und aller Sinn des Handelns eng gebunden ist. Von hier aus empfing die mathematisch-mechanische Naturwissenschaft den Antrieb zur immer weiteren Ausdehnung ihrer Methoden auf alle Wirkungszentren des Seins zur Ausbildung ihrer Begriffe von Stoff und Kraft, ihres eigentümlichen Grundgedankens vom Naturgesetz als innerer Notwendigkeit regelmäßiger Wirkformen, die in der Natur der Dinge selbst begründet sind, und die in ihrer allgemeinsten mathematisch darstellbaren Formel den ganzen Zusammenhang des Seins umfassen. In der gleichen Grundstimmung wurzelt das Bestreben der ethischen Analyse, konstante Gesetze des sittlichen Handelns in der Vernunft des Menschen und der Welt und einleuchtende, sinnvolle Zwecke desselben innerhalb des Weltlebens zu finden. Zugleich ergab sich hieraus der Antrieb für die Phantasie, den Grund des ganzen Seins wie seiner gesetzmäßigen Wandelungen in einer einheitlichen Energie zu finden, welche dies ganze Sein gestaltet und deren Einheitlichkeit auch in der harmonischen Gestaltung des menschlichen Lebens sich kundgibt. Seit Giordano Bruno und Shaftesbury, seit Leibniz und Spinoza ist das Streben des europäischen Gedankens. Das »natürliche System« der Aufklärung gab ihm die erste kulturbeherrschende Gestalt, der »entwicklungsgeschichtliche Pantheismus« des deutschen Idealismus verflüssigte den Einheitsgedanken zu einem organischen Entwicklungsprinzip. Seitdem sind diesem vorschnellen Abschluß die schwersten kritischen Bedenken auf fast allen Gebieten entgegengetreten, haben sich überwunden oder verbündet geglaubte Mächte älterer und umfassenderer Lebensanschauungen empört, sind ganz neue, von ihm nicht geahnte Probleme aufgetaucht und schwere Krisen aus den von ihm gestifteten Verhältnissen hervorgegangen. So sehr aber jenes Hochgefühl der Aufklärung und ihrer poetischen Vertiefung und Verlebendigung in der deutschen Literatur gegenwärtig einer skeptischen Stimmung Platz gemacht hat, die Grundgedanken des modernen Denkens sind damit in ihrer Notwendigkeit und Unvermeidlichkeit nicht beseitigt. So unendlich reich die innerhalb der Aufklärung entstandene Verzweigung des Denkens ist, so mannigfache Deutung und Verwertung unter den verschiedensten Einflüssen sie erfahren haben und so tiefe Probleme aus ihrer erst so evident scheinenden Selbstverständlichkeit und Einfachheit erwachsen sind, sie bilden bis heute die

Atmosphäre unseres Denkens, und die bisherigen Abhandlungen haben sämtlich nur uns willkürlich oder falsch erscheinende Verwertungen bekämpft, sie selbst aber auch für unser eigenes Denken vorausgesetzt. Das tritt insbesondere an einem Grundbegriff hervor, den wir überall mit den Gegenströmungen teilten, der aber ganz besondere Aufmerksamkeit verlangt, an dem Begriffe der Entwickelung oder der genetischen Methode. Er liegt den am Ende des vorigen Aufsatzes erwähnten Gegensätzen zugrunde.

Dieser heute so selbstverständliche und allgemein gebrauchte Ausdruck, die mit ihm verbundene, allgemein vorausgesetzte Denkweise ist nichts weniger als etwas Selbstverständliches und immer Dagewesenes. Er ist das spezifische Erzeugnis der modernen Wendung des Denkens und hängt mit deren eben geschilderten Grundzügen aufs innigste zusammen. In ihm bekundet sich eine neue Auffassung des Verhältnisses des Seins zum Werden, d. h. des Bleibenden, Wahren und unbedingt Wertvollen zum Wechselnden, Relativen und Vermittelnden, der Idee zur Wirklichkeit. In der Weltanschauung der Antike war alles fertig und gegeben, ein begrenzter Kosmos, ein begrenztes Volkstum, begrenzte Gattungen des Seienden. Alles Geschehen in der einmal gegebenen Weltzeit war ihr Auswirkung feststehender, unveränderlicher Typen in der Sinnlichkeit, wo das Vergehen nur auf die gleichgültigen individuellen Beispiele des Typus sich bezog und alle Unvollkommenheit auf Rechnung der widerstrebenden sublunarischen Materie kam. Und war die Weltzeit einmal abgelaufen, so widerholte sich derselbe Ablauf der Dinge in einer neuen Weltzeit und so fort ins Unendliche. In dieser Anschauung der gegebenen Typen wurde das Wahre, Bleibende und Wertvolle des Seins geschaut und wurzelte der im vorigen Aufsatz geschilderte ästhetische Charakter der griechischen Weltanschauung. Anders, aber der modernen Fassung des Grundverhältnisses von Sein und Werden nicht weniger widersprechend, ist die christliche. Hier fällt jede Selbständigkeit der Natur überhaupt fort, und wenn die Menschheit zu einer einheitlichen, sinnvollen Geschichte zusammengefaßt wird, so geschieht es nicht durch eine Einheit der inneren wirkenden Kräfte, sondern durch die von außen auf sie wirkende Macht des göttlichen Heilswillens, der völlig unwandelbar und einfach das Bleibende und Wahre alles Geschehens ist und sich in der Menschwerdung des Logos ein für allemal erlösend geoffenbart hat. Die Verschiedenheit und Mehrzahl göttlicher

Heilstaten selbst hatte ihren Grund schließlich nur in der Sünde der Menschheit. Ganz dementsprechend sind die Dogmen fertige und unwandelbare göttliche Wahrheiten, die nicht geworden sondern offenbart sind. Beide in dem Glauben an ein unveränderlich beharrendes Sein einige Anschauungen verband dann die Philosophie der Kirche, wobei die Wirkungsweisen der substantiellen Formen als die gewöhnliche Verfahrungsart Gottes galten und wegen des Mangels jeder gesetzlichen Geschlossenheit durch das außerordentliche Verfahren der Gnade leicht von Fall zu Fall suspendiert werden konnten. Immer war das Sein ein bleibendes und unveränderliches Wahres, dem gegenüber das Werden keine selbständige Bedeutung hatte. Alles das wurde ganz anders mit der Verlegung der wirkenden Kräfte in das Innere der Dinge und Menschen selbst, der Verknüpfung der Wirkungsformen mit diesem Inneren als notwendiger Betätigungsweisen, der Zerlegung der großen, scheinbar feststehenden Typen in ihre Elemente und der Ausbreitung des Wirkungszusammenhanges dieser Elemente durch das ganze Universum. Wie eng diese Wendung des Denkens mit der allgemeineren Umbildung der europäischen Kultur im 16. und 17. Jahrhundert zusammenhing, wie in ihr sich die Verbreiterung der Erkenntnisse und die Steigerung der Lebensenergie ihren Ausdruck schufen, zeigen die meisten Geschichten der Philosophie. Insbesondere haben Eucken und Windelband dargetan, wie sich diese Wendung zunächst in den allgemeinen, phantastisch neuplatonisierenden Systemen der Renaissance als Stimmung und Impuls geltend machte, und wie dann hieraus durch Hinzutritt der neuen physikalischen, mathematisch-mechanischen und astronomischen Entdeckungen die Entwicklungsidee in einem präziseren Sinne sich bestimmte. Es dauerte aber noch geraume Zeit, bis diese Idee sich auch der geistig-geschichtlichen Welt bemächtigte. Wohl war die christliche supranaturalistische Transzendenz dem gegenüber nicht zu halten, aber der alles Dasein in den Wirbel endlosen Wechsels hinabziehenden Konsequenzen erwehrten sich die großen Geister der neuen Wissenschaft durch die »rationalistische« Ueberzeugung von einer allgemeinen, über allen Wechsel erhabenen, allen Menschen inhärierenden Wahrheit, die es nur in ihrem der Mathematik analogen inneren Zusammenhang und ihrer in allen Gliedern sich gegenseitig bedingenden Notwendigkeit klar und deutlich zu machen gelte. Die Kritik Humes und Kants erschütterte

dann aber auch dieses Zutrauen zu einer bleibenden Wahrheit. Zugleich trug die Begeisterung für alles Lebendige und Individuelle, die Anempfindungsfähigkeit an das relative Recht und die relative Einzigartigkeit aller geschichtlichen Erscheinungen, wie sie in unserer Literatur sich geltend machte, den Entwickelungsgedanken auch in die geistig-geschichtliche Welt hinein, und an Stelle des starren Glaubens der Aufklärung an die allgemeinen apriorischen Wahrheiten der idealen Welt trat die begeisterte und sinnige Anerkennung einer sich leise wandelnden, absichtslos mit innerem Triebe aus den einzelnen Elementen der Wechselwirkung auch die geistige Welt gestaltenden Bildungskraft. Mit der Begeisterung des ersten Entdeckers sprach Herder in seinen Ideen zur Philosophie der Geschichte diese Gedanken aus. Der Natur und Geschichte ruhig überschauende Denker Goethe und der über den Endzweck der Universalgeschichte sinnende Historiker Schiller, der Sprachphilosoph Humboldt und viele andere gingen die gleichen oder ähnliche Wege. Der Gedanke der Entwickelung hat seitdem und neben dem mannigfache andere Formen angenommen, aber er ist doch der eigentliche Schlüssel alles Verständnisses geworden. Die genetische Methode gilt als das Selbstverständlichste des Selbstverständlichen. Alle Wissenschaften haben sich ihr unterworfen, es gibt »eine kosmologische, eine biologische, eine psychologische, eine sozialhistorische Entwickelungslehre«. Ja sogar die Theologie hat dementsprechend ihren Begriff der Kirchengeschichte vollständig verwandelt und hat geradezu die Offenbarung selbst in das Gesetz der Entwickelung hineingezogen, sei es, daß sie in einem religions-philosophischen Unterbau die christliche Offenbarung als den Höhepunkt der religiösen Entwickelung festzulegen versucht, sei es, daß sie den anthropomorphen Supranaturalismus selbst in der »biblischen Heilsgeschichte« eine Entwickelung durchmachen läßt.

Es ist von Wichtigkeit, sich die metaphysischen Konsequenzen und die im Grunde liegende Tendenz dieser Forschungs- und Denkmethoden klar zu machen. Damit ist der innerste Kern des Seins in die Bewegung des Werdens eingegangen, die sich früher nur in der Peripherie zu tun machte. Es gibt kein dem Werden abgeschlossen und fertig gegenüberstehendes oder es unveränderlich von außen leitendes Sein, sondern das Sein selbst ist nur zu fassen in der Lebendigkeit seiner Bewegung; »in seinen Begriff ist der seines Wandelungsgesetzes aufzunehmen«. Die

Bewegung beschränkt sich nicht mehr auf feststehende Umkreise typischer Gebiete, sondern in der Wechselwirkung der allem zugrunde liegenden kleinsten kosmischen oder psychischen Elemente entstehen diese Typen selbst erst. Sie ist nicht die Verwirklichung voranstehender und fertiger göttlicher Zweckgedanken, denen sie als vorübergehendes Werkzeug zu dienen hätte, sondern die Kräfte und die Zwecke sind in ihr selbst enthalten und entstehen erst in ihr. Das Wahre, Gute und Schöne ist nicht die von der Sinnlichkeit nur abgebildete feststehende Ideenwelt; die in der Lebensarbeit beruhigende und leitende Wahrheit ist nicht die durch ihre Herkunft aus der oberen Welt als ewig und unwandelbar gesicherte Mitteilung des göttlichen Willens; all das ist selbst unter mancherlei Einwirkungen in sichtlicher Bewegung, es entwickelt sich. In der ganzen Welt bedingt ein Punkt den andern, und jeder einzelne ist nur zu verstehen in seiner Bedingtheit durch die einwirkenden Beziehungen der Umgebung, das Ganze nur in der zusammenhängenden Bewegung des Einzelnen. Man sieht, es steckt in diesem Gedanken eine ganze Welt von Anschauungen der einschneidendsten Art, ein Gesamtbild des Wirklichen von ungeheurer Tragweite. Aber liegen auch die Wurzeln der Methode in einer mehr oder minder unbestimmten Ahnung dieses geistigen Gesamtgehaltes, so hat doch die wirkliche Aneignung und die allgemeine Herrschaft derselben nicht sowohl hierin ihren Grund als in ihrer glänzenden Bewährung an den Tatsachen und der Erweiterung und Vertiefung des Verständnisses der Dinge. Große Gebiete der Wissenschaft haben von ihr aus ihre kanonische Form erhalten und die Wirklichkeit unvergleichlich tiefer erschlossen, allseitiger beherrschen gelernt, als das von den früheren Methoden aus möglich war. Andere Gebiete suchen sie durchzuführen und haben überall da, wo sie ihn anwandten, die schlagendsten Ergebnisse, die weitesten Durchsichten erreicht. Ihre Tragweite ist längst nicht allen bewußt, aber allen hat sie sich als treffliches Mittel der Forschung bewährt. Sie hat bessere Dienste geleistet als die früheren, und das genügt, um sie als deren »rechtmäßige Nachfolgerin« anzuerkennen.

Für unsere Betrachtung ist noch ein weiteres von Bedeutung, das sich hieran unmittelbar anknüpft. Es mag gleichgültig sein oder ist doch nur von intellektuellem Interesse, die Entwickelungsformel des Universums zu kennen. Wir sind sogar gegenwärtig

fast alle überzeugt, daß das ganz und gar unmöglich ist. Wohl aber müssen wir um unserer Lebensführung willen den Sinn des geistig-menschlichen Lebens, seinen Wert und sein Ziel kennen. Aber auch dieses ist von der Gesamtanschauung der Entwickelung aus nur im Zusammenhang seines Werdens zu verstehen, und so wird für jede Weltanschauung die Grundlage einer Geschichtsphilosophie nötig. Die moderne Welt ist die Zeit der Geschichtsphilosophie. Die Werke von Rocholl und Bernheim zeigen, wie dieser Zweig der Wissenschaft erst aus diesen neuen Verhältnissen des Denkens entstanden ist. Das Altertum bedurfte keiner Geschichtsphilosophie, da es alles hinnahm als immer sich wiederholende Wirkung der Natur. Das Christentum war selbst eine Geschichtsphilosophie, aber eine fertige und von außen gegebene, es bedurfte keiner wissenschaftlichen Konstruktion einer solchen aus den beobachteten »Gesetzen« des Werdens. Erst die moderne Zeit hat die Notwendigkeit empfunden, das Bleibende und Wahre am Menschenleben gegen den anscheinend ununterbrochenen Fluß des Geschehens durch eine Geschichtsphilosophie zu sichern und aus dem Gesetze der Wandelungen selbst festzustellen. Ihre großen Grundrichtungen haben sich daher auch die entsprechenden geschichtsphilosophischen Systeme geschaffen; die idealistische hat ihren Ausdruck in den Systemen der deutschen klassischen Philosophie, die naturalistische in denjenigen Comtes, Buckles und den Uebertragungen der darwinistischen Methode auf die Geschichte gefunden. Die christliche Weltanschauung hat sich also hier mit sehr einschneidenden und sorgsam ausgeführten Systemen der Wirklichkeitsdeutung auseinanderzusetzen, nicht bloß mit einem allgemeinen Widerwillen gegen den transzendenten Dualismus. Sie hat sich selbst auf eine Geschichtsphilosophie zu begründen. So hat Schleiermacher, der Ethiker der klassischen Philosophie, in seiner Ethik geradezu das »Formelbuch« der Geschichte entworfen, zu dem die Geschichte sich verhalte wie das Bilderbuch der Ethik. In diesen Rahmen seiner Geschichtsphilosophie hat er das Christentum als Vollendung und abschließende Kräftigung des Wesens der Vernunft in ihrer Gottbezogenheit und ihrer Weltbezogenheit eingetragen. Vom Standpunkt des strengen Luthertums hat Rocholl seiner Kritik der bisherigen Systeme eine positive Darstellung der christlichen Geschichtsphilosophie folgen lassen. Von ganz anderem Standpunkt aus hat Kaftan seinen Verzicht auf

jede metaphysische Rechtfertigung der Wahrheit des Christentums durch den Hinweis auf eine geschichtsphilosophische ergänzt. Mehr oder minder aphoristisch ausgeführt steht hinter allen theologischen Systemen heute eine Geschichtsphilosophie oder doch eine Philosophie der Religionsgeschichte, in welcher die modernen Entwickelungsgedanken bewußt oder versteckt wirksam sind. Auch die sonst so spröde abgeschlossene Theologie Ritschls hat dieser Auseinandersetzung sich nicht entziehen können, wie man aus der bekannten Lutherrede entnehmen kann.

Hier erheben sich aber von vornherein aus der allgemeinen Natur des Entwickelungsgedankens die größten Schwierigkeiten, und diese Bedenken sind es, welche in unserem allgemeinen Weltgefühl, wie es aus den Einwirkungen der evolutionistischen Wissenschaftsbegriffe unter uns sich erzeugt hat, dem christlichen Glauben den zähesten Widerstand entgegensetzen. Begreiflich genug, denn sie erwachsen aus der oben geschilderten allgemeinsten und allen besonderen Unterschieden vorausliegenden Grundstimmung des modernen Denkens. Es betrifft die zwei Punkte, die Bernheim sehr richtig als die beiden Hauptpunkte aller Geschichtsphilosophie herausgehoben hat: die Faktoren und das Wertresultat der Entwickelung. Es gehört zum innersten Wesen des christlichen Prinzips, nicht bloß Produkt menschlicher Entwickelung zu sein, sondern auf einer göttlichen Selbstmitteilung und Lebenserschließung zu beruhen. Es will nicht von unten herausgewachsen, sondern von oben mitgeteilt sein, will nicht auf einer immanenten Entwickelung des religiösen Gedankens, sondern auf göttlicher Offenbarung beruhen. Wohl vermag es anderen Religionen ebenfalls eine Begründung in göttlicher Selbstmitteilung zuzugestehen, aber während es in jenen mancherlei Unvollkommenheit und eine hemmende Bedingtheit durch Motive der Naturreligion bekämpft, beansprucht es selbst auf einer vollen und absoluten Geistesoffenbarung zu beruhen. Damit hängt das zweite eng zusammen. Eben vermöge dieser seiner Begründung in einer absoluten göttlichen Offenbarung beansprucht es absolute und bleibende, für uns Menschen vollkommene und unüberbietbare Wahrheit zu sein. Wohl kann es allerlei Wandlungen seiner Form, seiner vorstellungsmäßigen Symbolisierung, seines Verhältnisses zur Welt und anderen Religionen zugestehen, aber der religiöse Gehalt des Prinzips, die darin gesetzte Anschauung von Gott, Welt und Menschheit kann, wie Lipsius richtig bemerkt, niemals

vervollkommnet werden. Es ist in der Tat völlig unmöglich, das Christentum festzuhalten und für sich noch in Anspruch zu nehmen, wo von diesen beiden Forderungen gewichen wird. In ihnen liegt seine Kraft und sein Charakter, seine Energie, mit der es als ein von Gott gepflanztes Neues gegen die Welt sich wendet und neues Leben schafft, seine Freudigkeit und seine Zuversicht, mit der es Not und Elend, Reue und Gewissensangst überwindet in der Gewißheit der göttlichen Liebe. Ohne diese Grundstimmung ist ihm der innerste Lebensnerv durchschnitten, ist es ein schwärmerischer und einseitiger Ausdruck menschlicher Bedürfnisse und Hoffnungen.

Aber gerade an diesen Punkten gerät auch das christliche Prinzip in den schärfsten Widerspruch gegen die Grundrichtung des Entwickelungsgedankens. Es ist eine wesentliche Eigentümlichkeit dieses letzteren alles aus dem Zusammenwirken gegebener Faktoren und aus dem inneren Zuge der Entwickelung selbst hervorgehen zu lassen. Von innen heraus und von unten nach oben soll alles wachsen in beständiger Ausbreitung und Vertiefung; eine langsame und kontinuierliche Steigerung, kein plötzlicher Sprung soll in die Höhe führen, alles soll nur die Resultante der eigenen Kraft und der fremden Einwirkungen und damit ein einzelnes Produkt des Gesamtgeschehens sein. Für eine Offenbarung, in welchem Sinne immer man dieses Wort verstehen und bestimmen mag, bleibt hier schlechterdings kein Raum. Nur das Ganze kann eine Offenbarung der Lebensenergie des Ganzen genannt werden, womit gerade jeder religiöse Begriff der Offenbarung aufgehoben ist. Aus demselben Grunde kann es auch an keinem einzelnen Punkte und in keiner Sphäre des Prozesses eine absolute, bleibende und unüberbietbare Wahrheit geben, höchstens am Ende der Entwickelung, wo sich alles Erreichte zur Summe vereinigt. Der Strom des Geschehens wälzt sich unaufhaltsam fort und kennt nur relative Größen, jede Entwickelungshöhe ist nur eine vorübergehende Durchgangsform und gilt nur für einen beschränkten, ihrer Einwirkung unterstehenden Umkreis. Es ist nur allzudeutlich, daß sich eine mit diesen Begriffen arbeitende Bildung bewußt oder instinktiv von den Forderungen des christlichen Prinzips abgestoßen fühlen muß, daß man in der Anwendung des Entwickelungsbegriffes von Seite der Theologen nur den Strick zu sehen meint, den sie sich selbst drehen und der ihnen über kurz oder lang den Atem nehmen muß.

Hier ist nun vor allem darauf hinzuweisen, daß dieser scheinbar so einfache Begriff, den viele als einen ganz klaren und sicheren handhaben, ein sehr kompliziertes und vieldeutiges Erzeugnis verschiedener Motive ist, daß er in der modernen Wissenschaft grundverschiedene, sich direkt widersprechende Ausprägungen erhalten hat, daß die meisten ahnungslos mit diesen verschiedenen Formen je nach Bedürfnis wechseln und damit die innere Unklarheit des Begriffes verraten. Er hat selbst seine Entwickelungsgeschichte gehabt und ist selbst nur etwas sehr Bedingtes und Relatives. In ihm steckt ganz im allgemeinen die moderne Wendung zur Diesseitigkeit und zum Reichtum einer sich immer breiter erschließenden Mannigfaltigkeit, sowie die Steigerung der Lebensenergie und des Tätigkeitstriebes. Das sind allgemeine Stimmungen, von denen begleitet der Entwickelungsgedanke so recht zum Ausdruck der modernen Lebensstimmung geworden ist; aber es sind doch nur sehr unklare, die Phantasie und das Lebensgefühl leitende Impulse, welche die schwersten Probleme in sich schließen. Ferner liegt in ihm die Uebertragung spezieller empirischer Beobachtungen aus Einzelgebieten, insbesondere aus dem Gebiet der individuellen Entwickelung, auf das Ganze, sowie die Anschauung des Fortganges von niederen und einfachen Erscheinungen zu höheren, feineren, komplizierteren, die an bestimmten Erscheinungen z. B. der Sprache, der Sitte, des Rechtes, der Religion u. a. gewonnen worden ist. Das alles gilt aber nur für bestimmte Lebenskreise, von einer ununterbrochenen Steigerung, einer alles aufsammelnden und weiterführenden Gesamtbewegung kann empirisch nicht die Rede sein. Neben diesen tatsächlichen Beobachtungen spielen einige allgemeine »unvermeidliche Vorurteile« des menschlichen Denkens mit, wie Eucken sehr richtig bemerkt, die Meinung, daß man das Kleine und Einfache leichter verstehe als das Große und daß dessen Zusammensetzung in der Entwickelung eine Erklärung sei, der natürliche Sinn für Kontinuität und Rhythmus, der das nicht nur bisweilen, sondern am Ganzen des Geschehens wahrnehmen möchte, der optimistische Glaube, daß ein endloser Fortschritt zum Höheren und Besseren notwendig in der Natur der Dinge und der Menschen liege. Schließlich ist der Einfluß nicht zu unterschätzen, den das mit dem sprachlichen Ausdruck »Entwickelung« verbundene Bild von dem langsamen organischen Wachstum der Pflanze unwillkürlich, aber doch höchst wirksam ausübt. Mit

diesem Ausdruck hängt aber weiter ein anderer höchst schillernder Begriff, der des Bildungsgesetzes, eng zusammen, der ursprünglich aus dem rechtlich-moralischen Gebiete stammend dann auf das physische übertragen und hier in einem bestimmten Sinne präzisiert wieder auf das geistige Gebiet rückwärts übertragen wurde, woraus dann eine Fülle von Schwierigkeiten und Unklarheiten entsteht.

Bei dieser Mannigfaltigkeit der einwirkenden Motive ist es nicht zu verwundern, daß diese allgemeine Stimmung und Denkrichtung sich in sehr verschiedener Weise ausgeprägt hat. Die erste, klarste und anschaulichste, bis heute wirksamste Ausprägung ist unter dem Eindruck der neuen naturwissenschaftlichen Entdeckungen und der Erneuerung des Atomismus zustande gekommen. Es sind die großen Grundgedanken der neuen Naturwissenschaft in ihrer Anwendung auf die Entwickelung des Kosmos die ihren Höhepunkt in dem den ganzen Kosmos umspannenden Gravitationsgesetz und in der Welttheorie Kant-Laplaces gefunden haben. Hier hat der Entwickelungsbegriff einen einfachen und klaren Ausdruck unter Abstreifung alles Mystischen gefunden, er ist zur Erklärung des Kosmos und seiner Wandelungen aus einer beständigen Trennung und Vereinigung kleinster Teile nach bestimmten Gesetzen geworden. Aber eben damit hat er auch den Kern des Entwickelungsbegriffes eingebüßt, den Begriff einer einheitlichen bildenden und wachsenden Gesamtkraft, und damit zugleich das Werden und das Subjekt des Werdens höchst problematisch gemacht. Zunächst begnügte man sich mit der Ergänzung durch den deistischen Gottesbegriff, in dessen Zusammenhang diese mechanische Welt der Naturentwickelung der vorsehungsmäßige Boden der menschlichen Geschichte und ihrer sittlichen Werte war. Bald aber hat namentlich die englische und französische Philosophie und Geschichtswissenschaft diesen naturalistischen Entwickelungsbegriff auch auf die menschliche Geschichte übertragen und auch hier eine gesetzmäßige Entwickelung der psychischen Atome in den großen sozialen Massenbewegungen finden zu müssen geglaubt. Die Statistik sollte analog der naturwissenschaftlichen Beobachtungsmethode hierfür die mathematisch ausdrückbaren Gesetzesformeln liefern. In dieser Richtung hat namentlich Buckles Geschichte der englischen Zivilisation einflußreich gewirkt. In Deutschland hat Du Bois-Reymond mit seinem Vortrage über »Naturwissen-

schaft und Kulturgeschichte« ähnliche Gedanken vertreten. Dagegen haben sich aber sofort die bedeutendsten Historiker erhoben und jede naturalistische Konstruktion der Gesetze der Geschichte abgelehnt. Wohl hat der Begriff der Gesetze auch hier seine Anwendung und Bedeutung, aber Gesetze bedeuten hier auf dem Boden des Individuellen und der Freiheit etwas völlig anderes als in der Anwendung auf die Naturerscheinungen, wie dies übrigens auch von Philosophen wie Lotze, Wundt und Eucken hervorgehoben worden ist. Es handelt sich hier nicht um mechanische, sondern um Willensverhältnisse, die gewisse allgemeine Eigenschaften und Tendenzen haben, aber diese nicht in der Ausnahmslosigkeit mathematischer Gesetze ausprägen. Soweit auf geistigem und sozialem Gebiete Gesetze im eigentlichen Sinne vorliegen, sind diese immer nur Betätigungsformen und Bedingungen, welche gegenüber dem inhaltlichen geistigen Geschehen selbst nur als Stoffe und Formen in Betracht kommen. Für das letztere aber ist ein Gesetz in irgend einem naturwissenschaftlichen Sinne nicht zu konstatieren, sondern nur ganz allgemeine Strebungen, die in dem ethischen Wesen des Geistes liegen und die ihre besondere Gestaltung nur in der Arbeit der Individuen finden und nur im Kampfe der Freiheit gegen den Widerstand der Masse sich durchsetzen. Die hier einschlagenden Fragen sind vortrefflich in kurzer, aber lichtvoller Ausführung von Rümelin in seinen viel zitierten Abhandlungen über »den Begriff eines sozialen Gesetzes« und über »Gesetze der Geschichte« behandelt worden. Genau genommen kann man daher die Sache vielmehr umkehren. Jene naturwissenschaftliche Entwickelungslehre ist gar keine Entwickelungs-, sondern bloße Veränderungslehre. Entwickelung setzt eine den inneren Zusammenhang festhaltende Kontinuität des Subjektes voraus, die wir nicht in der Natur, wohl aber in der menschlichen Geschichte erkennen. Sie setzt ein »nieder« und »höher«, d. h. eine Wertbeurteilung voraus, die wiederum nur im menschlichen Geiste für uns vorhanden ist. Daher kann es eine Entwickelung für uns im strengen Sinne nur innerhalb des menschlichen Geistes geben, wo wir das Subjekt der Entwickelung in seiner inneren Triebkraft kennen und wo wir jedes Werden in seinen inneren Zusammenhängen nachempfinden und nacherleben können. Somit ist der Begriff der Entwickelung in der uns hier interessierenden Beziehung überhaupt auf diejenige des menschlichen Geistes oder doch des Organi-

schen einzuschränken. Aber auch in dieser Einschränkung findet er noch die verschiedenste Ausprägung, in welcher die Unmöglichkeit sich zeigt, den Begriff der Entwickelung unbedingt und vorbehaltlos zur Anwendung zu bringen, insbesondere die Antwort auf die letzten Fragen ohne weiteres dem Nachweis der »Entwickelungsgesetze« zu entnehmen.

Hier treffen wir in erster Linie auf die idealistisch-ästhetische Entwickelungslehre, welche von unserer klassischen Literatur ausgehend in Herder und Goethe ihre Vertreter gefunden hat. Wie im natürlichen, so sei auch im geistigen Leben das Werden nach Analogie des Organismus zu verstehen, es sei weder auf den mechanischen Zufall, noch auf Eingriffe einer bildenden und lenkenden Intelligenz, sondern auf eine innere harmonische Bildungskraft, eine das Geistige und Natürliche in seiner engen Wechselbeziehung verknüpfende und entwickelnde Idee, einen unbewußt zweckmäßigen Gestaltungstrieb der Natur zurückzuführen. Bei Herder liegen die naturalistischen und idealistischen Elemente noch ungeschieden bei einander und stand allein die etwas allgemeine Idee der Humanität, die Entwickelung aller menschlichen Anlagen, hinter dem ganzen Prozeß. Allseitiger durchgeführt und tiefer begründet wird der Gedanke bei Schelling und besonders bei Hegel, dessen Geschichtsphilosophie die ungeheuerste Bewältigung des kausal verständlichen Flusses der Dinge durch einen in diesem Fluß sich durchsetzenden absoluten, vernunftnotwendigen Zweck ist. Der Entwickelungsbegriff trat damit unter den Gesichtspunkt des im vorigen Aufsatz geschilderten ästhetischen Monismus. Die Entwickelung ist die organische Entfaltung der Idee, d. h. die Auswirkung der schönen Form in der Vernatürlichung des Geistigen. Der Inhalt des Geistes — und das ist im Grunde der ästhetisch gestimmte menschliche Geist jener Literaturepoche — entfaltet sich in ihr nach seiner ganzen Fülle zu diesem Ziel. Alles einzelne ist nur dienendes Glied, nur Durchgangspunkt in der Entfaltung des Ganzen. Wenn Hegel den Abschluß in der Organisation der Vernunft als Staat erblickt, so hat doch dieser Staat mit dem wirklichen Recht- und Machtstaat wenig zu tun, es ist ein ästhetischer Kulturstaat. Der Sinn des Ganzen ist das Ganze selbst in seinem harmonisch gegliederten Reichtum; die Triebkraft des Ganzen ist der Entwickelungstrieb des Geistes, der seinen Inhalt auseinander zu legen strebt. Die Konsequenzen des Begriffs sind deutlich. Die Freiheit ist vernichtet, der

Drang des Individuums nach einem ihm geltenden Sinn und Glück des Daseins ist eine selbstsüchtige Täuschung, den Wert des Ganzen begreift und genießt nur das die ganze Entwickelung überschauende Auge Gottes. Ganz abgesehen davon, daß diese Konstruktionen der Wirklichkeit oft völlig zuwiderlaufen, daß sie in Wahrheit die Geschichte der europäischen Kultur zu der der Menschheit und damit überdies zu der Gottes machen, sind sie schon dadurch hinfällig, daß wir hier wiederum jene »Verehrung der Formen statt des Inhalts« treffen, die wir bereits im vorigen Aufsatz als höchst ungenügend charakterisiert haben. Die Idee der schönen Selbstentfaltung des Geistes in der Gesamtheit seiner Betätigungen ist hier für den nach einem Sinn des Menschenlebens Verlangenden erst recht ein Stein statt des Brotes. Wenn Hegel das zum politischen Ethos zusammenfaßte und darüber zu allerhöchst die religiöse Selbsterkenntnis der Vernunft emporhob, so war damit der Zielgedanke freilich schärfer bestimmt und der bloßen Breite der Entwickelung entgegengesetzt; aber es erhob sich auch sofort die Frage, an welchem Punkt des Prozesses die Erreichung dieses Zieles fixiert werden könne und ob man wirklich alle Vorstufen nur als Bedingungen für eine letzte ansehen könne. Wollte man das aber nicht, dann war man wieder auf das Ganze als den Zweck des Ganzen angewiesen und wurde der Weltprozeß zu einem ästhetischen Schauspiel, in welchem die Zwecke des endlichen Individuums nur Material sind.

Ganz andere Wege geht die positivistische Entwickelungstheorie, die ihre leitenden Gedanken aus dem französisch-englischen politischen und sozialen Leben und aus den positiven Beobachtungen der Naturwissenschaft und Statistik schöpft, dabei aber an eine selbständige, nach bestimmten Gesetzen die Dinge gestaltende Intelligenz des Menschen und der menschlichen Gattung glaubt. Daher ist hier die soziale Masse das Subjekt und die befriedigende, die Natur möglichst beherrschende Gestaltung dieser Masse zur organisierten Gesellschaft das Ziel der Entwickelung. Wie bei Schleiermacher die Ethik zur Geschichtsphilosophie auf Grund der allgemeinen humanen und ästhetischen Anschauung von der sich verwirklichenden Vernunft, wurde, so wird hier die Ethik zur Geschichtsphilosophie der auf die Kenntnis der Gesetze der Natur und der menschlichen Massenbewegungen, der sozialen Statik und Dynamik, aufgebauten Soziologie. Dabei vollzieht sich die Entwickelung aber doch vor allem nicht durch die Aktivität der menschlichen Intelligenz, sondern durch

die Summation der von außen kommenden kleinen Einwirkungen der Natur, und die Tätigkeit der Intelligenz besteht wesentlich in der zunehmenden Erkenntnis dieser Verhältnisse und ihrer berechneten Einbeziehung in die sozialen Zwecke des Ganzen. Derart sei nach dem religiös-phantastischen Zeitalter das abstrakt-metaphysische eingetreten, welches gegenwärtig unter Führung der Naturwissenschaften und des Sozialismus in das positive, rein wissenschaftliche Zeitalter überzugehen beginne und an dem Aufbau einer wissenschaftlichen, auf die Gesetze der Natur und des Menschenwesens begründeten Gesellschaftsordnung arbeite. So vollzieht sich die Entwickelung ohne vernünftige Bildungstriebe des Universums lediglich in der Summation äußerer Einwirkungen auf die Menschheit, in der zunehmenden Anpassung derselben an diese Einwirkungen und der Beherrschung dieser Verhältnisse durch die Intelligenz. Der Sinn und das Ziel der Entwickelung, die möglichste Gesamtwohlfahrt, wird das Ende des Fortschritts sein. In ihrer Geringschätzung aller inneren Faktoren, der Ausschließung aller Zweckmäßigkeit und Beschränkung auf äußere Einwirkungen hat diese Entwickelungslehre eine mächtige Unterstützung durch die darwinische Biologie gefunden, welche den allgemeinen, bei Goethe und Herder ästhetisch-idealistisch gedachten Gedanken der Entwickelung aller organischen Gattungen aus einander naturalistisch und rein mechanisch durchzuführen versucht. Die Summation kleinster Veränderungen und die Auslese der lebensfähigsten Summationen im Kampfe ums Dasein erklärt das Rätsel der Existenz scheinbar geschlossener Gattungstypen innerhalb der rastlosen allgemeinen Entwickelung. Diese in der Zoologie schon wieder mannigfach berichtigte Methode ist von hier auf fast alle anderen Wissenschaften übertragen worden und hat hier alle scheinbar feststehenden Größen in vorübergehende nur relativ dauernde Aggregatzustände verwandeln gelehrt und zugleich den Glauben an einen Fortschritt ohne einen teleogischen Sinn der Geschichte gestärkt. Aber von anderen Seiten ist zugleich auf die völlige Unhaltbarkeit und den inneren Widerspruch dieser ganzen Entwickelungsidee hingewiesen worden. Man hat gezeigt, wie sie bei aller Unterschätzung der Selbständigkeit und Eigenartigkeit des Geistes doch einen zielbewußten Intellekt, einen glücksuchenden Willen voraussetze und wie sie von hier notwendig zur weiteren Würdigung der einheimischen Kräfte des Geistes gedrängt werde. In England selbst hat sich namentlich Carlyle

mit seiner begeisterten Schätzung der Individualität gegen diese »Schweinephilosophie« erhoben. In Deutschland hat die gesamte idealistische Philosophie sich lebhaft entgegengesetzt. Zugleich hat man unter den verschiedensten Gesichtspunkten hervorgehoben, daß auch bei dieser Entwickelungsidee eine teleologische Füreinanderbestimmtheit der Natur und des Geistes nicht zu umgehen sei und wie diese Anerkennung mit jeder vertieften Schätzung der geistig-persönlichen Werte sich steigern müsse.

So ist es erklärlich, daß unter dem Namen derselben Theorie und Methode doch ganz verschiedenartige und widersprechende Betrachtungsweisen hervortreten. Die Anschauung einer inneren organisch gestaltenden Triebkraft der Gott-Natur oder des absoluten Geistes und die These einer nur von außen herein, letzlich durch den Zufall bestimmten Auslese, die trostlose Ergebung in einen sinn- und ziellosen fortwährenden Wechsel, in dem nichts besteht als das Gesetz des Wechsels, und der optimistische Glaube an ein letztes Vollkommenheitsziel, in welchem das Mögliche erreicht sein wird; der Apriorismus einer alles Wirkliche nur in der Evolution fassenden Theorie und der Empirismus einer von Fall zu Fall einsetzenden Beobachtung des Fortschrittes von niederen zu höheren Bildungen: alles das liegt in dem Begriff der Entwickelung verborgen und kommt je nach Bedürfnis zum Ausdruck. Diese Methode ist nur ein Beispiel mehr dafür, daß Methoden unendlich fruchtbar und grundlegend für den ganzen Charakter einer wissenschaftlichen Epoche und doch in ihrem Wesen und ihrer Tragweite äußerst unklar sein können. Insbesondere führt der Begriff des Entwickelungsgesetzes, soweit es sich um das innere Gesetz und den Sinn des Gesamtprozesses handelt, niemals über die ganz unbestimmte Vorstellung einer zunehmenden Herausarbeitung des Geistigen aus dem Natürlichen heraus, womit über den endgültigen inhaltlichen Wert des Geistes und des Prozesses nichts gesagt ist und woraus sich auch nicht der notwendige Fortgang auf ein bestimmtes Endziel berechnen läßt. Weder das humanistisch ästhetische »Gesetz« der Selbstentfaltung des Geistes, noch das positivistische der Anpassuug und Vererbung gibt über die unweigerlich sich aufdrängenden Grundfragen irgend eine Auskunft. Ist dem aber so, dann werden wir nicht zugestehen dürfen, daß durch einen so durchaus problematischen Begriff bei allen reichen Ergebnissen seiner Anwendung der unaustilgbare Drang des Menschen nach einer bleibenden und dem Leben Ziel

und Gehalt gebenden Wahrheit zur Resignation verurteilt sei, daß insbesondere der religiöse Glaube an eine abschließende und vollendende Gottesoffenbarung sinnlos und unmöglich geworden sei.

Beachten wir insbesondere die beiden oben erwähnten Hauptpunkte. Macht es der Entwickelungsbegriff in der Tat unmöglich, an eine Selbsterschließung des göttlichen Wesens und an eine damit gegebene absolute religiöse Wahrheit zu glauben? Schließt die mit ihm gegebene Betrachtung der Faktoren der Geschichte das Einströmen göttlicher Kräfte und die durch ihn bedingte Fassung des Wertresultates die Anerkennung einer bleibenden und unüberbietbaren religiösen Wahrheit in Christo aus? Oder mit genauerer Rücksicht auf Art und Umfang des uns interessierenden Entwickelungsgebietes: kann der metaphysisch-ethische Idealismus wie wir ihn bisher als Rückhalt der besonderen religiösen Denkweise festgestellt hatten, seinen Abschluß nur in einer Geschichtsphilosophie finden, welche auf Grund des Entwickelungsgedankens beides ausschließen müßte? Lotze hat in den berühmten geschichtsphilosophischen Kapiteln seines Mikrokosmus diese Fragen behandelt und in bezug auf sie zur äußersten Vorsicht ermahnt. Auch an die bereits erwähnten Abhandlungen Rümelins ist hier wieder zu erinnern, desgleichen an Euckens Aufsätze über den Begriff des Gesetzes und der Entwickelung. Die wirkenden Kräfte der Geschichte sind die in der gesellschaftlichen Wechselwirkung stehenden individuell-psychischen Elemente. Es lassen sich gewisse Regelmäßigkeiten ihres Wirkens und Verhaltens, gewisse Bedingtheiten durch Naturverhältnisse und insbesondere durch die überkommene Kulturlage feststellen. Aber die wirkenden Kräfte selbst, das schaffende Tun der großen Individuen und die neue Werte erzeugende Freiheit bleiben ein Geheimnis nach wie vor. Weder der von den einen vorausgesetzte Rhythmus oder kontinuierliche Fortschritt, noch die von den andern vorausgesetzte naturalistische Gesetzmäßigkeit und Berechenbarkeit lassen sich in dieser bunt durcheinanderwogenden, in rastlosem Kampfe begriffenen Welt individueller Geister irgendwie nachweisen. Die Art des Werdens ist uns durch die Anwendung des Entwickelungsgedankens in überraschender Weise und in unzähligen Fällen deutlicher geworden; was aber das Werden selbst sei und was das Werdende sei, ob das spätere im Früheren enthalten sei und wie oder ob irgendwie etwas dazukomme und aus dem Früheren etwas anderes werde als es vorher war, all das bleibt

im allgemeinen wie in jedem besonderen Fall völlig unaufgehellt. Nur für eine naturalistische Behandlung der Individuen in Analogie zu den Atomen der Naturwissenschaft oder für die ästhetische Anschauung einer schon vorher fertigen und nur sich entfaltenden Idee ist hier kein Einströmen neuer Kräfte möglich. Aber die erstere Anschauung widerspricht direkt der Wirklichkeit und die letztere ist durchaus dunkel und unklar.

Der religiöse Glaube fordert seinem Wesen entsprechend eine Selbstmitteilung Gottes, nur in ihr kann er einen festen Ruhepunkt finden. Denn Gott ist ja selbst das Sein, das Zentrum, das Absolute in diesem ewigen Fluß und Werden relativ sich bedingender Begebnisse und Endlichkeiten. Bricht er überhaupt durch in die Endlichkeit, so muß er in eben dieser absoluten Ganzheit durchbrechen und darum an einem Punkte sich prinzipiell sammeln, um von ihm aus über das Uebrige sein Licht auszubreiten. Es ist nicht abzusehen, wie ein solcher Glaube durch unsere so geringe Einsicht in die Faktoren des Werdens unmöglich geworden sein soll. Vielmehr bleiben auch für sie die Subjekte des geschichtlichen Lebens und die in ihnen zutage tretenden Inhalte des geistigen Lebens reine Tatsachen, die aus der Tiefe des Weltlebens an das Licht treten und in denen die innere Lebendigkeit Gottes sich mit verschiedener Intensität kundgeben mag. Ganz ähnlich steht es mit dem Wertresultate. Es muß in allem Wechsel eine beharrende Wahrheit geben. Das ist eine Forderung jedes idealen Glaubens, auf die verzichten auf den Sinn der Welt verzichten heißen würde. Die Arten, wie die idealistischen Philosophen sie zu fixieren suchen in einer Theorie der Erziehung des Menschengeschlechtes des kontinuierlichen, alle Anlagen vollendenden Fortschrittes, der ästhetischen Einheit des Gesamtprozesses in einer dem Ganzen zugrundeliegenden Idee oder in einem göttlichen Gedicht, all das sind völlig undurchführbare, den Tatsachen widersprechende, in sich widerspruchsvolle und unklare Vorstellungen, die zu allem eher führen als zu einem befriedigenden Werte der Geschichte. Wir sehen vielmehr überall nur abgebrochene Anfänge, die Fortsetzung verlangen und diese nur finden können in einer anderen Daseinsform. Soweit aber in dieser irdischen Geschichte eine Gewißheit über den Sinn und die beharrende Wahrheit des Daseins nicht entbehrt werden kann, sehen wir sie von den Menschen in der Religion behauptet und erfahren, in dem Glauben an eine ewige Wahrheit, welche sie der Selbstmitteilung Gottes

zu verdanken meinen. Ist der Trieb nach einer beharrenden Wahrheit ein so tiefer und mächtiger, gewinnt in ihr aller ideale Glaube erst einen festen Halt und sind alle philosophischen Versuche, eine solche aus der Entwicklung zu konstruieren, hinter ihrem Ziele weit zurückgeblieben, so ist kein irgend zwingender Grund vorhanden, die Behauptung der Religion zurückzuweisen, daß sie die letzte und bleibende Wahrheit des menschlichen Daseins in sich enthalte und sie aus der innersten Gemeinschaft mit Gott heraus offenbare.

Dann muß freilich in einer partikularen geschichtlichen Strömung die absolute religiöse Wahrheit sich offenbaren und den übrigen Erscheinungen als bloß relativen Wahrheiten sich entgegensetzen. Der berühmte Einwand Strauß', daß die Idee es nicht liebe, ihre Fülle in ein Individuum auszuschütten, d. h. daß nur das Ganze die Wahrheit sei und kein einzelner Teil des Prozesses sie für sich enthalten könne, wurzelt ebenso wie die Meinung von der bloßen kontinuierlichen Abwandelung bereits virtuell gegebener Kräfte in dem ästhetischen Pantheismus, dessen Grundbegriffe auch hier nur die Einheit und Kontinuität der Form als den Gehalt und die Wahrheit des Prozesses erkennen lassen und der daher gerade so oft die Brücke zum Materialismus gebildet hat als er dem letzteren wieder den Schein einer idealen Würde verleihen mußte. Die Anerkennung eines solchen Hervorbrechens der absoluten religiösen Wahrheit in der geschichtlichen Entwickelung steht auch in keinem unlösbaren Widerspruche mit der Tatsache, daß Unzählige derselben nicht teilhaft geworden sind und nicht teilhaftig sein werden. Denn die Geschichte als die Geschichte einheitlich verbundener, aber jedes für sich seine Vollendung verlangender Individuen ist kein nur in sich zusammenhängendes Ganzes, sondern ein Nebeneinander abgebrochener und stets von neuem aufgenommener Anfänge, die ihren Ursprung und ihr Ziel im Uebersinnlichen haben. »Verflochten in einen viel größeren Zusammenhang kann das, was auf Erden geschieht, schwerlich als ein Ganzes in und aus sich selbst begriffen werden.« Da mag es genügen zu wissen, daß eine Offenbarung der absoluten religiösen Wahrheit nur in der Zeit und unter gewissen Entwickelungsbedingungen möglich ist, daß aber deshalb diejenigen von analoger Erkenntnis vermutlich nicht ewig ausgeschlossen sind, welche auf Erden nur einer niedrigeren Stufe der Offenbarung teilhaftig werden konnten. Es

ergäbe sich also der Gedanke einer an einem bestimmten Punkte der Entwickelung des tellurischen Geistes hervorbrechenden, prinzipiell abschließenden und vollendenden religiösen Offenbarung, die selbst noch manche Entwickelungsstufen ihrer Auswirkung vor sich hat und auf Erden niedrigere Stufen neben sich hat. Indem man den Gedanken des absoluten Zweckes stark betont, dürfte dann der Entwickelungsprozeß in das Jenseits erstreckt und dürfte die Einmündung aller individuellen Besonderungen der tellurischen Vernunft in diesen höchstem Zweck ihrer selbst erwartet werden. Andernfalls müßte man sich freilich einer Art Prädestinations- oder Auslese-Idee zuwenden, die doch ihre großen Härten hat.

Erwägungen ähnlicher, in der Vorsicht mit dem oben Ausgeführten übereinstimmender Art werden von derjenigen Wissenschaft vorgebracht, welche vermöge ihrer reichen Erfahrungen und ihrer ausgebreiteten empirischen Kenntnisse ein Wort zur Behandlung des Entwickelungs- und Geschichtsproblems mitzusprechen vor allem berufen ist, von der Geschichtswissenschaft. Und zwar ist es hier besonders die deutsche Geschichtswissenschaft, welche bei dem Reichtum ihrer Detailarbeit, ihrer rein sachlich-historischen Tendenz und ihrem Ursprunge in wesentlich historisch-kritischen Interessen auf eine selbständige Begründung und Begrenzung ihrer Methode und eine Feststellung des Entwickelungsbegriffes von diesem spezifisch historischen Gebiete aus hinarbeitet, während die englische und französische Geschichtsschreibung sich durch das Vorwiegen der sozialpolitischen Interessen und naturwissenschaftlichen Gesichtspunkte von derartiger Selbstbegrenzung mehr zurückhalten läßt[18]). Die erwähnte Schrift von Bernheim und das interessante Buch Ottokar Lorenz' »über die Geschichtswissenschaft in ihren Hauptrichtungen und Aufgaben« geben hier klare und reiche Auskunft. Insbesondere kommt hier der große Geschichtsforscher und Geschichtsdenker Leopold v. Ranke in Betracht, dessen ruhige und aus-

[18]) Ich würde das heute nicht mehr sagen. Die Historie eines Tocqueville und Fustel de Coulange scheint mir mit ihrem Realismus gegenüber der immer noch sehr ideologischen Geschichtsforschung, von der im Texte die Rede ist, manche Vorzüge zu haben. Den wesentlich ideologischen Standpunkt in der Auffassung der Geschichte überhaupt und des Christentums insbesondere habe ich erst viel später überwunden und ergänzt. Es modifiziert sich dadurch manches, was in diesen Abhandlungen vorgetragen ist.

gebreitete historische Weisheit das Tiefste und Allseitigste enthält, was über diese Dinge gedacht worden ist, und der daher auch für unsere Frage die größten und erleuchtendsten Gesichtspunkte darbietet.

Hier tritt überall der schärfste, auf das wirklich Wißbare sich beschränkende Gegensatz gegen das Ideal einer Gesamterkenntnis der menschlichen Entwickelung hervor, welche den ganzen Prozeß zu kennen und aus seinen Gesetzen dessen Faktoren und Gehalt zu erschließen versucht. Der Plan einer allgemeinen Kulturgeschichte oder »Geschichte der Zivilisation«, der alles Geschehen als in sich geschlossene und durch sich selbst verständliche Einheit in seiner inneren Verkettung und Notwendigkeit sowie in seinem Werte aus der Entwickelung der Gattung begreifen will, ist ein niemals zu verwirklichender Traum. Die Geschichte im eigentlichen Sinne kann sich nur auf Zeiträume und Völker mit geschichtlicher Ueberlieferung beziehen, ist also von vornherein auf eine kurze Spanne des zeitlichen Verlaufes und einen kleinen Teil der räumlichen Breite des Geschehens eingeschränkt. Und auch innerhalb dieser Einschränkung vermag sie nicht das Gesamtgeschehen und seinen inneren geistigen Gehalt zu übersehen, wegen der Unmöglichkeit, alles Einzelne zu wissen und zu reproduzieren, und der weiteren Unmöglichkeit, diese Summe des Einzelnen in seiner inneren geistigen Einheit zu erfassen. Sie muß sich daher auf einige Hauptgebiete des geschichtlichen Lebens beschränken, unter denen sich immer als das Wichtigste die Geschichte der großen gesellschaftlichen Verbände, d. h. des staatlichen Lebens erwiesen hat. Soviel auch immer zur Erleuchtung desselben aus der allgemeinen Kulturentwickelung herangezogen werden mag, es geschieht doch immer nur in der Absicht, jene großen, festen Bildungen zu erklären. Neben diesem Hauptzweige der Geschichte haben die Darstellungen einzelner anderer Kulturzweige ihr volles Recht, bleiben aber doch immer in ihrer Vereinzelung und können bei dem größeren Mangel an festen, anschaulichen und dauernden Bildungen nicht die Sicherheit der sog. bürgerlichen Geschichte erreichen. Eine Zusammenfassung aller dieser Geschichtsverläufe zu einem einheitlichen Prozeß ist menschlicher Fassungskraft unmöglich, dieselbe kann nur die Darstellung eines Gebietes durch die des anderen beleuchten und anregen, aber sie müssen schließlich immer wieder sich sondern, wenn von einiger Sicherheit der Erkenntnis noch die

Rede sein soll. Dabei bildet sich wohl eine bestimmte Forschungsmethode aus, die auf der Wahrnehmung psychischer Regelmäßigkeiten und wiederkehrender Analogien, der Erkenntnis beständiger Wechselwirkungen des Allgemeinen und Besonderen und dem Aufsuchen der jeweiligen Motive beruht, d. h. eine in sich zusammenhängende Entwickelung voraussetzt und hieraus das Gesetz ihrer Methode entnimmt; aber die letzte Erkenntnis der Faktoren wie der Werte geht aus dieser Kenntnis der Entwickelungen nicht hervor, sie muß »den Naturwissenschaften und der Philosophie« überlassen werden. Die Geschichtswissenschaft umfaßt ein bestimmtes Wissensgebiet mit einer eigenartigen, durch ihre Objekte, die in gesellschaftlicher Zusammenwirkung stehenden Individuen, bestimmten Methode. Sie beschreibt eine Entwickelung, in welcher nur menschliche Kräfte von innen heraus wirksam sind und in welcher nichts vom anderen unbeeinflußt bleibt und nichts unveränderlich beharrt. Innerhalb der angegebenen Grenzen erforscht sie derart, »wie die Dinge gewesen sind und wie alles gekommen ist«. Das hat bei Anwendung der genetischen Methode ein neues und viel bewegteres und einheitlicheres Bild der Geschichte ergeben, aber über die letzten Gründe und das Beharrende im Wechsel hat es keinen Aufschluß geben können.

Wenn der greise Ranke seine Lebensarbeit wiederum in eine Weltgeschichte zusammenfaßte, so war das eine vollständige Veränderung des üblichen Begriffes. Er suchte im Gegensatz zu den Konstruktionen Herders, Schellings und Hegels sowie zu den naturalistischen Schematisierungen des Geschichtsprozesses nur die für unseren Kulturkreis wichtigen Erinnerungen des Geschlechtes in strengster Anerkennung der Grenzen der Geschichtswissenschaft und in genauer Beobachtung der ihr eigentümlichen Methode zusammenfassend darzustellen. Er beschränkt sich ausdrücklich auf die Zeit schriftlicher Urkunden und schildert nur den zusammenhängenden Geschichtsverlauf, der aus dem Zusammentreffen der vorderasiatischen und europäischen Nationen unsere Völkerwelt mit ihren politisch-kulturellen Bildungen hervorbrachte. Die europäischen Völker in ihrer Verbindung mit der Menschheitsreligion scheinen zur Herrschaft über die Erde bestimmt. Dabei tritt ein mit sicherer Methode zu schildernder Verlauf rastlosen Werdens zu Tage: das Letzte, worauf der Historiker hierbei stößt, sind die die Völker beseelenden und von ihnen erzeugten Ideen und geistigen Tendenzen. Der Entwickelungs-

gedanke gibt sich in der ganzen Methode und Anschauungsweise kund, »in der Beschränkung der Motive aller Handlungen und Erscheinungen auf das rein Menschliche und auf eine zeitlich begrenzte und periodisch entstehende und vergehende Ideenwelt«. Aber in diesen menschlichen Kräften erkennt er ursprüngliche und produktive Kräfte, Betätigungen der schaffenden Freiheit. »Vorbereitet durch die vorangegangenen Jahrhunderte erhoben sie sich zu ihrer Zeit, hervorgerufen durch starke und innerlich mächtige Naturen, aus den unerforschten Tiefen des menschlichen Geistes«. Ueber das in diesen Tiefen wirksame göttliche Leben und über die Regel seiner Offenbarungen gibt keine Entwickelungslehre Auskunft. Eben deshalb gibt auch die Betrachtung der Entwickelung als solche keinen Wertmaßstab an die Hand, gibt es insbesondere keinen kontinuierlichen Fortschritt, sondern alle Individuen haben zunächst »ihr eigenes Maß«. Die letzten Gründe des Geschehens aber und den höchsten Gehalt desselben zeigt die Historie nicht, sie sind der Religion zu überlassen, welche mit jener allgemeineren und weiteren Verknüpfung der menschlichen Lebensläufe im Uebersinnlichen zu tun hat, deren Erkenntnis die Historie als die »Wissenschaft von der historischen Epoche der Welt und Menschheitsentwickelung« aus sich nicht gewinnen kann. Wie Ranke für sich selbst diese Erkenntnisse der Religion entnahm, so verlegte er auch innerhalb der an ihm dargestellten geschichtlichen Entwickelung den Besitz dieser Erkenntnisse in die Religionen. Daher stammt die eigentümlich großartige Berücksichtigung der Religionsgeschichte in seiner wesentlich politisch orientierten »Weltgeschichte«. Das Christentum ist das wichtigste Ereignis derselben und seine Vereinigung mit dem höchsten geistig kulturellen Erwerbe des Altertums der Untergrund der zu erwartenden Erdenherrschaft der europäischen Gesittung.

So hat der allgemeine im Entwickelungsgedanken liegende Antrieb zur rein immanenten und progressiven Auffassung alles Wirklichen bei der philosophischen Durcharbeitung bedeutende Einschränkungen erfahren. Seine Konsequenz wäre die Verwandelung alles Gehaltes des Wirklichen in Formeln der Entwickelungsgesetze und damit in eine Mythologie der Formeln, die viel irreführender und unmöglicher ist als diejenige der platonischen Ideenwelt, weil sie ohne jeden Inhalt ist und der gesamten Tendenz alles geistigen Lebens, sich mit bleibenden und befriedigenden Inhalten zu erfüllen, direkt widerspricht. Ebenso ist er von

den besten Kennern geschichtlichen Werdens, den Forschern auf den Gebieten der urkundlichen Geschichte, auf sehr enge Grenzen zurückgeführt worden. Die alten Fragen nach den lebendigen Quellen alles Geschehens und nach dem bleibenden Werte, das alte Bedürfnis nach einer Offenbarung des göttlichen Lebensgrundes und einer Erschließung des tiefsten Sinnes alles Lebens bleiben in ihrem Rechte und bleiben an die Religion gewiesen. Jede Philosophie, die diese Fragen beantworten will, muß sich die Werte und Maßstäbe aus dem Leben und damit aus dem religiösen Leben selbst erst holen. Wir bleiben also für diese Frage an die Religion gewiesen. In ihr liegt der einzige überhaupt mögliche Aufschluß über den absoluten Zweck der Entwickelung. In der Tat nicht das ist die Frage, ob eine solche Offenbarung überhaupt möglich sei. Vielmehr das ist die Frage, ob wir in unserer Religion diese Offenbarung tatsächlich verehren dürfen. Die alten Stützen dieses Glaubens, der Wunder-, Weissagungs- und Inspirationsbeweis sind mit dem alten naiven anthropomorphen Supranaturalismus unwiderruflich zusammengebrochen. Die geschichtliche Entwickelung zeigt unsere Religion in ihrer Entstehung aus äußerlich angesehen »rein menschlichen« Kräften, sie zeigt sie tief verwickelt in konkrete geschichtliche Beziehungen und bestimmten Verhältnissen entstammende Gedankenmassen, d. h. bedingt durch eine Mehrzahl zusammenwirkender Einflüsse, sie enthüllt die tiefen inneren Wandelungen, welche das christliche Prinzip im Laufe der großen politisch-kulturellen Ereignisse erlebt hat. Sie macht uns in der vergleichenden Religionsgeschichte aufmerksam auf die zahllosen phänomenologischen Analogien, die zwischen ihr und anderen Religionen bestehen und den vorausgesetzten prinzipiellen Gegensatz zweifelhaft zu machen scheinen. Schließlich scheinen die Konsequenzen des hiermit anerkannten Entwickelungsgedankens wenigstens insoweit bestehen zu bleiben, als der Gedanke an die Möglichkeit einer zukünftigen Ueberbietung und einer erst dann erfolgenden vollen und erschöpfenden Offenbarung sich immer wieder herandrängt.

Auf diese Fragen können wir zunächst freilich nur mit dem Einsatz unserer persönlichen Ueberzeugung, dem Bekenntnis praktischer Ueberwältigung durch das christliche Prinzip antworten, kurz mit dem, was die theologische Sprache »innere Erfahrung« zu nennen pflegt. Wir können hinzufügen, daß diese Ueberzeugungen nichts rein Individuelles und Persönliches seien, sondern eine

geistige Macht, die gerade in ihrer Aneignung durch eine in ihr lebende Gemeinschaft doppelt auf uns wirkt und die Seele alles wahren und höchsten Gemeinschaftslebens ist. Außerdem dürfen wir darauf hinweisen, daß es einen anderen Beweis für eine höchste Wahrheit gar nicht geben kann, daß alle Wunder und alle äußeren Bezeugungen uns erst glaubhaft erscheinen würden auf Grund unserer vorausgegangenen inneren Annahme des geistigen Prinzips, daß die äußere Erscheinung einer göttlichen Offenbarung, die in menschliche Entwickelung und Geschichte eingeht, gar nicht anders als in zeitgeschichtlicher Bedingtheit eingekleidet sein könnte und daß diese Offenbarung ja nur innerhalb der allgemeineren Offenbarung in der Religionsgeschichte, also in Analogie zu allen großen Religionsbildungen, auftreten könnte. Alles das ist von Theologen und Philosophen mannigfach ausgeführt worden. Allein damit ist doch nicht alles erledigt. Wenn auch ein positiver Beweis für den Charakter unserer Religion als absoluter Gottesoffenbarung der Natur der Sache nach nicht geführt werden kann und die letzte Entscheidung bei dem praktisch religiösen Verhalten zu ihr steht, so ist doch die damit notwendig verbundene Behauptung ihrer Einzigartigkeit und ihres übersinnlichen Ursprunges bestimmter zu veranschaulichen und in ihrer Möglichkeit zu verdeutlichen. Hier hilft es freilich nichts, mit einer Anzahl von Theologen aus jener inneren Erfahrung einfach die These ihres schlechthin supranaturalen Ursprunges abzuleiten und auf diesem Umwege den alten anthropomorphen Supranaturalismus wieder aufzurichten, den man dann doch an den bedrohtesten Punkten aufgeben und für den man an den andern mit den fadenscheinigsten Auskunftsmitteln sich behelfen muß. Das ist ein Gewaltakt, eine Beeinflussung des Intellekts durch den Willen, zu der nicht-theologische Forscher nur sehr selten sich zu entschließen Anlaß haben, und fordert außerdem in seiner Durchführung ein Vorliebnehmen mit Gründen, welche dieselben Theologen auf anderen Wissenschaftsgebieten nicht anerkennen würden. Es genügt aber auch nicht, das Christentum als den Höhepunkt der religiösen Entwickelung und als die Vollendung aller in der Religion überhaupt angelegten Tendenzen darzutun. Denn einmal ist es eine wesentliche Eigentümlichkeit und der innere Kern des Christentums, sich nicht als höchste Entwickelungsstufe anzusehen, sondern mit prinzipieller Entgegensetzung sich der ganzen bisherigen Religion entgegenzustellen als ein

Neues, das überall aus dem Grunde Neues schaffen und nicht Angefangenes vollenden will. Ferner ist wohl der Nachweis zu führen, daß es im Verhältnis zu anderen Religionen die höchste Religion sei, aber daß es die unüberbietbare Vollendung der Religion sei, ist doch nur dann zu beweisen, wenn man schon zum voraus das allgemeine Wesen der Religion in Absehung auf ihre christliche Endgestalt bestimmt hat. Wir müssen mit bescheideneren Nachweisen zufrieden sein.

Erstlich können wir in der Tat nur dartun, daß das Christentum aller übrigen religiösen Entwickelung im scharfen Gegensatze gegenübersteht. Es ist nicht der Höhepunkt eines kontinuierlichen Fortschrittes, der sich als schließliches Resultat des bisherigen Verlaufes ergibt, sondern steht der Gesamtheit der nicht-christlichen Religionen als ein prinzipiell Neues gegenüber. So mannigfach und verschieden jene Religionsbildungen auch sind und so unzweifelhaft ein großer Unterschied in der Reinheit und Tiefe des religiösen Lebens stattfindet, so weit fortgeschritten die Moralisierung dieser von Hause aus ein ethisches Element der Verpflichtung enthaltenden Religionen sein mag und so tief sie sich mit dem ethischen Erwerb des Gemeinschaftslebens verbunden haben mögen, sie behalten doch alle gegenüber dem Christentum einen gemeinsamen Charakterzug, den der Naturreligion. In dieser Beziehung ist es gleichgültig, ob die Naturerscheinungen der physikalischen Welt oder diejenigen der Anthropologie das vorwiegend die Religion erregende Element sind, ob Mythologie oder Animismus den Ausgangspunkt bilden, ob eine philosophische Vertiefung zum Monismus oder eine ästhetische Humanisierung zum Polytheismus, ob Fetischismus und Zauberwesen oder Staatskulte und Rechts- und Moralgesetze ihre Form bestimmen, ob sie sich auf Horden und Stämme beschränkt oder einen politisch-religiösen Eroberungszug unternimmt: immer ist die vorgefundene Natur, die Welt wie sie ist und der Mensch wie er ist, ihr Ausdruck und ihr Objekt. Auch wo sie Erlösung sucht, findet sie dieselbe in der Sphäre der Natur; wo sie den Menschen sittlich adelt, adelt sie ihn in seinen natürlichen gesellschaftlichen Beziehungen mitsamt seinen gegebenen Verhältnissen. Wo sie sich philosophisch auf ihren letzten Gehalt besinnt, endet sie im Pantheismus, in dem Menschen und Natur nur die Ausflüsse der Gottheit sind; und wo sie an der Erlösung innerhalb der Natur verzweifelt, führt sie nur aus dem peripherischen Einzelsein in

dessen Kern, den unbewußten Urgrund der Natur. Beide Ergebnisse sind in ihren höchsten Ausläufern, dem Buddhismus und dem Neuplatonismus, in verschiedener, aber in der naturreligiösen Grundrichtung übereinstimmender Weise ausgebildet worden. Zweifellos liegt diesen Naturreligionen eine Kundgebung und Offenbarung des göttlichen Lebens zugrunde, aber eine Offenbarung, die dem noch nicht von der Natur geschiedenen Wesen des Menschen entspricht und die ebendaher alle Partikularität und Relativität der jeweiligen natürlichen Zustände verewigt und vergöttlicht, die der Trübung und Verweltlichung durch menschliche Torheit und Schwäche ungleich mehr und unheilbarer ausgesetzt ist und es zu einer Universalreligion höchstens in der sich selbst zur Untätigkeit verdammenden quietistischen Mystik bringen kann. Dem gegenüber zeichnet sich das Christentum samt seinem Mutterboden dem hebräischen Prophetismus scharf ab als eine prinzipiell unkosmologische Religion, welche die Welt lediglich hinnimmt als eine Schöpfung des göttlichen Willens, deren innerer Zusammenhang und deren Zweck Gott alleine überlassen bleibt. Gott offenbart sich in der Natur nur als in einem Werke seines Willens, sein wahres Wesen erscheint in der Geschichte und der Lenkung der Völker zu einem höchsten, überweltlichen Ziele. Er ist als Geist und Persönlichkeit scharf unterschieden von der Welt und dementsprechend ist auch das Ideal des ihm wesensverwandten und zur Gemeinschaft mit ihm bestimmten Menschen streng unterschieden von der Natur und seinem eigenen ersten natürlichen Zustand. An Gott und am Menschen ist das geistig-persönliche Leben des inneren von der Natur unterschiedenen Selbst das Entscheidende. In dieser Sphäre des persönlich-sittlichen Lebens liegen die höchsten Aufgaben und Güter des Christentums, liegt der Sinn und Zweck der Welt, soweit Menschen sich um ihn zu bekümmern haben. Hierin ist die bereits im vorigen Aufsatze geschilderte Ueberweltlichkeit des Christentums begründet, das weder die Natur verstehen lehren, noch unmittelbar soziale Ordnungen stiften will, sondern zunächst nur mit dem höchsten und letzten Werte der Persönlichkeiten zu tun hat. Hierin ist zugleich seine Bestimmung zur Weltreligion und seine prinzipielle Unabhängigkeit von allen natürlichen, sozialen und politischen Partikularitäten, von der Torheit und Sünde des natürlichen Menschen, seine freudige Energie und sein angreifender Charakter begründet. Diese Gesichtspunkte werden von der Religionswissenschaft heute

immer schärfer hervorgehoben. Es sei hier nur an die Arbeiten von Wellhausen und Smend zur israelitischen Religionsgeschichte, an die schöne Schrift Kuenens über »Volksreligion und Weltreligion«, sowie an Bernhard Duhms Vortrag über »Kosmologie und Religion« erinnert. Auch Ranke beurteilt von hier aus feinsinnig die Bedeutung des Hebraismus und des Christentums. Das Christentum ist im strengen Gegensatz zu all den mannigfaltigen Bildungen der Naturreligion die rein geistig-sittliche Weltreligion, welche die ganze Welt persönlichen, naturüberlegenen Lebens erst geschaffen hat. Hierin tritt seine Einzigartigkeit zutage, wie sie dem Glauben an eine abschließende Offenbarung entspricht; und vergegenwärtigen wir uns den Inhalt dieses religiösen Lebens, seine sittlichen Forderungen der Herzensreinheit und Liebe, seine Güter des Friedens und der Gottesgemeinschaft, so werden wir auch jeden Gedanken an eine entwickelnde Ueberbietung für ausgeschlossen halten.

Das zweite ist, daß jede Erforschung der Entstehung des Christentums tief in die Rätsel der übersinnlichen Welt hineinführt. Es ist freilich nicht zu leugnen, daß das Christentum sich »entwickelt« hat, daß es seinen Mutterboden im prophetischen Hebraismus hat und daß mancherlei andere Einflüsse auf seine Bildung von Einfluß gewesen sind; der Messianismus und der Unsterblichkeitsglaube der nachmakkabäischen Zeit gehören mit zu seinen wesentlichen Wurzeln; der parsistische Dämonen- und Engelglaube, spiritualisierende und humanisierende Einwirkungen des Hellenismus mögen ebenfalls mitgewirkt haben; seine Konsequenzen und sein ganzer Inhalt sind erst in der ersten Generation der Gläubigen herausgetreten und sind fortwährend in immer schärferer Ausprägung und Anwendung begriffen. Aber man mag die Sache ansehen, wie man will, der eigentliche Quellpunkt ist doch immer die wunderbare Persönlichkeit Jesu gewesen. Aber auch hier ist es nicht irgend eine neue Lehre, was als seine Quelle bezeichnet werden kann. Die Predigt Jesu verfährt vielmehr ganz lose von Fall zu Fall, sie knüpft überall unbefangen an den altisraelitischen Glauben und die prophetische Verkündigung sowie an die jüdische Apokalyptik und Moral an, so daß man fast jeden einzelnen Satz irgendwo in der israelitischen und jüdischen Literatur belegen kann. Das Neue liegt in dem Anspruch auf die Vollendung aller bisherigen Gottestaten, in der Gewißheit einer endgültigen Gottesoffenbarung, der Stimmung des

Weltendes und des Gerichtes, die mit der Erscheinung des »Messias« verbunden ist, der Unterstellung und Konzentration des Lebens unter diese höchsten und letzten Gesichtspunkte, kurz in dem Ganzen der messianischen Persönlichkeit, in dem tiefen und eigentümlichen Geiste, der die zerstreuten Elemente der bisherigen Religion zu einem neuen Ganzen mächtig wirkenden, rein innerlich geistigen Lebens verband und diesem Ganzen durch sein messianisches Bewußtsein um die abschließende Vollendung und das bevorstehende Gericht eine gewaltige Energie und Tiefe verlieh. So liegt gerade in seinem Messianismus als dem Bewußtsein um die absolute und siegessichere Gottesoffenbarung der eigentliche Schlüssel für die Tiefe und Macht des hier erschlossenen persönlichen Lebens und für den eigentümlichen, religiös überweltlichen Charakter der hier begründeten Werte des Daseins[19]). Dieser Messianismus aber, dessen jüdische Formen uns oft so merkwürdig berühren, ruht auf einem rein menschlichen, allen in seiner Einfachheit verständlichen und in seiner Tiefe unerforschlichen Grunde, auf einem eigentümlichen religiösen Verhältnis zum Vater, den der Sohn kennet und der sein Vater ist im Unterschiede von dem Verhältnis aller andern zum Vater. Das sind alles nicht Nebendinge und Wunderlichkeiten, welche die Entstehung des Christentums begleiteten, sondern hierin liegt der letzte und schließlich einzige Quellpunkt des Christentums. Unter diesen Umständen bleibt in der Tat keine

[19]) Diese Gesichtspunkte sind m. E. in den damaligen Verhandlungen über die Eschatologie Jesu viel zu sehr vernachlässigt worden. Durch die Gleichsetzung des »Eschatologischen« mit dem »Jüdischen« ist die ganze Betrachtung unter den schiefen Gesichtspunkt geraten, daß dann das »Originale« und »Bleibende« in der Richtung der innerweltlichen Elemente der Predigt gesucht wurde, oder man hat sich dadurch zu einer höchst irreführenden Preisgebung Jesu an die jüdische politisch-religiöse Schwärmerei bestimmen lassen. Die entscheidenden ethischen und religiösen Gedanken des Evangeliums quellen gerade aus diesen apokalyptisch-idealistischen Gedanken des Gottesreiches. Gerade dadurch wuchsen sie über die bloß immanent-humane Ethik hinaus, und das Problem der späteren Christenheit ist infolgedessen diese der Eschatologie verdankte Vertiefung des Lebens ohne die Erwartung des Weltendes zu behaupten und dementsprechend zu modifizieren. An und für sich genügte hierfür auch die Verkündigung des Gottesreiches durch Jesus. Aber er stellt sich doch zu diesem Gottesreich in einen spezifischen Zusammenhang. Aus diesem Grunde scheint mir der inzwischen lebhaft gewordene Zweifel daran, daß Jesus sich selbst für den Messias bezeichnet habe, unberechtigt trotz allem Bestechenden, das namentlich in der Ausführung Wredes diese These hat.

andere Möglichkeit, als religiösen Wahnsinn anzunehmen oder ein uns unerforschliches, in die Formen des jüdischen Messianismus sich hüllendes Einströmen der übersinnlichen Welt, eine tatsächliche, schöpferische und einzigartige Beziehung auf Gott anzuerkennen. Diese Alternative ist keine künstliche, die man als apologetische Pistole dem Historiker auf die Brust zu setzen suchte, sie ist keine Erfindung der Theologen, welche deshalb, wie einer der modernsten Naturalisten meinte, nur dem raffiniertesten psychologischen Feinschmecker verständlich wären, sie enthält ein unausweichliches, allgemein menschliches Problem, das jeder sich stellen muß, der von der Macht des von Jesus ausgehenden religiösen Lebens irgendwie ergriffen ist.

Die weitere Ausführung der aus diesen Tatbeständen sich ergebenden Voraussetzungen und Folgerungen mag der theologischen Christologie überlassen bleiben. Hier kam es nur darauf an, zu zeigen, daß auch innerhalb einer vom Entwickelungsgedanken beherrschten Wissenschaft die Frage nach einer zentralen und absoluten Offenbarung Gottes ihren Sinn und ihre Möglichkeit behalten hat. Gerade an diesem Punkte sind freilich die Geister der Gegenwart am wenigsten einig. Um so wichtiger war es auf den inneren Gehalt und die Tragweite des diesem Widerstande zugrunde liegenden Entwickelungsgedankens hinzuweisen und den in seiner wissenschaftlichen Durcharbeitung hervortretenden problematischen Charakter aufzuhellen. Es hat sich dabei gezeigt, wie die genetische Methode eine der großen wissenschaftlichen Konzeptionen ist, die an den Tatsachen, aber nicht aus denselben, sondern aus einer ahnungsvollen Vorausnahme ihrer Erklärung durch die Phantasie entstanden ist und deren relative Wahrheit sich durch ihre Fruchtbarkeit für das Verständnis des Wirklichen rechtfertigt. Aber zugleich trat zutage, wie der enthusiastische Gebrauch derselben ihre Konsequenzen übertrieben hat und wie die verschiedenen Entwickelungen dieser Konsequenzen sich gegenseitig aufheben. Wir haben zugleich auf die diesem Eifer folgende Reaktion hingewiesen, auf die Vorsicht und Skepsis derjenigen, welche in ihrer Wissenschaft wirklich mit dem Werden menschlicher Dinge zu tun haben. So dürfen wir erwarten, daß die Wissenschaft überhaupt, wie auch Eucken fordert, immer allgemeiner auf das Problematische und Unklare dieses Begriffes aufmerksam werde und die Frage nach dem Beharrenden wieder ernster erwägen werde. Dann wird auch der Offenbarungsanspruch des

Christentums eine ruhigere Beurteilung finden, als das heute im allgemeinen der Fall ist. Jedenfalls sind die Verhandlungen über ihn noch nicht geschlossen. Denn dieser Anspruch in seiner Verbindung reinster und allgemeinster Menschlichkeit mit tiefster Konzentration auf das Uebersinnliche ist schließlich das Eigentümlichste und Wesentlichste am Christentum, von dem aus seine übrigen Eigentümlichkeiten sich erst ergeben und in dem die Wurzel seiner Kraft liegt [20]).

VI.

Die hiermit abgeschlossenen Skizzen umschreiben in kurzer Zusammenfassung das geistige Schlachtfeld der Gegenwart, auf welchem die großen Weltanschauungen um die Herrschaft über die Gemüter kämpfen. Freilich ist der Kreis, der sich für solche Probleme interessiert, vielleicht nicht allzu groß. Den Männern kirchlicher Macht und Ordnung, den politisch interessierten Benützern kirchlicher Ordnungsmächte, den massiv und leidenschaftlich Gläubigen und den routinierten Gewohnheitsmenschen sind sie gleichgültig. Sie berühren nur unsere religiös

[20]) Diesen damals behaupteten Standpunkt kann ich heute nicht mehr vertreten. Es ist der Standpunkt der Ritschlschen Schule, wie er später von den Ritschlianern Reischle »Historische und dogmatische Methode der Theologie« (Theol. Rundschau 1900) u. Fried. Traub, »Die religionsgeschichtliche Methode und die systematische Theologie« (Z.Th.K. 1901) und neuerdings von Mezger »Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte« 1912 vertreten und besonders gegen mich geltend gemacht worden ist. Aber ich habe diese Darstellung gelassen, wie sie war, weil sie eine Reihe mir auch heute noch richtig scheinender Sätze enthält und weil sie zeigt, daß es nicht Mangel an Verständnis dieser Position ist, was mich über sie hinausgetrieben hat. Die so behauptete Absolutheit des Christentums ruht auf zu schmalen und zu dünnen Stützen: der Selbstaussage und dem Nachweis, daß der Entwicklungsbegriff als solcher unfähig sei, positive Lebensinhalte zu begründen. Das letztere ist gewiß wichtig, aber damit sind die feineren Probleme der Entwicklungsidee noch gar nicht gefaßt. Es ist dann eben die Frage, mit welchen Mitteln auch innerhalb solcher unbegrenzter Entwickelung Stellung zu normativen Werten zu gewinnen ist. Das erstere aber ist eine Behauptung, die für sich allein ebensowenig beweisen kann wie irgend eine andere Selbstaussage oder irgend ein anderer Anspruch. Auf Skepsis gegen den Entwicklungsbegriff, Betonung der Selbstaussagen Jesu und der Kirche, innerer Erfahrung von dem Recht dieser Selbstaussagen läßt sich kein dem kirchlichen Dogma äquivalenter Offenbarungsglaube begründen. Die Kritik hieran vollziehen teils die folgenden Abhandlungen, teils meine »Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte« 1901, zweite Auflage 1912.

suchende Bildungsschicht und insbesondere die Theologen, die durch Gymnasium und Universität in diese Probleme hineingestoßen werden. Für diese Kreise aber sind die hier gegebenen Skizzen die Darlegung wesentlicher Lebensfragen, und dadurch berühren sie mittelbar doch auch die Lebensprobleme der ganzen Gesellschaft, für die die Bildungsschicht doch von zentraler Bedeutung in geistiger Hinsicht ist. Sie haben die großen Hauptstellungen der Gegenwart zu den wissenschaftlichen Grundproblemen gezeichnet und das Verhältnis zu bestimmen versucht, das ihnen gegenüber der christlichen Ideenwelt gegeben werden kann. Sie ist heute tief erschüttert und kämpft um Behauptung und Fortbildung. Der Kampf entspringt nicht bloß aus der Bosheit der natürlichen Vernunft, sondern einfach genug vor allem aus der totalen und allseitigen Veränderung des modernen Denkens seit den letzten zwei Jahrhunderten und dem Gegensatz desselben gegen die Denkweisen und Anschauungen, innerhalb deren das Christentum seiner Zeit entstanden ist und seine kirchliche Fixierung erhalten hat.

Es ist auffallend, wie regelmäßig man diese sehr einfache und ganz klare Auffassung der Sachlage bei fast allen Schriftstellern und Denkern findet, die sich außerhalb der Theologie mit dieser höchsten Daseinsfrage, der religiösen Frage, beschäftigen, während man in der fachwissenschaftlichen Theologie diese Momente nur beiläufig mit in Anschlag bringt, in der Hauptsache aber doch die ganze Krisis aus dem inneren Entwickelungsgange der Theologie selber abzuleiten versucht. Die Bedenken gegen die bisherigen Lehrbildungen sollen alle womöglich von Hause aus schon im Christentum, ja in den Grundlagen der Theologie selbst gelegen haben und die gegenwärtige Krisis soll nur das Durchdringen der »ursprünglichen« und »echten« Tendenzen gegen entwickelungsgeschichtlich zu begreifende Verbildungen sein. Ja einer dieser Theologen leitet die ganze Krisis gar aus dem Uebergang der Theologie von der lateinischen Kirchensprache zu den Nationalsprachen her, welche noch keine sicher geprägten Begriffe bereit gehabt und dadurch die Verwirrung hervorgerufen hätten! Der Grund dieses Bestrebens ist klar, es soll einmal die Kontinuität der Entwickelung festgehalten werden und es sollen die Heilmittel aus den Begriffen der bisherigen Theologie selbst gewonnen werden und nicht in einem Zugeständnis an den veränderten wissenschaftlichen Geist. Wenigstens scheut man sich

dieses Zugeständnis offen und prinzipiell zu machen. Das Recht und die Zweckmäßigkeit dieses Verfahrens für die fachwissenschaftliche Unterweisung soll nicht bestritten werden, für eine kirchliche Theologie mag es in der Tat unumgänglich sein. Unsere nächsten praktischen Aufgaben nötigen uns, in der eigentlichen Theologie vor allem die Kontinuität und den Anschluß an die offizielle und kirchenrechtlich geltende Lehrsubstanz zu suchen.

Doch ist es zuweilen nützlich, hinter diese Fiktion zurückzugehen und sich daran zu erinnern, daß der eigentliche Kampf nicht innerhalb der engen Mauern der Theologie, sondern auf dem großen freien Felde des allgemeinen wissenschaftlichen Denkens sich abspielt. Nur wenn wir einen ruhigen Ueberblick über die in diesem Kampfe ringenden Mächte, über deren Herkunft und Kraft besitzen, nur wenn wir auf Grund dieser Musterung eine gewisse sichere Ueberzeugung über den Verlauf desselben gewonnen haben, vermögen wir die Zuversicht zu unserer Arbeit und unserer persönlichen Stellung zu gewinnen oder zu behaupten, welche uns in der Enge der theologischen Fachwissenschaft oft zu entschwinden droht, und über deren Verlust auch der Beifall der nächsten Parteigemeinschaft nicht hinwegzuhelfen vermag.

Unsere Musterung hat, wie ich glaube, uns einen derartigen Dienst getan. Sie zeigt uns das christliche Prinzip im Kampfe und in der Auseinandersetzung mit den aus der modernen europäischen Wissenschaft hervorgegangenen, neuen wissenschaftlichen Grundbegriffen und mit den daher bedingten großen Stimmungs- und Gefühlsstrebungen. Sie nötigt uns hierbei freilich überall zu der Anerkennung, daß eine gründliche Umbildung der Theologie unvermeidlich ist und daß der längst eröffnete Krankheitsprozeß, der unsere Kirchen zersetzt, noch lange nicht am Ende ist. Aber auf der andern Seite gibt sie uns die Gewißheit, daß wir nicht mit einem nur von subjektiver Bedürftigkeit und Anhänglichkeit festgehaltenen Gute in einer völlig verwandelten geistigen Welt stehen, sondern daß bei aller Erweiterung des Denkens und Lebens die alten Fragen nach den höchsten und letzten Gütern persönlichen Lebens ihre volle Bedeutung behalten haben. Die christliche Weltanschauung bleibt nach wie vor die an Kraft und Tiefe unübertroffene Antwort auf diese Fragen, und daß diese Antwort unmöglich geworden sei, wagt nur die Kurzsich-

tigkeit zu behaupten. Die Entwürfe der Zukunftsreligion, die man uns vorgehalten hat, schwanken stets zwischen poetisierender Mystik, in deren Unbestimmtheit alles sittlich-persönliche Leben untergeht, und metaphysischen Phantasien, zu denen man nicht beten kann. So glauben wir denn mit gutem Grund, daß das Christentum bis heute und für immer die Wahrheit ist, die uns frei macht von dem Leid der Welt und der Not der Sünde.

Christentum und Religionsgeschichte.

(Aus: Preußische Jahrbücher, 1897.)

Der allgemeinste, jedem erkennbare und sich aufdrängende Charakter der religiösen Lage ist der einer Zersetzung der kirchlichen Religion, die trotz aller gelegentlich sehr tief einschneidenden äußeren Herrschaft in ihrem inneren Gefüge sich bedenklich gelockert hat und das innere Leben der geistig vorwärts strebenden Kreise nicht mehr beherrscht. Das Maß subjektiver Frömmigkeit und religiösen Bedürfens ist vermutlich heute nicht viel geringer als jemals sonst. Es sind nur die äußeren Zwangsmittel und die allgemeine Kirchlichkeit weggefallen, die in den Zeiten stärkerer äußerer Herrschaft der Kirchen und strenger theologischer Gebundenheit der Wissenschaft den Schein allgemeiner Gläubigkeit hervorriefen. Wo früher lediglich gleichgültige Unterwerfung oder gemütloser Gewohnheitsglaube stattgefunden hat, da finden wir heute offenen Gegensatz und bewußte Emanzipation oder den gleichen Gewohnheitsglauben an religionsfeindliche Theorien oder die gleiche, nur jetzt prinzipiell gewordene und sich interessant oder fortgeschritten dünkende Indifferenz. Der wichtige Unterschied liegt vielmehr in der Erschütterung des Glaubens auch bei den Gläubigen und Glauben-wollenden selbst, in dem auflösenden Kampfe großer neuer wissenschaftlicher Erkenntnisse und Methoden gegen die Grundbegriffe und Darlegungsmethoden des bisherigen christlichen Glaubens. Freilich gehen die beirrenden Wirkungen keineswegs bloß von der Wissenschaft aus, sondern ebensosehr von ethischen oder öfter noch unethischen Gegenwirkungen gegen die bisherige Moral, von dem Hasten und Treiben einer rein innerweltlich gerichteten Kulturseligkeit, innerhalb deren dem Glauben die stärkende Resonanz im Gesamtbewußtsein und in einer allgemein verehrten väterlichen Ueberlieferung fehlt. Aber trotzdem sind bei allen ernsteren und tieferen Gemütern die Einwirkungen der Wissenschaft die eigent-

lichen Gründe der unsicheren Lage, wenigstens soweit der Protestantismus in Frage kommt. Seit in der Aufklärungsepoche eine völlig neue Grundlegung des wissenschaftlichen Denkens und damit eine neue Gestalt der europäischen Kultur geschaffen worden ist, hat der Protestantismus, teils vermöge inneren Entgegenkommens, teils infolge seiner geringeren kirchlichen Geschlossenheit einen unauflöslichen Bund mit der Wissenschaft geschlossen, der ihn in ein beständig hin- und herwogendes Ringen mit ihr verflochten hat, wo bald die Einwirkung der neuen Wissenschaft, bald die der Ueberlieferung überwiegt. Der Katholizismus hat nach vorübergehenden Beirrungen die neue Wissenschaft innerhalb seines Machtbereiches vernichtet, und, da auch er natürlich seinen Kompromiß mit der neuen Welt schließen mußte, hat er ihn nicht mit der Wissenschaft, sondern mit den politischen, rechtlichen und sozialen Strömungen der neuen Zeit, mit den Mächten des allgemeinen Stimmrechtes geschlossen, während er unter der Bedingung runder Anerkennung seines Bestandes den Gebildeten eine sehr verschiedenartige Privatstellung zu seinen Glaubenslehren überläßt. Sein Schicksal hängt in erster Linie an der Entwickelung der Konsequenzen, welche seine in unserem Jahrhundert eingeschlagene Politik aus sich hervortreiben wird. Dagegen hängt das Schicksal des Protestantismus in erster Linie an der Entwicklung der Wirkungen, die sein im achtzehnten Jahrhundert mit der Wissenschaft eingegangenes Bündnis entfaltet hat und noch entfalten wird. Dabei darf aber nicht vergessen werden, daß das Interesse an der religösen Lage heute keineswegs sich deckt mit dem an dem Schicksal der beiden Konfessionen. Wenn auch vorwiegend vom Protestantismus ausgehend und nur durch ihn möglich, hat sich doch ein weiter Umkreis solcher gebildet, die, weniger irreligiös als unkirchlich, die religiöse Frage rein sachlich in ihrem Verhältnis zu den wissenschaftlichen Problemen untersuchen und von einem konfessionell völlig neutralen Standpunkte aus die Lage zu entwirren und soweit möglich zu klären versuchen. Auch wer wie ich fest überzeugt ist, daß eine Gesundung der religiösen Verhältnisse endgültig nur von dem Boden der kirchlichen Gemeinschaften aus zu erreichen ist, muß doch zugestehen, daß gegenwärtig der Schwerpunkt aller Verhandlungen über die Religion bei dieser Gruppe liegt und nicht in der zünftigen Theologie. Wer Klarheit über die Lage haben will, muß sie von hier aus suchen. In diesem

Sinne einer ganz unzünftigen Betrachtung sollen die folgenden Zeilen die Lage von einer Seite beleuchten, deren Wichtigkeit mit jedem Jahre deutlicher werden wird.

Der Grund der kritischen Erschütterung ist nicht die neue mit der Aufklärung entsprungene Spekulation, die an Stelle der aus neuplatonischen, aristotelischen und biblischen Elementen erbauten Philosophie der Kirche eine neue, die antike Ueberlieferung selbständig aufnehmende und zugleich die Anfänge einer prinzipiell modernen Natur- und Geschichtswissenschaft verarbeitende Metaphysik setzte. Spekulation und Theologie sind wesensverwandt. Beide entspringen aus dem Zuge des menschlichen Wesens zum Unendlichen und Uebersinnlichen, das die eine wissenschaftlich, die andere religiös zu erfassen versucht. Wo ein allgemeiner Sinn für Spekulaton vorhanden ist, da versteht man, was die Theologie will, und wo ein starkes religiöses Bedürfnis in den Menschen steckt, da ist auch der stärkste Antrieb zur Spekulation. So sehr beide in ihren Ergebnissen sich entzweien mögen und das namentlich seit der Aufklärung, wo die Spekulation ganz neue, der Antike und der Bibel unbekannte Elemente aufnahm, auch getan haben, so finden sie sich doch immer wieder und verstärken sie sich gegenseitig. Eben weil aus der bisherigen Ueberlieferung das religiöse Interesse als das beherrschende nachwirkte, hat die Aufklärung mit einer neuen Spekulation eingesetzt, und eben weil Spekulation und Theologie bei allem Gegensatze wahlverwandt sind, hat sie auch zu Friedensschlüssen und Kompromissen zwischen beiden geführt, die vielen der Besten im achtzehnten Jahrhundert als eine dauernde Lösung des von der Zeit gestellten Problems und als der Beginn einer herrlichen Periode erschienen. Das Zeitalter Schleiermachers und Hegels schien diesen Friedensschluß nur zu vertiefen und auf eine prinzipiellere Basis zu stellen. Der Hauptertrag der neuen Spekulation, die metaphysische Immanenzierung des Verhältnisses von Gott und Welt und die ethische Ausbreitung des geistigen Gehaltes über den Gesamtumfang des innerweltlichen Lebens, schien neben antiken doch auch christlichen Einflüssen sein Wesen zu verdanken und von dem christlichen Prinzip leicht assimiliert werden zu können. Ein glänzendes Feld neuer theologischer und philosophischer Untersuchungen schien sich zu eröffnen, an denen, wie die Biographien aus jener Zeit zeigen, Männer aller Berufsarten lebhaften Anteil nahmen.

Dieser Friede und dieses Interesse sind längst verschwunden, teils weil die Kirche und Volksreligion sich einen solchen, im Grunde doch sehr tief einschneidenden Kompromiß nicht gefallen lassen wollte und sich lieber vom wissenschaftlichen Leben isolierte, teils aber und vor allem, weil die Spekulation gesprengt wurde von dem selbständigen Wachstum der Elemente, die sie zuerst noch unter sich zu befassen und sich dienstbar zu machen gewußt hatte. Die beiden neuen Schöpfungen der Aufklärung, die mathematisch-mechanische Naturwissenschaft und die kritisch vergleichende Geschichtswissenschaft, befreiten sich und erlebten eine ganz außerordentliche, alle Tätigkeit und alles Interesse aufzehrende Ausbreitung. Beiden gegenüber konnte die bisherige Spekulation sich nicht mehr behaupten. Die Folge davon war, daß in der ohnedies von der erneuerten Orthodoxie abgestoßenen Bildung mit der Spekulation sich auch der Sinn für das von der Religion erlebte und gelehrte Uebersinnliche verlor und ein völlig empirisch geschultes Denken sich ihren Problemen überhaupt nicht mehr zu nähern wußte. Noch wichtiger aber war die andere Folge, daß jene beiden Wissenschaften eine ungeheure Veränderung des Welt- und Geschichtsbildes herbeiführten, die auf Schritt und Tritt die religiösen Begriffe von Gott und Seele zerstören zu müssen schien und zu gleicher Zeit die geschichtlichen Grundlagen unterwühlte, auf denen die bisherige Anschauung des Christentums von sich selbst beruht hatte. Der Kampf, der so entbrannte, ist viel heftiger und gefährlicher als der mit einer feindlichen, aber doch immer verwandten Spekulation. Es ist der Kampf mit einer veränderten, alle Lebensgebiete durchdringenden Kenntnis und Auffassung der Tatsachen. Die von der Lage geforderte Auseinandersetzung ist eine solche mit ihnen. Die Spekulation kommt erst in zweiter Linie.

Von den beiden neuen Wissenschaften erscheint vielen die Naturwissenschaft als der eigentliche Gegner, sie jubeln oder klagen über ihre den Glauben täglich mehr zurückdrängenden Triumphe. Das ist aber eine der großen Täuschungen, wie sie unerwartete Erfolge zu begleiten pflegt, die Verallgemeinerung und Uebertragung von Erkenntnissen und Methoden, die auf ihrem Gebiete eine allerdings großartige Leistungsfähigkeit bewährt haben. Zwar hat die von der Naturwissenschaft aufgewiesene Eigengesetzlichkeit und Regelmäßigkeit des Naturwirkens die alten anthropomorphen Vorstellungen von dem göttlichen Wirken un-

möglich gemacht. Aber diese Vorstellungen sind auch schon aus anderen und zum Teil gerade aus religiösen Gründen erschüttert und können einer vertieften Fassung des Gottesbegriffes weichen. Zugleich haben die Versuche, das geistige Leben den Naturgesetzen zu unterwerfen, nur gezeigt, daß jenes ebenfalls seine eigene, aber ganz andersartige, mit der der Natur gar nicht zusammenfallende Gesetzlichkeit und Wirkungsweise hat. Zwar hat die Naturwissenschaft ferner den Eindruck verstärkt, daß die Natur unfühlend nur nach ihren eigenen Gesetzen verfährt und um das geistige Leben, seine Zwecke und Güter sich nichts kümmert, daß sie launisch es bald fördernd vorzubereiten und zu begünstigen, bald aber auch wieder es brutal zu vernichten scheint. Aber dieser Eindruck ist uralt und gerade an ihm vor allem belebt sich die religiöse Sehnsucht, sich in dem tiefsten Lebensgrunde des Geistes festzuwurzeln, um von jenen großen Rätseln nicht erdrückt und gegenüber der bloßen Natur frei zu werden. Zugleich hat doch auch jede ernstere Forschung gezeigt, daß so sehr man alle Zusammenhänge als rein mechanische auffassen möge und so sehr jede Abwandelung und Abbiegung für willkürliche Einzelzwecke ausgeschlossen ist, doch in den Formen dieses Zusammenhanges organisirende Ideen wirksam sind, daß wenigstens im organischen Leben der mechanische Zufall nichts erklärt, daß alle naturgesetzliche Erklärung doch nur das aus der Erfahrung herausgenommene Element allgemeiner Regelmäßigkeiten, aber nicht diese selbst in ihrer konkreten Wirklichkeit betrifft. Was die wirkliche Welt darbietet, ist in Wahrheit ein Dualismus von Vernünftigem und Wertvollem auf der einen, von Unvernünftigem und rein Tatsächlichem auf der anderen Seite. Die allgemeinen Gesetze und die sinnvollen Inhalte liegen ineinander. Die ersten überziehen alle Wirklichkeit mit einem orientierenden Netze ihrer Richtlinien, die zweiten sitzen in den Maschen dieses Netzes. Daß eines von beiden Schein oder doch eines allein das wahrhaft Herrschende sei, läßt sich nicht beweisen. Es ist und bleibt immer ein Glaube, sich so oder so zu entscheiden. Daß aber derjenige Glaube, der Natur und Materie alles sein läßt und aus ihr alles andere ableitet, ein unmöglicher ist, zeigt die tatsächliche Selbständigkeit der geistigen Welt. Das allein, ob die geistige Welt mit ihrem Sollen und ihren Kulturwerten der Natur gegenüber etwas Selbständiges und Eigenkräftiges sei, ist daher die Frage, die wir gegenüber der Naturwissenschaft zu

stellen haben, während wir sie im übrigen ruhig ihre Wege gehen lassen können, die doch kein Bearbeiter der Geisteswissenschaften überschauen kann. Die Antwort aller wirklich bedeutenden Forscher hierauf ist eine bejahende, wie verschieden auch ihre genaueren Anschauungen über das Verhältnis sein mögen. Für die Naturforschung selbst drängen sich die spezielleren Probleme zusammen in die Fragen nach dem Verhältnis von Gehirn und Seele und nach dem Vorhandensein organisierender teleologischer Ideen in der Naturentwicklung, die die Natur als eine wenigstens im Allgemeinen den Zwecken des Geistes dienende erweisen. Beide Probleme sind nur von Naturforschern und Philosophen vereint zu lösen und, wie jedermann weiß, heute noch ganz außerordentlich umstritten. Der Historiker und Erforscher des geistigen Lebens aber braucht diese Lösungen nicht abzuwarten. Für ihn steht nicht bloß fest, was gegenwärtig ein Gemeingut gegenüber jeder Art von Materialismus ist, daß nämlich der Geist eine aus der Natur unableitbare selbständige Kraft ist, sondern auch der wichtigere Satz, daß diese selbständige Potenz ihre Eigenkraft nicht lediglich in einer formalen Anpassung an die Natur betätigt, vielmehr von Hause aus in sich auch selbständige geistige Inhalte, Anlagen und Triebe enthält, aus denen in Wechselwirkung mit den Anforderungen der sinnlichen Wirklichkeit die reiche Welt der Geschichte entsteht. Auf seinem Gebiet tritt ihm die dem Naturforscher weniger vertraute Selbständigkeit, Eigengesetzlichkeit und Schöpferkraft der geistigen Entwickelung in Religion, Moral und Kultur so deutlich entgegen, daß er sich diesem Gebiete als einem mindestens relativ selbständigen zuwenden kann und seine Probleme als solche der geistigen Welt behandeln darf.

Hier auf diesem unserem eigenen Gebiete liegt aber auch erst der eigentliche Schwerpunkt der religiösen Frage. Wie die Religion ein Bestandteil des geschichtlichen Lebens ist, so liegen die Hauptfragen auf dem geschichtlichen Gebiete. Die moderne Geschichtswissenschaft, die über früher ungekannte Zeiten und Breiten sich erstreckt, hat auch den christlichen Glauben vor ganz neue Probleme gestellt, und die Entstehung einer vergleichenden Religionsgeschichte ist es, die ihn im Grunde am tiefsten erschüttert hat. Bis zum 18. Jahrhundert kannte die Theologie und die Wissenschaft überhaupt mit geringen und einflußlosen Ausnahmen nur die streng supranaturalistische Voraussetzung der christlichen Welt, daß das Christentum auf einer

übernatürlich mitgeteilten und durch naturdurchbrechende Wunder legitimierten Offenbarung beruhe. Nur über deren Auslegung, nicht über ihre Tatsächlichkeit, verbreitete sich das wissenschaftliche Denken. Von nicht-christlichen, konkurrierenden Erscheinungen kannte man nur die griechisch-römische Mythologie und den Islam. Die erste aber betrachtete man als sündhafte Verderbung der Reste paradiesischer Erkenntnis, den anderen als eine Ketzerei des Christentums. Ihre Wunder waren wie die der Ketzer Aeffungen des Teufels. Der Gottesglaube der griechischen Philosophie dagegen bedeutete keine Konkurrenz mit der christlichen Offenbarung, sondern stellte den Ertrag »des natürlichen Denkens« dar, das normale und kanonische Erzeugnis des lumen naturale, das sich zur Offenbarung als mehr oder minder freundlich gewürdigte Analogie und Vorstufe verhielt und das man zur Definierung und Darstellung des Offenbarungsinhaltes selbst nicht entbehren konnte. Diese enge und kleine Welt einfacher, selbstverständlicher, historischer Voraussetzungen wurde vom 18. Jahrhundert zerstört. Zwar war es zuerst die neue Naturwissenschaft und Metaphysik, die das Wunder und den Supranaturalismus in Frage stellte, aber bald ging in immer höherem Maße diese Wirkung von der historischen Forschung aus. Neben das Christentum, die Antike und den Islam stellten sich die anderen großen Religionen der alten Welt mit ihren analogen theologischen Lehren, außerhalb der christlichen Welt eröffnete sich eine unermeßliche »heidnische« Welt in den neu dem Verkehr erschlossenen und von vielbewunderten Reisebeschreibungen dargestellten Erdteilen. Dadurch wurden die analogen Wunder und Uebernatürlichkeiten der jüdischen und christlichen Geschichte und die angebliche Einzigartigkeit des Kirchentums doppelt zweifelhaft. Voltaire und Montesquieu liebten es, durch solche Parallelen christlicher und heidnischer Religion zu wirken. Die Anwendung der neuen pragmatischen und kritischen Methoden, vom Deismus vorbereitet und von den deutschen Theologen des 18. Jahrhunderts energisch vertieft, zeigte an der eigenen Geschichte des Christentums seine Wandelbarkeit, zerstörte die katholische Fiktion, als stelle die Kirche die einfache Fortsetzung des Urchristentums dar, nicht minder als die protestantische, nach der die Reformation die Wiederherstellung desselben sei. Alle Fragestellungen der bisherigen konfessionellen Geschichtsanschauung wurden aufgehoben und durch neue, die Offenbarungs- und Kirchengeschichte in den

allgemeinen historischen Pragmatismus hineinziehende ersetzt. Was das 18. Jahrhundert immer noch zögernd und in allem eine unwandelbare Vernunftwahrheit suchend, in aller Religion, besonders aber im Christentum, die »natürliche Religion« verehrend begonnen hatte, das setzte das 19. Jahrhundert mit wachsendem Erfolge und in ganz unermeßlicher Verbreiterung fort. Es hat das Leben der Menschheit in einen rastlosen Strom geschichtlichen Werdens, beständiger Wandelungen aufgelöst, indem es das uns zugängliche Bruchstück desselben in seiner inneren Bewegung aufzeigte und für die uns unbekannten Teile, die vor und nach diesem Bruchstücke liegen, der Phantasie das Bild endlos flutender Veränderungen aufrollte. Vor allem aber bildete es für die einzelnen Gebiete wie für die Gesamtbetrachtung der Geschichte konkrete, philologisch-historische Methoden aus, an Stelle der pragmatischen die genetische Methode, die auf der Voraussetzung einer kontinuierlichen und gleichartigen Entwickelung des geistigen Lebens beruht, die Gesetze der Traditionsbildung bei den alten Völkern untersucht und gerade hier zeigt, wie sich aus diesen, jede Entwickelung und natürliche Bedingtheit verwischenden Traditionen der wirkliche Gang der Dinge deutlich rekonstruieren läßt. In jenem gewaltigen Strome schienen auch die kleinen und großen Religionen, zu denen mit dem Beginn unseres Jahrhunderts auch die neu entdeckte indische Religion samt ihren Nachbarreligionen hinzutrat, nur auf- und niederbrausende Wellen zu sein, endlos verschieden und ohne Bestand. Denn aus der neuen philologischen Methode ging naturgemäß auch eine ganz neue Erforschung der antiken Religionen hervor. Bilden doch die »Religionsaltertümer« in ihrer engen Verbindung mit Recht, Politik, Gesellschaftsgliederung, Kunst und Wissenschaft der alten Völker den Hauptstock der Ueberlieferungen. Mythen und Traditionen, Kulte und religiöse Gesetze wurden nunmehr in ihrem natürlichen Zusammenhang mit dem Gesamtleben erkannt. Dazu kamen schließlich die Forschungen der Ethnologen und Anthropologen über die »geschichtslosen« Völker, welche bei diesen eine große Anzahl von Zügen aufwiesen, die sich mit den ältesten Spuren kultureller und religiöser Entwickelung jener Kulturvölker nahe berühren und ein ganz neues Licht auf deren Anfänge warfen. So hat sich aus dem Zusammenwirken von Altertumsforschung, orientalischer Philologie und Ethnologie eine große neue Disziplin, die Religionsgeschichte, erhoben, die zwar noch

sehr unfertig und sehr ungleichmäßig bearbeitet ist, von der aber bereits jetzt direkt und indirekt die stärksten Wirkungen ausgehen. Ihre Methoden sind tief in die Erforschung der israelitischen und christlichen Religion eingedrungen. Niemand bezweifelte ihre glänzende Wirkung auf dem profanen und außerchristlichen Gebiete, und als man sie grundsätzlich auf das Ganze der christlichen Tradition anwandte, zeigte sich, daß dieser Schlüssel, der überall öffnete, auch hier in das Schlüsselloch paßte. Die Geschichte des Christentums war damit unwiderruflich der allgemeinen Religionsgeschichte eingegliedert, so sehr man sich das auch an den wichtigsten Punkten wieder auszureden suchte. Von der anderen Seite nötigte aber auch die prinzipielle Untersuchung über Wesen und Wahrheit religiöser Erkenntnisse, die geschichtliche Mannigfaltigkeit der Religionen im allgemeinen ins Auge zu fassen. Der historisierende Geist des modernen Denkens hat Philosophen wie Theologen auf allen Gebieten zu geschichtlichen Betrachtungen gezwungen und das frühere, einfacher verfahrende, rein logisch-spekulative Verfahren beseitigt. So hat sich von allen Seiten der Ring religionsgeschichtlicher Betrachtung um das Christentum geschlossen.

Die Wirkungen von alledem liegen auf der Hand, sie sind aber bedeutender, als man zunächst annahm und als man noch jetzt oft annimmt. Die nächste Folge war, daß alle Uebernatürlichkeiten und besonderen jüdisch-christlichen Kausalitäten aus der Auffassung der Geschichte des Christentums verschwanden und diese Geschichte bei voller Festhaltung ihrer bisherigen Bedeutung doch nach der Analogie anderer Ueberlieferung untersucht wurde. Damit fiel aber die das Christentum von aller andern Religion unterscheidende übernatürliche Grundlegung dahin, seine Urgeschichte war nur mehr seine Quelle, nicht mehr sein Beweis. Seine geschichtlichen Fundamente, die für seine bisherige Anschauung von sich selbst die beherrschende Rolle gespielt hatten, gerieten ins Wanken und damit veränderte sich sein ganzes bisheriges Wesen. Aber dadurch war im Grunde nicht bloß seine Uebernatürlichkeit, sondern, wie sich bald zeigte, auch seine Einzigartigkeit und sein ausschließlicher Wahrheitswert bedroht. Es war nur eine der großen Weltreligionen neben Islam und Buddhismus, wie diese aus einer langen Vorgeschichte sich entwickelnd und den Abschluß weitverzweigter geschichtlicher Bildungen vollziehend. Wo blieb da seine Alleinwahrheit oder auch nur sein beherrschender Vorzug, wo blieb da

vor allem der Glaube an die ausschließliche und alleinige Offenbarung? Die Frage nach der Aechtheit der Ringe wurde noch viel ernster als sie bei Lessings Vernunftreligion gewesen war. Aber die Konsequenz geht noch weiter. Nicht bloß die Geltung und Wahrheit des Christentums, sondern auch die der Religion überhaupt als eines selbständigen und eigentümlichen Lebensgebietes wird von diesem Strudel geschichtlicher Mannigfaltigkeit fortgerissen. Wie kann überhaupt eine Wahrheit in dem religiösen Gottesglauben sein, der in tausend verschiedenen, deutlich von Lage und Verhältnissen abhängigen Formen sich kundgibt und der auf Offenbarungen zurückgeht, die sich alle für unfehlbar und allgemeingültig oder doch mindestens für ein unmittelbar übernatürliches Werk der Gottheit ausgeben und zugleich sich vollständig widersprechen? Wie kann es bei der unübersehbaren Vielheit und den tiefen Unterschieden der Religionen überhaupt noch Religion geben, wenn Religion in Wahrheit Gemeinschaft mit der Gottheit bedeuten soll? Oder muß es dann nicht wenigstens mit dem bekannten Worte Schillers heißen?

»Welche Religion ich bekenne? Keine von allen,
Die Du mir nennst. — Und warum keine? Aus Religion.«

Oder mit dem freilich nicht seine ganze und eigentliche Anschauung ausdrückenden Worte Goethes?

»Wer Wissenschaft und Kunst besitzt,
Der hat auch Religion.
Wer jene beiden nicht besitzt,
Der habe Religion.«

Es ist eine Geschichte des Wahns und des Aberglaubens, im besten Falle die rohe Vorstufe und der populäre Ersatz der Philosophie und Kunst, rein aus menschlichem Denken und Irren entsprungen, und nicht ein Werk der Gottheit, wenigstens nicht mehr und nicht anders als irgend ein anderes Geschehen, da die Gottheit sich mit sich selbst nicht entzweien kann. Aber damit gehen dann freilich die Fragen wieder von vorne an: warum dann diese ungeheuren Umwege durch die Religionen zur Wahrheit der Philosophie und Kunst, warum die Notwendigkeit eines populären Ersatzes? woher die rätselhafte Selbständigkeit und Eigenkraft der Religionen, die bald mit Kunst und Wissenschaft sich vertragen und sie zu höchsten Leistungen inspirieren, bald sie in ihrer Blüte vernichten und sich an ihre Stelle setzen? wozu der eigentümliche, nirgends sonst erlebte und in Kunst und Wissenschaft aus der

Religion nur entlehnte innere Gehalt zwingender, lebendiger Beziehungen zur Gottheit?

Hier liegen in der Tat die eigentlichen Probleme für den, der eingesehen hat, daß die Naturwissenschaft über Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Religion nichts oder doch nur die allgemeinsten Vorfragen entscheiden kann. Sie bilden auch den tiefsten Grund der gegenwärtigen Krisis, wenn auch die Durchschnittsbildung zunächst dabei beharrt, diesen Fortschritt oder dieses Unglück — je nach dem Standpunkt — allein der Naturwissenschaft zuzuschreiben. Wie die gegenwärtig auf allen Gebieten um sich greifende Skepsis ihren Hauptgrund in dem durch die ausgebreiteten historischen Studien bewirkten Relativismus hat, so hat hierin auch bald mehr bewußt, bald mehr unbewußt die widerspruchsvolle Stellung unserer besseren Bildung zur Religion ihre Wurzel, die zwischen halber Anerkennung und halber Bestreitung hin- und herschwankt, irgendwo und irgendwie in einer so machtvollen geschichtlichen Erscheinung Wahrheit und Notwendigkeit anerkennt und doch mit keiner ihrer konkreten Gestalten sich ernstlich einläßt.

Allein die großen historischen Krisen pflegen oft wie der Speer Odins die Wunden selbst zu heilen, die sie geschlagen haben. Wie die neue Naturwissenschaft gerade durch ihre folgerichtige Ausbildung zu erkenntnistheoretischen Untersuchungen über Kausalität und Substanz nötigte und dadurch selbst zur Aufhebung ihres materialistischen und naturalistischen Charakters führte, so hat auch die neue Geschichtswissenschaft uns genötigt, die treibenden und einheitlichen Kräfte der Geschichte in größerer Tiefe zu suchen als bisher. Hatte die Aufklärung noch unter der Nachwirkung des Supranaturalismus eine dauernd gleiche, starre Vernunftwahrheit als den Inhalt der Geschichte angesehen, von dem aus sie alle Abweichungen und Veränderungen aus rein subjektiven Gründen erklärte, so ging unsere Geschichtsanschauung unter der Einwirkung der neuen poetischen Ideen der Lessing, Herder, Goethe von den bunten, mannigfachen äußeren Erscheinungen zurück auf ihnen zugrunde liegende und in ihnen nur verkörperte geistige Grundtendenzen des menschlichen Wesens und lehrte dann wieder diese Tendenzen in ihrem innern Zusammenhang als Entfaltung der menschlichen Gesamtvernunft erkennen, die im Laufe der Entwickelung wie ein großes Individuum ihren geistigen Gehalt durch die Folge der Geschlechter hindurch ent-

faltet. Damit ist die große moderne Geschichtsanschauung, die neue Voraussetzung aller Geisteswissenschaften begründet, die noch schwere Probleme in sich schließt, die sich aber als überaus fruchtbar erwiesen hat. Von ihr aus entstand auch eine neue Anschauung von der Religion und ihrer geschichtlichen Entwicklung. Auch bei der Religion ging man von den unendlich verschiedenen Erscheinungsformen auf einen inneren, überall vorhandenen und mindestens formell identischen Kern zurück, auf innere Erlebnisse des Bewußtseins, die sich zu jenen Erscheinungsformen erst unter Mitwirkung von mancherlei äußeren Bedingungen verhärten und verzweigen. Dieses Grunderlebnis galt es zu verstehen und zu analysieren. Von den ursprünglichen und erobernden Offenbarungen dieses Grunderlebnisses aus galt es die Bildung von Religionsgruppen zu verstehen, und in der Entstehung immer größerer und umfassenderer Religionsgruppen galt es die Entfaltung der religiösen Idee zu erkennen. Natürlich gab es sehr verschiedene Wege zu solcher Analyse und ist hierbei viel geirrt worden. Natürlich ist für eine solche Untersuchung die gründliche Kenntnis der empirischen Religionsgeschichte die Voraussetzung und kann von einer solchen bis jetzt nur sehr teilweise die Rede sein. Aber im ganzen ist es der mit der Tendenz des wissenschaftlichen Denkens überhaupt übereinstimmende Weg und hat er auch bereits zu vielen wertvollen Erkenntnissen geführt. Wir müssen nur lernen die Religion immer liebevoller, immer freier von doktrinären, rationalistischen und systematisierenden Voraussetzungen zu betrachten und sie immer eingehender gerade an den charakteristischen, auffallenden religiösen Erscheinungen und Persönlichkeiten statt am Durchschnittsmenschen zu studieren. Dann enthüllt sich uns als tiefster Kern der religiösen Geschichte der Menschheit ein nicht weiter zu analysierendes Erlebnis, ein letztes Urphänomen, das ähnlich wie das sittliche Urteil und die künstlerische Anschauung eine einfache letzte Tatsache des Seelenlebens, von beiden aber wieder ganz charakteristisch verschieden ist. Wir erkennen besondere, diesem Lebensgebiete eigentümliche Gesetze der Gedanken- und Normenbildung, der Erzeugung religiöser Symbole und Handlungen, der Ausbreitung, Fortpflanzung und Bearbeitung, der Auseinandersetzung und des Kampfes mit fremden oder entgegengesetzten Mächten, der Veräußerlichung und der Vertiefung, der Verflechtung in die anderen Lebenssysteme und der wieder herausführenden Konzentration, der

Traditions- und Gemeinschaftsbildung und der daneben immer fortdauernden originellen Produktion, des Verhältnisses von führenden produktiven Geistern zu den ihnen untergeordneten Gläubigen. In allen diesen tausendfach verschiedenen Bildungen lebt doch eine einheitliche Grundwirklichkeit, nämlich die Religion, die unableitbare, rein tatsächliche, immer wieder erlebte Berührung mit der Gottheit. Man kann von einer Religion zur andern übergehen, die entgegengesetztesten Religionen können bei einiger Sorgfalt ihre religiöse Sprache verstehen. Es ist ein und dieselbe Wirklichkeit, die in verschiedenem Grade und von verschiedenen Seiten erfaßt wird. Aber diese Einheit ist nicht die starre der natürlichen Religion, wie die Geschichtsauffassung des achtzehnten Jahrhunderts geglaubt hatte, und beruht nicht auf der Uebereinstimmung bewußter Verstandsoperationen, sondern diese Einheit ist begründet in einer gemeinsamen, verschieden vorwärtsdringenden Bewegungstendenz des menschlichen Geistes und vollzieht sich durch die in der unbewußten Tiefe des einheitlichen menschlichen Geistes geheimnisvoll wirkende Bewegung des göttlichen. Unfähig, in der kurzen Spanne individuellen Lebens ihr Ziel zu erreichen, vollzieht sich diese Bewegung durch die zusammenwirkende Arbeit zahlloser Geschlechter, die von dem göttlichen Wirken ergriffen und geführt, sich ihm hingeben und seinen inneren Gehalt immer reicher und tiefer erleben. Diese Bewegung ist eine mannigfach gestörte, aber in allen Störungen sich doch immer wieder herstellende Entwickelung, die den in dem religiösen Lebenssystem als Möglichkeit und Keim gesetzten Gehalt zur Verwirklichung bringt, die verschiedenen Religionsgruppen in Wechselbeziehung und Stufenfolge zeigt, und im Laufe der Geschichte selbst mit der Gegeneinanderstellung verschiedener Religionen den Beurteilungsmaßstab hervorbringt. So steigt vor unserem Auge statt des Chaos ein Kosmos von Religionen empor, bei dem nur nicht zu vergessen ist, daß die Stufenfolge nicht bloß ein Nacheinander, sondern ein Nebeneinander zeigt. Man hat diesen Kosmos freilich oft betrachtet als ein die gemeinsame Grundwirklichkeit nur beliebig bunt und reich nüancierendes Spiel oder als Zusammenwirkung verschiedener einseitiger Teilwahrheiten zum schönen Ganzen. Allein diese ästhetische Betrachtungsweise, die die Religionsgeschichte nur zu einem reichen und schönen Schauspiel für die Gottheit machte, widerspricht sowohl dem wahren Sinne des Entwickelungsgedankens als dem wirklichen Wesen der Reli-

gionen. Der Entwickelungsgedanke, der von den geistigen Erscheinungen der Bewegung eines einheitlichen Endziels durch verschiedene Mittelgedanken hindurch hergenommen ist, drängt durchaus auf die Erreichung des in alledem angestrebten und wirksamen Endzieles, und die großen Religionen beruhen, je mehr sie ihr Ziel erfaßt haben, umsoweniger bei sich selbst, sondern streben mit oft verzehrender Leidenschaft nach der ganzen und vollen Wahrheit. Nur wo der Entwickelungsgedanke in jenem seinem vollen Sinne festgehalten wird, wirkt er nicht entnervend und zerstörend, und nur wo die Religionen von dieser Leidenschaft beseelt sind, entfalten sie innere, vorwärtstreibende Lebendigkeit. Es gilt also zuletzt und vor allem das Ziel oder doch die Zielrichtung der Religionsgeschichte zu finden, die ihr Ende nicht in den benachbarten Lebenssystemen der Wissenschaft und der Kunst oder in einem aus der Vielzahl der Religionen herausgebildeten Abstraktum von Religion, sondern nur in einer besonders tiefen und mächtigen, besonders stark und rein ausgeprägten konkreten Religiosität finden kann. Diese muß die Wahrheitsmomente der andern enthalten oder sich aneignen können, muß jedenfalls den in der Entwickelung sich herausbildenden Zentralgedanken lebendig verkörpern. Wie weit sie dabei selbst einheitlich gestaltet sein mag und wie weit sie allgemein durchdringen mag, das kann kein Postulat zum voraus feststellen. Es ist nur ein aus der religiösen Entwickelung selbst erwachsendes Postulat, daß es eine solche Zielrichtung geben und daß sie sich mindestens in der Anbahnung und Zukunftsrichtung erkennbar herausheben muß.

Damit ist die alte Methode der supranaturalistischen Theologie freilich umgekehrt. Sie ging von der selbstverständlichen Voraussetzung aus, daß das Christentum infolge seiner Uebernatürlichkeit alleinige Wahrheit sei, und bemühte sich nur, die wenigen bekannten übrigen Religionen zu dieser übernatürlichen und allein wahren Religion in ein leidliches Verhältnis zu setzen. Ihre Geschichtsphilosophie knüpfte das Christentum als übernatürliche Wiederherstellung unmittelbar an den vollkommenen und einfachen Anfang der Menschheit; die Mannigfaltigkeit der anderen Religionen war ihr ein Erzeugnis der vom Sündenfall ab wirkenden Verfinsterung und die Wahrheitselemente derselben waren ihr Reste der alten Urstandsvollkommenheit. Das Christentum war ihr nicht bloß die höchste und tiefste Erlösung, sondern die

einzige und die unmittelbar von Gott gewirkte, während alle anderen Religionen aus menschlichem Denken und Irren allein entstanden und ihr Erlösungsglaube nur Selbsterlösung aus natürlicher Kraft gewesen sein sollte. Die neue Geschichtsforschung nötigt den umgekehrten Weg zu gehen. Sie zeigt, daß dieser Supranaturalismus und diese Form seiner Begründung eine allen höheren Religionen irgendwie gemeinsame Art ist, ihre Ueberzeugung von ihrer Wahrheit auszusprechen. Sie vernichtet die Vorstellung von einem solchen einfachen übernatürlichen Anfang der Geschichte und sie zeigt die tiefste lebendigste Kraft erlösenden Glaubens und unmittelbarer Gottesgemeinschaft auch bei den Frommen des Indus und der persischen Gebirge. So geht sie den Weg vom allgemeinen zum besonderen, von der Erforschung der Religion als einer überall stattfindenden eigentümlichen Berührung mit Gott zu der der besonderen konkreten Religionskreise. Indem sie diese in ihrem inneren Verhältnis entwickelungsgeschichtlich zu begreifen sucht, sucht sie nach dem höchsten Ertrag dieser Geschichte, geleitet von der freilich unbeweisbaren, vielmehr selbst einen ethisch-religiösen Glauben darstellenden Ueberzeugung, daß die Geschichte nicht ein Spiel endloser Varianten, sondern die Entfaltung des tiefsten und einheitlichen Gehaltes des menschlichen Geistes sei. Ihr ist die Religionsgeschichte eine Geschichte Gottes mit den Menschen, eine Erlösungsgeschichte, die die Menschheit und den einzelnen Menschen aus der Gebundenheit an die bloße sinnliche Natur, an sein bloß naturhaftes Bedürfen und Streben erhebt in die Gemeinschaft mit Gott und zur Freiheit des Geistes über die Welt und über die bloße, stumpfe Tatsächlichkeit des Daseins. Indem die Religionsgeschichte derart in verschiedenem Grade je nach Lage und Verhältnissen die Wahrheit erreicht oder besser verwirklicht, den Menschen mit dem tiefsten Grunde seines Daseins und dem Inbegriff seiner geistigen Güter verbindet, ist ihr auch die Ueberzeugung eingeboren, daß in ihr und in ihr allein ein wirklicher Fortschritt der Geschichte erreicht wird und daß sie ganz anders als die Geschichte der übrigen Lebensgebiete an die Erreichung eines endgültigen und einfachen Zieles glauben darf. Während Moral, Recht, Kultur, Wissenschaft und Kunst es mit der beständig wechselnden Weltlage zu tun haben und von hier aus beständig unabsehbare neue Anpassungen, zahllose Auflösungen und Neubildungen mit sich bringen müssen, hat es die Religion mit dem immer sich selbst

gleichen, ewigen Grunde des Lebens zu tun. Indem sie in ihn immer tiefer hineinwächst, darf sie es für möglich halten, dasjenige Maß der Wahrheit und inneren Einigung zu erreichen, das dem Menschen auf Erden überhaupt vergönnt ist, dabei immerdar in beständig wechselnde Beziehungen zur sich wandelnden Gesamtlage verflochten, mit den entgegengesetzten Mächten der Trägheit, der Sünde, der selbstsüchtigen Veräußerlichung kämpfend und aus der einmal erreichten Wahrheit immer neue und tiefere Lebenskraft schöpfend, aber doch immer in der Gewißheit, den Kern der übersinnlichen Welt erlebt und erfahren zu haben. Das ist ein Postulat, von dem niemand lassen kann, der überhaupt in der Religion ein selbständiges Lebensgebiet erkannt hat. Freilich eröffnen sich von hier aus dann erst recht die letzten und tiefsten Probleme, die Grundfragen der Geschichte überhaupt: weshalb überhaupt Geschichte stattfindet; weshalb die Menschen überhaupt erst aus dem Banne der Natur und der von ihr über uns verhängten Leiden, aus der Trägheit und Selbstsucht durch die Religion herausgehoben und erlöst werden müssen; weshalb die Bedingungen dieses Prozesses und seine Wirkungen so überaus verschiedene sind und von einer gleichen Möglichkeit aller, an seinem Ertrag teilzunehmen, nicht die Rede sein kann; weshalb zahllose Generationen und Individuen in ihm verbraucht werden und Stufenunterschiede nach- und nebeneinander immerdar bestehen bleiben müssen; ob und wie alle diese Ungleichheit etwa ausgeglichen werden möge? Es sind die letzten und tiefsten Fragen überhaupt, die eine spekulationsmutige Zeit durch eine von den Tatsachen des inneren Lebens ausgehende Spekulation ahnend aufzuhellen suchen würde, in denen eine spekulationsmüde wie die unsrige resigniert die Grenzen alles menschlichen Erkennens verehrt, die dunkel und abgerissen, aber tiefsinnig und ergreifend durch die Religion selbst beantwortet werden, durch die Lehre von der schaffenden Liebe Gottes und dem Leben nach dem Tode, von der Selbsterlösung Gottes in der Erhebung der endlichen Geisterreiche zur Gemeinschaft mit ihm.

Es sind deshalb nicht diese letzten Fragen, die weiter verfolgt werden müssen, wenn das durch die religionsgeschichtliche Betrachtung geschaffene Problem aufgelöst werden soll. Auch darum kann es sich nicht handeln, die hierbei vorausgesetzte Grundannahme selbst, daß nämlich die Religion ein selbständiges Lebensgebiet, eine innere Berührung mit der Gottheit sei, gegen

Einwände zu sichern, die aus der Fülle geschichtlicher Verschiedenheiten den Anlaß zu einer illusionistischen, die Religion von anderen Grundtatsachen als sekundäres Folgeerzeugnis ableitenden Erklärung entnehmen. Jede solche Erklärung scheitert immer wieder daran, daß die Religion weder aus dem Kausaldenken oder dem philosophischen Triebe noch aus der Phantasie und dem Glücksbedürfnis abzuleiten ist, was man sich besonders an den leitenden religiösen Persönlichkeiten klar machen kann, wo die volle Kraft der Inspiration noch wirkt und die Religion noch nicht in Theologie, Ethik oder Kultus über- oder aufgegangen ist, was aber jeder Fromme auch an sich selbst, an seiner eigenen Erfahrung feststellen kann. Er folgt einem über ihn kommenden Zwange, einem Zuge zu etwas, was aus der Welt sinnlicher Erfahrungen und sinnlicher Bedürfnisse nicht stammt, sondern was schon in dem Gemüte enthalten gewesen sein muß, ehe es erschlossen oder postuliert werden kann. Für eine wirklich illusionistische Erklärung bliebe nur die Hypothese übrig, die auch versucht worden ist und die in vieler Hinsicht noch die annehmbarste wäre, die Erklärung aus ansteckendem Wahnsinn, aus den Halluzinationen besessener Schwärmer, die abgeschwächt auf die gewöhnlichen Gläubigen übergegangen wären und dauernd eine rätselhafte Ansteckungskraft behielten. Ueber eine solche Hypothese kann natürlich nicht gestritten werden, sie bedeutet nur die Anerkennung der Tatsache, daß es sich in der Religion um eine der letzten, nicht weiter aufzulösenden, immerdar geheimnisvoll und inkommensurabel bleibenden Grunderscheinungen des geistigen Lebens handelt und daß in ihr ein eigenes selbständiges Prinzip des Wachstums steckt, das von dem übrigen Leben wohl mitbedingt, aber von ihm allein nicht bewirkt wird. Es darf also im allgemeinen bei der erwähnten Grundanschauung, bei der Geschichtsphilosophie Hegels, Schleiermachers und Humboldts bleiben, die in der Religion ein allgemeines Phänomen des geistigen Lebens erkennt und auf seine Geschichte den Entwickelungsgedanken anwendet, die nur zu einem immer realistischeren und vorurteilsloseren Studium der spezifisch religiösen Erscheinungen fortgeführt und von der auch bei ihr noch herrschenden allzuengen Verbindung der Religion mit metaphysischen und ästhetischen Gesamtanschauungen befreit werden muß. Die Fragen, die sich aus dieser Auffassung ergeben, sind vielmehr solche, die sich ganz eigentlich auf das Verhältnis der geschichtlichen

Mannigfaltigkeit und Relativität zu der von dem religiösen Glauben zu postulierenden letzten Einheit und Wahrheit seiner selbst beziehen. Es entstehen gerade für den in die Fülle der Wirklichkeit sich vertiefenden Historiker immer wieder die Probleme, wie denn von hier aus die tatsächliche Verschiedenheit der religiösen Grundkonzeptionen selbst, die Verschiedenheit der Intensität und Reinheit, die bisweilen ganze Perioden und Völker charakterisierende Schwäche des religiösen Lebens zu erklären oder vielmehr im Verhältnis zu jenem Zug auf das Absolute zu ertragen seien. Die andere noch viel unmittelbarer das allgemeine Interesse berührende Frage ist, ob denn wirklich eine der konkreten Religionen, oder, da das Christentum die große historische Religion des europäisch-amerikanischen Kulturkreises, für uns allein praktisch als Höhepunkt der religiösen Entwickelung in Frage kommen kann und sicherlich über Judentum, Islam, Buddhismus und Brahmanismus an religiöser Innerlichkeit und Aktivität hinausgeht, ob dieses als der Konvergenzpunkt des religiösen Lebens und als die Grundlage aller weiteren Entwickelung tatsächlich angesehen werden dürfe.

Zur Beantwortung der e r s t e n Frage ist darauf hinzuweisen, daß der Begriff der Religion mit dem Bisherigen noch sehr unbestimmt und unvollendet geblieben ist. Die Religionsgeschichte zeigt vielmehr so deutlich wie nur möglich, daß die Religion keine rein innerlich in sich gegen alle übrige Wirklichkeit abgeschlossene, unmittelbare und jedesmal sich ganz spontan neuerzeugende Einwirkung Gottes auf das Gemüt sein kann. Daß sie das sei, ist überall erst die Theorie der Mystik, jenes eigentümlichen Ergebnisses komplizierter religionsgeschichtlicher Entwickelungen, das überall da eintritt, wo man an den einzelnen konkreten Formen des Gottesglaubens irre geworden, sich auf ein völlig unaussagbares, überall gleiches Wirken Gottes an den Seelen zurückzieht, oder wo man jede Aeußerlichkeit und Vermittelung ängstlich scheuend eine möglichst innerliche und unmittelbare Gottesgemeinschaft anstrebt. Die Leere und gemeinschaftslose Selbstbeschränkung dieser Frömmigkeit, die künstliche mit Ueberreizung und Ermattung sich strafende Konzentration und Weltabziehung zeigen von vornherein, wie wenig das normale Erscheinungen sind. Eine derartige Theorie übersieht vielmehr Tatsachen von grundlegender Wichtigkeit. Jene Gotteswirkung erfolgt nämlich durchaus nicht in jedem Menschen auf schlechthin neue und selb-

ständige Weise und nicht rein innerlich wie eine Art Seelenmagie, sondern durch Vermittelungen von mancherlei Art. Der religiöse Eindruck oder, um ein Bild aus der empirischen Psychologie zu gebrauchen, der religiöse Reiz entsteht immer nur an Ereignissen und Erlebnissen äußerer und innerer Art, in Natur und Geschichte, in Gewissen und Herzen. Für die ungeheure Mehrzahl der Menschen ist der Vermittler des religiösen Reizes die religiöse Ueberlieferung, neben der davon unabhängige religiöse Reize nur eine meist geringe Rolle spielen. Es ist das eigentümliche Geheimnis der individuellen religiösen Entwickelung, zu sehen, wie an den unverstandenen, zunächst fremden und kindlich mißdeuteten Ueberlieferungen allmählich die selbständige, innerliche und persönliche Frömmigkeit entsteht, die sich einer inneren Gemeinschaft und Wechselbeziehung mit dem göttlichen Leben wenigstens auf ihren Höhepunkten bewußt ist. Geht man aber auf die Entstehung solcher — mitunter in einander geschachtelten oder sich kreuzenden — Ueberlieferungskreise zurück, so trifft man da, wo man überhaupt zu den Anfängen einer Religion kommen kann, auf überwiegend originale Persönlichkeiten, die weniger eng an die Vermittelung der Ueberlieferung gebunden aus großen Ereignissen der Natur oder Geschichte, aus individuellen Lebensschicksalen oder aus den Vorgängen ihres Innenlebens den Reiz zu neuen großen Anschauungen empfangen und die übrigen in die Macht ihrer Frömmigkeit und Persönlichkeit hineinziehen. Je tiefer und persönlicher, mit je größeren und bedeutsameren Ereignissen verknüpft solche rein tatsächlich auftretende und nicht weiter ableitbare Grundkonzeptionen sind, um so mehr erweisen sie sich als Keime großer Lebensinhalte, in der Arbeit vieler Generationen sich entfaltender Prinzipien. Die Seher, Ekstatiker und Inspirierten der alten Religionen, die Propheten, Reformatoren und Heiligen pflegen solche Persönlichkeiten zu sein, und ihr Hauptcharakter ist eine ungeheure, alles andere zurückdrängende Einseitigkeit, durch die allein sie diese Wirkung hervorzubringen vermögen. Einmal aber von ihnen in dieser bestimmten Weise eröffnet, schafft die Gemeinschaft mit der Gottheit eine außerordentliche Erweiterung und Ausbreitung des so gegebenen Grundverhältnisses. Es wächst fort, so lange es noch unverbrauchte Kraft des Wachsens hat und nicht von mächtigeren Eindrücken überwunden wird.

Die Tatsache, daß auf dem Gebiete der Religion wie auf

allen anderen die Anlagen und Fähigkeiten verschieden sind, daß Inhalt und Tragweite eines religiösen Prinzips erst in der aneignenden Arbeit vieler Generationen entwickelt werden können, daß das religiöse Erlebnis an verschiedenen Bestandteilen der unendlich mannigfaltigen Wirklichkeit entsteht, daß so die eine Wahrheit in verschiedenen Grundkonzeptionen sehr verschieden erfaßt wird: alles das ist mit dem Rätsel der Geschichte selbst gegeben, die den Gehalt des geistigen Lebens auf die Arbeit von Milliarden verteilt und deren Geheimnis nur Gott selbst bekannt ist. Alles das hebt aber den Glauben nicht auf, daß in dieser Mannigfaltigkeit eine einheitliche Wahrheit erlebt wird. Gehen wir von den durch Ort und Zeit, persönliche und kulturgeschichtliche Besonderheiten bedingten Unterschieden, von dem Gewirr der Götternamen und Mythologien, von kindischen und rohen oder selbstsüchtigen und frevelhaften Veräußerlichungen und Verunstaltungen auf den einheitlichen Kern, so finden wir überall eine nahe verwandte Wahrheit. Wir bemerken den großen Schauer vor dem Geheimnis einer übersinnlichen Welt, die in den Lauf des Alltagslebens hineinspricht und bald schreckend, bald tröstend den Menschen aus dem Schlafe eines rein innerweltlichen Daseins aufweckt; die Kundgebung göttlich waltender Kräfte in der Natur, aus denen sich eine pantheistische Stimmung schließlich erhebt; die Autorisierung sittlicher und rechtlicher Normen durch die Gottheit, die sich als eine heilige offenbart und vor allem Reinheit und Wahrheit, Folgerichtigkeit und Strenge des Handelns will. Insbesondere erheben sich höhere beseligendere Güter über der Sinnenwelt, ein Bleibendes und Ewiges über dem Wechsel des Begehrens und Bedürfens, woraus der Erlösungsglaube entsteht, der in der Religion überhaupt die Erlösung aus Leid oder Schuld, aus dem Gefängnis der ewig wechselnden Unbefriedigung erkennt. Alles das darf als sachlich zusammengehörend, auf eine einheitliche Zusammenfassung hindrängend angesehen werden, und die Frage, warum die Individuen nur so ungleichen Anteil an der sachlich zusammengehörenden vollen Wahrheit haben, darf als eine auf Erden ewig unlösbare Frage diese Erkenntnis nicht stören.

Aus der gleichen Grundtatsache der Vermittlung aller religiösen Erregungen erklären sich aber auch im Verein mit einer zweiten Grundtatsache die weiteren oben erwähnten Erscheinungen, die verschiedenartige Intensität und Richtung des religiösen Interesses, die nicht immer nur aus Stumpfheit und Abneigung gegen

jede ideale Erhebung oder aus bewußtem Widerwillen folgende Schwäche des religiösen Lebens. Von dieser letzteren Bedingtheit durch Trägheit, Selbstsucht, Roheit und Aeußerlichkeit, von den Wirkungen des beständigen Kampfes der Religion gegen ihr entgegenstehende Hindernisse des Willens soll als von selbstverständlichen Dingen hier nicht die Rede sein. Es kommen vielmehr noch andere Dinge in Betracht. Die Gottesanschauung ist wie kein rein für sich isoliertes, so auch kein passiv hingenommenes Erlebnis. Sie ist von Hause aus mit bestimmten Zügen poetischer Symbolisierung bekleidet, durch konkrete Hinweise auf bestimmte natürliche oder sittliche Erscheinungsgebiete und durch bestimmte sprachliche Ausdrucksmittel wirksam. Indem sie mit diesem konkreten Inhalt als Reiz auf die Seele wirkt, ruft sie wie jeder andere Reiz zugleich eine Fülle von Reaktionen hervor, so daß sie überhaupt nie rein für sich herausgelöst werden kann, sondern in jedem Moment ihrer Wirksamkeit schon unlösbar mit tausendfachen psychischen Reaktionen verbunden ist. Ja die Verbindung ist hier eine engere und verzweigtere als bei irgend einem andern Reize, weil das religiöse Erlebnis das alles beherrschende, an sich ziehende oder abstoßende ist und weil es mehr als irgend etwas anderes das Gefühl in allen seinen Nüancen erregt. Es gibt auch eine religiöse »Apperzeption«, infolge deren der religiöse Reiz sofort in den Zusammenhang aller Vorstellungen und Gefühle eintritt, von ihnen in Richtung, Stärke und Umfang beeinflußt wird, aber auch seinerseits wieder dem ganzen Gefüge neue Richtungslinien und Stimmungen gibt. Es ist bekannt, wie die spezifisch religiösen Naturen alles Nahe und alles Ferne in ihren religiösen Grundgedanken stürmisch verflechten oder alles ihm Widerstrebende, mit ihm nicht unmittelbar Zusammenhängende ablehnen als Dinge der Welt und Sorgen des Tages für den Tag; ebenso passen solche, die ihren überwiegenden Schwerpunkt in anderen Anlagen haben, die Religion wissenschaftlichen, ethischen, ästhetischen Interessen an, suchen sie mit dem übrigen zu vermitteln oder, wo diese Anpassung unmöglich scheint, abzustoßen. In den Bedingungen dieser bei allen Individuen verschiedenen Apperzeption liegt zumeist der Grund der ungeheuren individuellen Verschiedenheiten innerhalb des einzelnen Religionskreises, der verschiedenen religiösen Vorstellungen und Empfindungen, der verschiedenen Stellung und Kraft des religiösen Reizes innerhalb des seelischen Gesamtinhaltes, der überwiegenden Abhängig-

keit von Ueberlieferung und Symbol, der überwiegenden Selbständigkeit und Gegenwirkung, des verschiedenen Maßes von hinreißender Kraft und überlegender Aneignung. Je höher entwickelt und je reicher das geistige Leben ist, um so verwickelter und undurchsichtiger werden die Bedingungen jener Apperzeption und um so energischer pflegt die Religion jene Sammlung und stille Aufmerksamkeit auf den religiösen Reiz zu fordern, die man Andacht und Gebet nennt. Dabei ist nicht zu vergessen, daß die Individuen nicht allein stehen, sondern in engster Wechselwirkung gewisse Neigungen und Richtungen zu sozial herrschenden Mächten erheben. So gibt es auch in religiöser Hinsicht überwiegend konservative und überwiegend kritische Epochen, wo bald die Macht der kultisch und kirchlich verfestigten Tradition durch das Gefühl unantastbarer Heiligkeit alles beherrscht, bald eine von allgemeinen Erschütterungen des geistigen Lebens erregte kritische Selbständigkeit sich auflehnt und jeden Gedanken auf Recht und Zusammenhang prüft. So kann es schließlich nach heftigen religiösen Kämpfen eine den weltlichen und leichter festzustellenden Dingen zugewandte Periode des Ueberdrusses, unter dem Einfluß großer materieller, politischer und sozialer Bewegungen oder unter dem wissenschaftlicher Erkenntnisse eine solche wachsender Abneigung großer Massen gegen die Religion geben, wie z. B. die Kultur der römischen Kaiserzeit, die konfuzianische, nicht religionslose, aber religiös sehr dürftige Moral der höheren Klassen Chinas und moderne Verhältnisse des europäischen Lebens zeigen. Aehnlich sind auch die Schwächezustände des religiösen Lebens mancher Naturvölker zu verstehen, denen andere mit um so lebhafterem und verhältnismäßig reinem Eifer gegenüberstehen. Immer von neuem muß uns auch hierbei natürlich die rätselhafte ungleiche Beteiligung des Individuums an dem letzten Werte des Daseins und die unvermeidliche Einseitigkeit alles Menschlichen befremden; aber die Religion selbst ist und bleibt in alledem wesentlich dieselbe. An ihrer wesentlichen inneren Einheit zu zweifeln haben wir keinen Anlaß. Es ist ein und dieselbe Wahrheit, die von verschiedenen Seiten und in verschiedenem Verhältnis zu den übrigen Elementen des geistigen Lebens erreicht wird.

Damit stehen wir aber bei der zweiten, oben aufgeworfenen Frage, ob es einen Konvergenzpunkt, einen sichtbar hervorragenden Höhepunkt, dieser verschiedenen teilweisen Erfassungen der Wahrheit gibt oder noch genauer, ob das Christen-

tum, das ein solcher sein will, auch wirklich dafür gelten dürfe. Der Grund, die Frage so bestimmt zu formulieren, ist nicht die Geneigtheit, die Religion, in der wir geboren und erzogen sind und die uns allein vollkommen vertraut ist, zum Inbegriff der Wahrheit überhaupt zu verabsolutieren. Denn ihre Herrschaft ist nicht mehr eine so selbstverständliche und naiv unmittelbare, daß wir diesem Triebe zur Verallgemeinerung ohne weiteres unterliegen müßten. Unter uns wirkt der Optimismus des an der antiken Kunst sich immer von neuem darstellenden pantheisierenden Naturgefühls und auf der andern Seite der Eindruck der geheimnisvollen, pessimistischen Religionen des Orients stark genug, um uns zu völlig bewußter Entscheidung zu nötigen. Es spricht aus dieser Fragestellung auch nicht nur das notwendige Postulat, daß irgendwo die volle Wahrheit der Religion sich offenbaren müsse. Denn an und für sich könnte das vielleicht erst einer fernen Zukunft vorbehalten sein. Wenn wir so fragen, so hat das seinen Grund darin, daß das Christentum allein in seiner Entwickelung diesen Anspruch immer schärfer und durchgreifender erhoben und immer prinzipieller aus seinem innersten Wesen abgeleitet hat. Getragen von der ganz innerlichen und persönlichen, aber immer einen Rest des Inkommensurablen in sich enthaltenden Autorität seines Meisters wendet es sich ausschließlich an den inneren Wesenskern des Individuums, an die allgemeinsten, tiefsten und einfachsten Bedürfnisse nach Ruhe und Frieden des Herzens und nach einem positiven, letzten, endgültigen Sinn des Daseins; es wendet sich an jedes Individuum ohne Ausnahme, indem es bei jedem diesen Wesenskern voraussetzt und jedes zu diesen Bedürfnissen erziehen zu können gewiß ist. Friede der Seele mit Gott und damit Ueberwindung des Weltleides und aller Schmerzen des Gewissens, aber auch lebendige und tätige Erfüllung mit dem Willen Gottes, das Gebot der Liebe zu den Brüdern, die Brüder sind um des gemeinsamen Vaters willen: das ist sein Evangelium. Daraus entspringt ihm aber auch die festeste und umfassendste Gemeinschaft, indem es den Ursprung des menschlichen Wesens ableitet aus dem göttlichen Geiste und es zusammenfaßt zu dem Ziel der Gemeinschaft mit Gott und den Brüdern, indem es jeden Gläubigen nötigt, an jener Allgemeinheit und dem Ziele der gemeinsamen Vollendung mitzuarbeiten. Es ist daher die einzige Religion, die eine schlechterdings unbedingte Allgemeinheit in Anspruch nimmt, die einzige, die deshalb eine An-

fang, Mitte und Ende der Menschheitsgeschichte verknüpfende Geschichtsphilosophie aus sich hervorgetrieben hat und in dieser Geschichte eine in sich zusammenhängende, unwiederholbar eigentümliche und unbedingt wertvollen Zwecken dienende Wirklichkeit erkennt. Vor allem aber ist das eine nicht bloß tatsächlich behauptete Allgemeingültigkeit, sondern sie fließt für sein Gefühl aus der inneren Wesensnotwendigkeit Gottes selbst, der aus Liebe die Welt schaffend, seine Geschöpfe aus Welt und Irrtum, Schuld und Mißmut zu sich zurückführen muß. Seine Gnade ist nicht Willkür und seine Gebote sind nicht bloße Satzung, beide fließen aus seinem Wesen und verwirklichen sich von innen heraus durch die Liebe zu Gott, der seine Kinder zuerst geliebt hat. Hier ist die Tendenz der Religion zur Allgemeingültigkeit auf ihren Gipfel gelangt, alles Partikulare, Volkstümliche, weltlich Bedingte ausgetilgt, jede Abhängigkeit von einer bloß gegebenen, immer uneinheitlichen Lage durch die Allgemeinheit eines erst zu erreichenden, aber in Bestimmung und Wesen begründeten Zieles überwunden.

Wohl zeigt es damit auch die Einseitigkeit des überwiegend religiös bestimmten Lebenstypus. Aber das ist bei dem auch die Religion beherrschenden Gesetz der Herausdifferenzierung des Wesentlichen nichts Ueberraschendes und auch keine Schranke. Nicht einen alles indifferenzierender Monismus der Kulturwerte, sondern nur eine die einzelnen Strebungen folgerichtig entwickelnde und die entstandenen Spannungen immer neu ausgleichende Geistesverfassung wird man sich als das Wesen der höchsten Stufen denken dürfen. Gerade in jener Einseitigkeit erreicht das Christentum erst die volle Innerlichkeit und die rein humane Allgemeinheit. Die damit gesetzte und nun erst recht aufgetane Spannung gegenüber den innerweltlichen Kulturwerten gibt dem Ganzen erst den Charakter des höheren, nur in lebendig-bewußter Arbeit immer neu vereinheitlichten Geisteslebens. In allen Wandelungen und Verschmelzungen, allen Karrikaturen und Greueln, allen Stagnationen und Verholzungen bekundete doch das Christentum diesen alles überragenden Zug zum Individuell-Persönlichen, Allgemein-Humanen und Spannungsreich-Totalen. Das bestätigt dann aber doch auch der Blick auf die andern großen Universalreligionen, die allein neben dem Christentum iu Betracht kommen können. Der Islam, der jüngere, mit dem Christentum gemeinsam aus dem Judentum entsprossene Bruder, hat diesen Uni-

versalismus samt der Form der Buchoffenbarung und den Fragmenten seiner Geschichtsphilosophie rein äußerlich von beiden übernommen. Er haftet bei ihm nur an der Einheit seines Gottes und an der einfachen Verständlichkeit seiner wenigen und dürftigen Moralgebote, aber er fließt bei ihm nicht aus der inneren Wesensnotwendigkeit seines Gottes, der ein Gott harter, unberechenbarer Willkür ist. Er ist eine Rückbildung aus Juden- und Christentum und hat niemals ganz den Charakter einer national-arabischen Kriegsreligion verdecken können. Der Buddhismus, in mancher Hinsicht eine Parallele des Christentums, ist von Hause aus nur die Religion eines Mönchsordens, dem freilich alle beitreten können und sollen, die die Nichtigkeit des Willens zum Leben erkannt haben, von dem daher auch ein lebhafter Missionstrieb ausgeht. Aber seine Allgemeingültigkeit folgt bloß aus der Allgemeingültigkeit dieser Erkenntnis, nicht aus dem Wesen einer, Alle zum gemeinsamen Ziel berufenden Gottheit, an deren Stelle hier vielmehr lediglich eine unpersönliche Erlösungsordnung getreten ist. Der Orden der Erleuchteten setzt immerdar die große Menge der Einsichtslosen und Laien voraus, die dem Mönche den Unterhalt darreichen. Die ungeheuere Mehrzahl kehrt immer wieder im Kreislauf der Seelenwanderung und bildet nur die Masse, aus der die Wissenden sich aussondern und von deren Wohltätigkeit sie leben, bis sie im Nirvana aus dem Seelenumlauf verschwinden. In endlos sich folgenden Weltperioden wiederholt sich ohne Ziel und Zusammenhang dieser Prozeß, immer sondern Erleuchtete sich aus von der Welt des Scheines und immer bleibt die Masse in eben dieser Welt des Scheines befangen. Wie die Welt selbst kein einheitliches positives Ziel hat, so auch das Leben und die Frömmigkeit. Man wirbt für den Orden und preist den Frieden der Erlösung, aber keine innere Notwendigkeit zwingt jemals, die gesamte Menschheit in ihm zu versammeln. So sehr in ihm wie im Islam die Allgemeinheit der Religion sich geltend macht und so oder so gefordert wird, der Anspruch beider ist im tatsächlichen Umfang und in der Begründung weniger intensiv als der des Christentums. Es ist die einzige Religion, die aus der eigentlich religiösen Triebkraft heraus sich unbedingt als allgemeingültige Wahrheit empfindet und durchsetzt und damit tatsächlich erreicht, was in der Tendenz der Religion überhaupt liegt. Es ist die einzige, die über die Neigung zur dogmatischen und kultischen Verhärtung aus eigenem Lebenstriebe immer wieder

den Sieg gewinnt, die einzige, die weder im Gesetz erstarrt, noch in der Erfassung des Erlösungsgedankens sich lediglich auf die Verneinung fixiert.

Daß sie das wirklich abschließend und für alle Zukunft wesentlich unveränderlich sei, läßt sich freilich nicht durch einfache geschichtsphilosophische Konstruktion erweisen. So sehr wir überzeugt sein müssen, daß in der Religionsgeschichte ein zusammenhängender Fortschritt erfolgt, der auf der inneren Bewegung des göttlichen Geistes im menschlichen beruht, so können wir doch nicht einen allgemeinen Begriff der Religion als die Triebkraft dieser Entwickelung aufstellen und das Christentum als dessen notwendige Vollendung erweisen. Jener Begriff könnte auf Grund mangelhafter Erfahrung aufgestellt sein und durch zukünftige Entwickelungen gründlich verändert werden. Wir können auch nicht im Christentum die tatsächlich erfolgte Konvergenz der verschiedenen Entwickelungsreihen aufweisen, so sehr wir in ihm die abstrakte Transzendenz des Judentums durch Aufnahme der unentbehrlichen pantheistischen Elemente des Heidentums erweicht und den Gegensatz durch eine höhere Einheit überwunden finden mögen. Denn der Zusammenschluß der Bewohner unseres Planeten und damit eine Konvergenz der verschiedenen Entwickelungen bahnt sich erst in unseren Tagen an. Die Auseinandersetzung und die Konvergenz des Christentums mit den Religionen des Ostens gehört noch der Zukunft an und wird vielleicht am Christentum bisher unentwickelt gebliebene Seiten überraschend betonen. Alle derartigen Konstruktionen beruhen auf einer Geschichtsanschauung, die in ihrem Grundgedanken für jede religiöse und idealistische Betrachtungsweise unausweichlich ist, sie reichen aber nicht aus zu einem Beweise. Ein solcher würde erst am Ende der Tage vielleicht möglich sein.

Das Einzige, was unmittelbar für den Selbstanspruch des Christentums geltend gemacht werden kann, ist der Umstand, daß diesem seinem einzigartigen Anspruch auch eine tatsächliche Einzigartigkeit seines Inhalts und Wesens entspricht, die gerade einer religionsgeschichtlichen Forschung deutlich entgegentritt. Allerdings bilden die Religionen eine im Ganzen aufsteigende Einheit und ist eine allgemeine Tendenz erkennbar, die auf zunehmende Vergeistigung, Verinnerlichung, Versittlichung und Individualisierung und damit — denn das ist die notwendige Folge — auf die Herausbildung eines immer tieferen Erlösungsglaubens

gerichtet ist. Das ist oben bereits angedeutet worden. In allen großen Religionen findet die hiermit gekennzeichnete Entwickelung statt. Durch Ablösung von den Naturerscheinungen vergeistigt sie die Gottheiten bis zum Untergang aller Einzelgötter in einem göttlichen Allwesen, in dem sie Formen seines Wirkens sind; durch Ethisierung einzelner Gottheiten und religiöse Durchdringung der Moral versittlicht sie die Gottheit zum Inbegriff und Wächter der sittlichen Gesetze und ordnet sie den Seelenglauben dem Götterglauben in einer mehr oder minder ethisch beeinflußten Eschatologie unter, während die in diesen Prozeß nicht eingehenden Gottheiten zu Lokalgöttern, Dämonen und bösen Geistern werden. Indem sie die Götter an Gesinnung und Willen statt bloß an kultischen Gehorsam und zeremoniale Gewissenhaftigkeit sich wenden läßt, bezieht sie die Gottheit auf das Individuum als solches und nicht mehr nur auf Familie, Sippe, Staat und Bundschließung. Mit der Individualisierung endlich beginnt der universalistische Charakter der Religion hervorzutreten. Eben damit aber erhebt sie Gott über Welt und Natur als ihren tiefsten, hinter aller Endlichkeit und Verworrenheit waltenden Urquell und mit der Gottheit zugleich den Menschen aus der Geteiltheit, Zerstreutheit und Unruhe des Endlichen, sowie aus Schuld und Verhängnis des Erdenlebens. Je nach dem Maße der Kraft, die von Hause aus in der Grundkonzeption gelegen hat, schreitet dieser Prozeß mehr oder weniger vorwärts, bleibt er hier früher, dort später stehen. Aber auch wo die Religionen zu voller Höhe und Reife kommen, wo sie in Mystik und Erlösungsglauben ausmünden, wird die in den ursprünglichen Anfängen der Naturverehrung enthaltene Schranke zumeist nicht überwunden. Sie behalten die Spuren ihres partikularistischen und naturreligiösen Ursprungs und schlagen um in phantastische Priesterspekulationen, in monistische Philosophie, akosmistische Mystik oder, wie der Buddhismus, in eine skeptische Erlösungsmethodik. Die bereits erreichte Versittlichung geht in dem Abgrund des Pantheismus wieder unter und die Volksreligion verfällt orgiastischen Spezialkulten oder einem üppig wuchernden synkretistischen Aberglauben, der zum alten Polytheismus zurückartet. Nur e i n e Religion hat den Bann der Naturreligion völlig durchbrochen und steht insofern einzigartig da: die Religion Israels und das Christentum. Angesichts des bevorstehenden Untergangs des Volkes hat die Religion Israels sich von ihren

partikularistischen und naturreligiösen Grundlagen prinzipiell gelöst, den Glauben an Jahwe geknüpft an die Reinheit des Herzens und an die Gewißheit einer alles auflösenden Entwirrung der Erdenläufe am Ende der Tage. Aus diesem Kerne ist in der Person Jesu das Christentum hervorgebrochen, das, wenn es auch Gott in größerer Nähe am einzelnen Herzen und in unmittelbarerer Wirksamkeit an der Welt empfindet, doch durch diese Grundlage verhindert ist, je wieder in den Pantheismus und die Mystik der vollendeten Naturreligion zu fallen, das wenn es auch dem Herzen Seligkeit und Ruhe in Gott gibt, doch in der Gewißheit der Vergänglichkeit des Sinnendaseins einer höheren Welt wartet und dadurch jedes rein immanente Untergehen in Gott ausschließt. Indem es nicht bloß vom Leid der Endlichkeit und dem Druck der Natur erlöst, sondern vor allem von dem Trotz und der Verzagtheit des menschlichen Herzens, von Schwäche und Schuldbewußtsein, indem es mit dieser Befriedigung des Herzens und mit der Gewißheit einer die Zeit überwindenden Gottesgemeinschaft zugleich Kraft zum Handeln und Lieben auf Erden verleiht, ist es eine Erlösungsreligion höherer Ordnung, die gleich hoch über dem buddhistischen Pessimismus wie über der neuplatonischen Mystik, den beiden letzten Ergebnissen außerchristlicher Frömmigkeit, steht. Durch diesen prinzipiellen Bruch mit jeder Art von Naturreligion vollendet es allein unter allen Religionen die Tendenz auf Erlösung, wie es im Zusammenhang damit allein die Tendenz auf rein innerliche Allgemeingültigkeit vollendet hat.

Um dieser tatsächlichen Eigentümlichkeit, um dieser inneren Uebereinstimmung zwischen Forderung und Wesen willen erkennen wir im Prophetismus und Christentum den Höhepunkt, oder besser einen neuen Ausgangspunkt in der Religionsgeschichte, den Aufgang der Sonne nach der Morgenröte, nicht Abschluß und Ende zur Ruhe, sondern den Beginn eines neuen Welttages mit neuer Arbeit und neuen Kämpfen. Es gilt noch viele dunkle Teile zu erleuchten, es gilt sein eigenes Licht reiner zu erkennen. Eine unermeßliche Arbeit liegt noch vor ihm, und aus seiner inneren Triebkraft wird in der Berührung mit der sich wandelnden Weltlage und mit anderen Religionen ein zum voraus gar nicht zu konstruierendes weiteres Wachstum der Religion sich ergeben. Gerade, daß es das kann, daß es diese Fähigkeit beständiger Verjüngung und Anpassung besitzt, ist eine weitere Folge seiner

Eigentümlichkeit. Als Religion des Geistes, die im Unterschied von jeder wie immer pantheistisch vertieften oder ethisch gefärbten Naturreligion, auf den immer lebendigen und tätigen, inneren geistigen und sittlichen Wesenskern der Menschen sich bezieht, hat es die Kraft der Selbstkritik und Reinigung, der Vertiefung und Erneuerung, kann es von mythologischen Hüllen immer wieder auf ihr inneres Wesen zurückgreifen und von den nie ausbleibenden Verschmelzungen mit fremden Gedankenmassen sich immer von neuem reinigen. Es ist nicht an bestimmte Naturauffassungen und nicht an vergängliche und partikulare Gemeinschaftsbildungen gebunden, es enthält einen Trieb des Strebens, der Tätigkeit und Vervollkommnung, der jeder nur in die gegebene Einheit des Universums sich versenkenden Mystik fehlt, es enthält positive Ziele, die der nur am Pessimismus haftende quietistische Buddhismus nicht kennt, und es faßt den universalistischen Glauben in einer triebkräftigen Tiefe, von der der Islam sich nur die Oberfläche hat aneignen können. Setzen wir z. B. den an sich möglichen Fall, den der Astronom Schiaparelli aus Anlaß der sogenannten Marskanäle für unseren Planeten konstruiert, daß nämlich einmal mit der Erkaltung der Erde und der Verringerung ihrer Existenzmittel eine ähnliche ungeheure Vereinigung menschlicher Arbeit nötig sein möge und nur mehr solche mit äußerster Gesamtanstrengung unternommenen Schutzarbeiten dann noch die Existenz ermöglichen werden, so werden wir uns zugleich unendliche Veränderungen in Recht, Moral, Gesellschaft und Staat denken müssen und sicherlich auch in der Religion. Es ist nicht wahrscheinlich, daß ein solches Unternehmen unter dem Schutze des päpstlichen Segens oder unter dem Antrieb oberkirchenrätlicher Erlasse unternommen oder daß es durch einen Streit um das Apostolikum gestört werden wird. Nichts aber macht uns unmöglich zu denken, daß die zu diesem Werke nötige Kraft des Gemeingeistes aus lebendig-theistischer Frömmigkeit stamme, welche Formen sie immer in solchen Tagen angenommen haben möge. Es ist, wie gesagt, die tatsächliche Bedeutung des Christentums unter den Religionen, die Herausarbeitung der personalistischen Erlösungsreligion gegenüber aller Naturreligion, die zu dieser Zuversicht veranlaßt, nicht eine abschließende geschichtsphilosophische Konstruktion. Man wird daher einer solchen Zuversicht nicht vorwerfen dürfen, daß sie dem Zufall huldige, der gerade über dem uns bekannten kleinen Bruchstück der Geschichte

wie über einer Insel im endlosen Meere die Sonne der Wahrheit scheinen lasse. Es handelt sich dabei ja nicht sowohl um eine bestimmte historische Gestalt des Christentums als um die Idee der personalistischen Erlösungsreligion, deren heutige Gestalt, so gut wie sie selbst erst geworden ist, sicherlich nichts ewiges ist. Aber in Prophetismus und Christentum ist diese Idee historische Macht geworden und von dieser grundlegenden Gestalt aus wird sie sich weiter entwickeln zu Ergebnissen, die wir heute noch nicht kennen und nicht zu kennen brauchen. Genug, daß sie so, wie sie sind, den Durchbruch in die personalistische Erlösungsreligion bedeuten und daß wir das Ewige in diesem Zeitlichen fühlen können. Wir dürfen wohl annehmen, daß die Entstehung großer Religionen überhaupt in die Jugend der Menschheit fallen muß, wo das Leben einfacher und die unbedingte Versenkung in die Religion leichter, die Zusammenhänge des Erdendaseins noch weniger verschlungen und die reine Herausbildung religiöser Mächte ungestörter ist. Der Ursprung der Naturreligionen verläuft in graue unerforschliche Urzeiten. Die Religion Israels mit ihren beiden Kindern, dem Christentum und dem Islam, ist eine junge Religion und hat das Thema der Zukunft angeschlagen, aus dem das Christentum die entscheidende allgemeine religiöse Wahrheit als Grundlage aller weiteren Entwickelung herausgebildet hat. Dazu kommt ein weiteres. Die Variationen menschlichen Lebens und Denkens sind im Einzelnen unabsehbar, im Großen sehr gering. So wird sich die der Zukunft zugewandte Phantasie auch nicht ein endloses hin und her wogendes Spiel grundverschiedener geistiger Lebensgehalte, sondern eine immer mühseligere und verschlungenere, immer ausgebreitetere und verwickeltere Durcharbeitung errungener Grundgedanken vorstellen dürfen. Unter diesen Grundgedanken aber wird der festeste und stärkste der der christlichen Frömmigkeit sein, weil er allein die Menschheit mit dem dauernden und ewigen Grund des geistigen Lebens auf rein innerlich geistige Weise verknüpft und in dieser Verknüpfung zugleich Not und Leid des Erdendaseins tätig erlösend überwindet.

So lichtet sich das Gewirr der Religionsgeschichte und zeigt sich eine Entwickelungstendenz, in der wir die Richtung der Zukunft erkennen dürfen. Zerstreut und vereinzelt, ihr Leben der Natur abkämpfend, von Eindrücken und Ereignissen in Natur, Volksleben und Einzelleben ergriffen, erzeugt die menschliche

Urwelt eine Unzahl von äußerlich sehr verschiedenen, innerlich aber sehr nahe verwandten Religionen, von denen die meisten mit dem Leben der betreffenden Horden, Stämme oder Völker selbst sich verhärtet und auf ihre Stufe beschränkt haben. Hier wird Natur und Mensch hingenommen, wie beide sich unmittelbar vorfinden, und gehen aus diesem Zustande religiöse Eindrücke von sehr geringer Entwickelungsfähigkeit hervor. Nur wenige große Völker vollziehen mit dem breiteren nationalen und sprachlichen Zusammenschluß zugleich die Fortbildung und Vertiefung dieser Religionsstufe, indem die entwickelungsfähigen Grundzüge erweitert und vertieft, die rohe Mythologie und abergläubische Kulte abgestoßen oder depotenziert und alle von den neuen Lebens- und Kultureindrücken ausgehenden religiösen Erregungen in die bisherige Ueberlieferung eingeschmolzen werden. Sie münden in Moralitätsreligion, Pantheismus, schließlich Pessimismus und Mystik aus, bleiben aber auch dann noch immer bei der Welt und dem Menschen stehen, wie sie ihn vorfinden, ohne ihm positive, die Natur überwindende Ziele zu zeigen. Nur Sehnsucht und Ahnung weist in ihnen auf solche Ziele hin. Nur *eine* Religion hat schließlich das mit der Natur unmittelbar verknüpfende Band gelöst und, indem sie einen schaffenden, von der Natur als Geist sich unterscheidenden Gott erkannte, zugleich dem Menschen das Ziel einer positiven Erhebung über die materielle Natur und seine ihm zunächst angeborene Seelennatur gewiesen. Das ist die Religion Israels gewesen, die eine der bedeutendsten Tatsachen innerhalb der uns bekannten Weltgeschichte ist. Als Abschluß der inneren Entwickelung Israels und als Anschluß für den hellenischen philosophischen Monotheismus setzte sich auf dem Trümmerfelde der von den Weltreichen zerschlagenen Nationalreligionen das Christentum fest, während der Prophetismus in Israel selbst zum Judentum einschrumpfte und neben beiden um dürftige Bruchstücke dieser Religionen der Islam auf dem asiatischen und afrikanischen Trümmerfelde seine Bekenner sammelte. Mit dem Auftreten dieser großen, religiösen Prinzipien ist die religiöse Produktion immer mehr eingeengt worden, sie bewegt sich nur mehr in der Schaffung synkretistischer Zwischengebilde oder von Spielarten. Die Zukunft gehört dem Kampfe der großen Religionsgebilde. Unter diesen aber ist das Christentum als der Ausgangspunkt einer prinzipiell neuen Stufe die Kraft, die mit der höchsten Kultur spannungsreich und doch unlöslich verbündet in dem Mittel-

punkt des großen Weltkampfes steht, nicht als ein fertiges und starres System, sondern als eine lebendige Macht, die den Anschließungspunkt für alle weiteren religiösen Erkenntnisse und Erregungen bildet und nach dem unberechenbaren Gesetze des religiösen Lebens weiterwächst in die Zukunft. Einen großen Teil dieses seines Entwickelungsprozesses, der es bereits sehr erheblich verändert hat, sehen wir schon hinter uns, ein wichtiges Stück desselben, die fortschreitende Differenzierung, die Loslösung von der unmittelbaren bisherigen Verbindung mit Staat und Politik, Recht und weltlicher Moral, Wissenschaft und Welterklärung, die Konzentration auf seinen rein religiösen Gehalt und die erneute Einwirkung dieses Gehaltes auf die Gesamtlage vollzieht sich vor unseren Augen. Es sammelt und wandelt sich zu einer neuen Wirksamkeit. Daran darf uns das kirchliche Elend seiner momentanen Wirklichkeit und die moralische Widerwärtigkeit der klerikalen Kämpfe nicht irr machen. Es handelt sich um die aus ihm immer wieder hervorbrechende Zukunftsrichtung, nicht um seinen heutigen konfessionellen Wirrwarr.

Es liegt auf der Hand, daß wie die ganze bisher zugrunde gelegte Gesamtanschauung von der Geschichte auf unsere klassische Literatur und Philosophie zurückgeht, so insbesondere diese Anschauung von der Religionsgeschichte sich nahe berührt mit den Ideen Lessings, Goethes, Herders, Kants, Hegels, Schleiermachers und anderer verwandter Denker. Sie sucht nur die Auffassung der Religion von der allzugroßen Nähe zu befreien, in die sie diese Männer zu anderen geistigen Mächten gestellt haben. Lessing hat sein evangelium aeternum zu sehr nach Analogie der freischwebenden, sich selbst tragenden und durch ihren inneren Zusammenhang beweisenden Aufklärungswissenschaft gedacht. Herder hat die Religion zu nahe an den ethischen Begriff der Humanität gerückt und, indem er überall diese Humanität erblickte, zu sehr die Grenzen der Religionen verwischt, Schleiermacher sie zu sehr aufgelöst in einen romantischen Spinozismus, der in den Religionen nur die individuell verschiedenen Arten sah, wie man sich der Immanenz in Gott bewußt ist. Hegel hat gleichfalls die Religion zu sehr dem metaphysischen Monismus konformiert und vor allem ihre Entwickelung zu doktrinär und steif aus der logischen Notwendigkeit der Gedankenbewegung abgeleitet, wodurch die rein ursprüngliche Tatsächlichkeit ihrer verschiedenen Entwickelungen und ihre geheimnisvolle Macht beeinträchtigt worden ist.

Auch Goethe, dieser universale Geist, hat die von ihm wohlgekannte Eigentümlichkeit des Christentums unter den andern Religionen zu sehr an seiner poetischen, organischen Naturauffassung gemessen und in seiner künstlerischen Abneigung gegen Brüche und Katastrophen, Spannungen und Kämpfe seine pessimistischen Elemente zurücktreten lassen. Gleichwohl enthält seine Altersweisheit eine Reihe tiefer Einsichten, zu denen man aus Gläubigkeit und Ungläubigkeit der Gegenwart stets gerne zurückkehrt als zu Andeutungen einer erfreulicheren Entwickelung. Zeugnis hierfür sei, statt vieler andern, das oft angeführte Wort aus den Wanderjahren: »Was gehörte dazu, die Erde nicht allein unter sich liegen zu lassen und sich auf einen höheren Geburtsort zu berufen, sondern auch Niedrigkeit und Armut, Spott und Verachtung, Schmach und Elend, Leiden und Tod als göttlich anzuerkennen, ja Sünde selbst und Verbrechen nicht als Hindernisse, sondern als Fördernisse des Heiligen zu verehren und lieb zu gewinnen. Hiervon finden sich freilich Spuren durch alle Zeiten; aber Spur ist nicht Ziel, und da dieses einmal erreicht ist, so kann die Menschheit nicht wieder zurück, und man darf sagen, daß die christliche Religion, da sie einmal erschienen ist, nicht wieder verschwinden kann, da sie sich einmal göttlich verkörpert hat, nicht wieder aufgelöst werden mag.« Seine »Geheimnisse« sollten geradezu ein die Religionsgeschichte symbolisierendes Epos werden, das in allem Wesentlichen die hier vorgetragenen Grundgedanken enthalten sollte und in dem fertigen Bruchstück durch das Symbol des mit Rosen umwundenen Kreuzes das Christentum ebenso als Endziel darstellt, wie die Betrachtungen der Wanderjahre.

Freilich hat die »moderne« Wissenschaft inzwischen von diesen tiefsten Grundlagen unserer Bildung sich, in der Hauptmasse wenigstens, wieder weit entfernt. Maßgebend für diese Entfernung waren weniger wissenschaftliche Konsequenzen, sondern die von den ungeheuren praktischen Umwälzungen unseres Jahrhunderts ausgehenden Wirkungen äußerer Verhältnisse. Die Alles verwandelnden Leistungen der neuen Technik, die aus ihnen hervorgegangenen brennenden sozialen Fragen, die Wiedererweckung des nationalen Egoismus, nicht zum mindesten die unter diesen Verhältnissen gesteigerte und besser erhaltene Population haben alles Interesse auf praktische Kulturfragen abgelenkt und das Problem innerweltlichen Glückes in den Mittelpunkt gerückt. Das

Dogma vom Kulturfortschritt, der Kulturoptimismus, beherrscht die Meinung des Tages und in seinem Lichte werden alle wissenschaftlichen Errungenschaften angesehen. Man zieht aus der von unserer großen Epoche eröffneten Periode historisierenden Denkens eifrig die Konsequenz des Relativismus, aber nur um die bisherigen idealen Mächte und besonders das Christentum, zu entwerten, während man zugleich ruhig an den Fortschritt und ein absolutes Kulturglück der Zukunft glaubt. Man verwendet mit Eifer die Naturwissenschaft zur Unterwerfung alles Daseins und Lebens unter die »Naturgesetze«, aber nur um alle über das innerweltliche Glück hinausgehenden geistigen Werte zu Fabeln zu machen, während man gegenüber derselben Naturgesetzlichkeit dem menschlichen Willen eine ungeheure, sie dem Kulturglück kunstreich unterwerfende Macht zutraut. Man erhebt sich hoch über die phantastischen Träume einer die Verknüpfung der sinnlichen und übersinnlichen Welt suchenden Metaphysik und konstruiert aufs sorgloseste den eigenen Zustand als das logische Endziel der Geschichte, indem man der Periode religiöser und dann metaphysischer Welterklärung die rein innerweltlichen praktischen Zwecken dienende »positive« gegenüberstellt. Gegen solche Gesamtstimmungen ist direkt nichts auszurichten, am wenigsten durch den Aufweis ihrer Widersprüche. Sie werden ihre praktischen Konsequenzen noch deutlicher entfalten müssen, als es bisher geschehen. Die Verödung und Versandung des geistigen Lebens, die fortwährende Abnahme sittlicher Kraft und religiösen Ernstes, die im Genuß immer neu nach Begierde verschmachtende Abstumpfung müssen zeigen, wohin wir auf diese Weise trotz aller äußeren Fortschritte kommen, und daß ein innerweltliches vollendetes Kulturglück das täuschendste von allen Trugbildern ist. Dann wird man auch wieder auf unseren besten geistigen Besitz zurückgreifen und von ihm aus die wissenschaftlichen Fortschritte zu verwerten wissen. Dann werden auch die schweren Gefahren, die die Historisierung aller Wissenschaft und auch der Religionswissenschaft mit sich bringt, leichter gehoben werden können, als das jetzt der Fall ist.

Wie weit die hier entwickelten Anschauungen auf die offizielle Theologie der Kirchen und Fakultäten einwirken können und dürfen, ist hier zu untersuchen nicht der Ort. Sie wirken bis jetzt bereits recht kräftig in Gestalt biblisch-kritischer oder dogmengeschichtlicher Forschungen, deren Konsequenzen freilich selten

ganz gezogen werden. Dagegen haben sie ihr systematisches Gefüge mehr angehaucht als wirklich umgebildet. Aber die Theologie von sich aus ist hier in der Tat zu großer Vorsicht genötigt und muß sich eine gewisse Zurückhaltung auferlegen. Sie ist nicht reine, jedenfalls nicht freie Wissenschaft, sondern vielmehr an die rechtlichen Bestimmungen, die tatsächliche Tradition und die vorliegenden Verhältnisse und Zwecke gebunden, und ist daher mehr Kompromiß mit der Wissenschaft, als eigentliche Wissenschaft. Ihre Aufgaben sind in erster Linie praktische, durch den tatsächlichen Bestand des Kircheninstituts gegebene und sie kann wissenschaftliche Erkenntnisse meist nur indirekt auf ihren Stoff wirksam machen, indem sie allzuschroffe Gegensätze beseitigt und im übrigen vermittelt und ausgleicht. Wohl mögen Theologen, soweit sie Gelehrte sind, die großen Fragen bedeutsam fördern; soweit sie kirchlichen Zwecken mit zu dienen haben, sind sie durch die praktischen Aufgaben und Verhältnisse gebunden. In Wirklichkeit sind ja auch bei aller Wichtigkeit der Mitarbeit der Theologen die großen wissenschaftlichen Fragen immer außerhalb der Theologie entschieden worden. Die hier getroffenen Entscheidungen werden dann schon auf die Theologie zurückwirken und eine Art Ausgleich der Temperaturen veranlassen. Der einzelne Theologe wird unter solchen Verhältnissen des Gegensatzes eine exoterische und esoterische Theologie unterscheiden dürfen, so lange er sich bewußt ist, in Wahrheit in beiden den gleichen Zweck zu wollen; den circulus virtiosus aber, daß jede Abschließung der Theologie die Abneigung der Wissenschaft und jede Feindseligkeit der Wissenschaft die Abschließung der Theologie steigert, wird er nicht durchbrechen können, so lange die außerordentliche Bedeutung der kirchlichen Frage für das Gesamtleben einer aufgeklärten Indifferenz verborgen bleibt.

Für das allgemeine Interesse kommt es auf ganz andere Dinge an als auf spezifisch theologische Untersuchungen. Es erfordert, daß der historische Relativismus, der uns auf allen Gebieten in Gelehrsamkeit zu ersticken und alle schöpferische Kraft zu lähmen droht, gerade auch auf dem Gebiete der Religion als der gefährlichste Gegner erkannt und überwunden werde. Es mehren sich von allen Seiten die Anzeichen, daß man seiner müde zu werden beginnt. Man versucht ihn durch patriotische Begeisterung, durch das Ideal sozialer Gerechtigkeit, durch Zukunftsmusik, durch religionslosen Altruismus zu überwinden, man

dürstet nach einfachen, absoluten und allgemeingültigen Idealen. Mit alledem wird es nicht getan sein. Aber man wird auf diesem Wege erkennen, daß die eigentliche Heimat aller solcher Ideale die Religion ist, und daß daher in ihr vor allem der sichere und freudige Glaube an ein absolutes Ziel wieder gewonnen werden muß. Das kann freilich nicht dadurch geschehen, daß man die Geschichte plötzlich ignoriert und ihre Methoden abschwört. Aber es kann geschehen, wenn wir die großen Grundideen unserer klassischen Literatur, Philosophie und Geschichtsschreibung wieder aufnehmen und in der Geschichte die Entfaltung eines einheitlichen und im Kerne einfachen geistigen Gehaltes erblicken, wenn wir in der größten und gewaltigsten aller Religionen nicht mehr bloß das interessante geschichtliche Phänomen, sondern den Zusammenhang mit jenem ewigen Kerne des geistigen Lebens suchen. Man wird dann wieder erkennen, daß auch die Religionsgeschichte nicht bloß Glieder hat, sondern auch ein geistiges Band, und daß dieses Band nicht so schwer zu finden ist, wie die vorsichtigen Leute meinen, welche die historische Wahrheit nur dem Spezialstudium zugänglich wähnen. Man wird nicht mehr vor der Möglichkeit erschrecken, daß etwa gar das Ende dieses Bandes in unserer eigenen Hand läge und von uns nur verlangte, schlicht und einfach fortgesponnen zu werden. Ist die Geschichte in der Tat nur der unendlich verwickelte Kampf um die Entfaltung eines einfachen geistigen Gehaltes, wäre es da so wunderbar, wenn wir im Christentum zum Kern dieses Gehaltes vorgedrungen wären und nunmehr von ihm aus und in seiner Kraft unsere Wirklichkeit zu gestalten hätten? Es würde uns noch Arbeit genug übrig bleiben, um ein Dutzend Jahrtausende damit auszufüllen.

Empirismus und Platonismus in der Religionsphilosophie.

Zur Erinnerung an William James.

Aus: Harvard Theological Review 1912.

Das philosophische Werk William James', das mit manchen Traditionen der angelsächsischen Philosophie enge zusammenhängt, hat schon zu seinen Lebzeiten auf den europäischen Kontinent einen starken, man kann fast sagen, einen aufregenden Eindruck gemacht. Das Erbe des Abgeschiedenen ist nun aber in noch viel höherem Grade durch die Nachrufe und Zusammenfassungen zum Gegenstande der Beachtung geworden, um so mehr als neben der »pragmatistischen Schule« auch ein so feiner und durchdringender Geist wie Bergson verwandten Bestrebungen die Bahn bricht.

Besonders deutlich hebt sich aus diesem Erbe die Religionsphilosophie James' hervor, teils durch ihren Gegensatz gegen die herkömmliche kontinentale Grundform der Religionsphilosophie, teils durch die Fülle neuer und wertvoller Anregungen, die durch eine Reihe eifriger Anhänger vermehrt worden sind. Es ist daher für die Leser der Harvard-Review vielleicht nicht ohne Interesse, wenn ich das Eigentümliche und Neue dieses ersten durchschlagenden amerikanischen Beitrages zur Religionsphilosophie zu charakterisieren versuche. Es handelt sich dabei um zweierlei: erstlich um den Gegensatz gegen die kontinentale Religionsphilosophie, zweitens um den Wert, den das darin zutage tretende Neue für unsere Wissenschaft meiner Ansicht nach hat.

Bevor ich aber den Unterschied zu bestimmen suche, muß ich doch das Gemeinsame hervorheben. Dieses Gemeinsame ist bedeutender und umfangreicher als es bei James selbst erscheint. Die Unterschiede bewegen sich innerhalb eines gemeinsamen Rahmens und sind nicht fundamental. Die Einheitlichkeit der

wissenschaftlichen Arbeit der heutigen Kulturwelt ist im Grunde vollständig gewahrt. Dieses Gemeinsame besteht darin, daß die Religionsphilosophie von James wirkliche Religionsphilosophie ist, d. h. nicht eine einseitig konfessionelle oder theologische Behandlung des Themas. Wie bei uns die Religionsphilosophie sich von der Theologie der Kirchen dadurch unterscheidet, daß sie nicht von einer gegebenen theologischen Normwahrheit ausgeht, sondern von der ganzen Breite der religiösen Phänomene, so ist das auch bei James der Fall. Auch er betrachtet die Religion als einen ungeheuren Kreis allgemein-menschlicher Phänomene, innerhalb dessen die Einzelkreise zunächst keinerlei Vorzug voreinander haben. Wie der Ausgangspunkt, so ist aber weiterhin auch das Ziel durch keinerlei äußere Autorität oder Denominationslehre bestimmt, sondern Vergleichung und Wertung vollzieht sich völlig frei nach einem erst von dem Philosophen selbst zu gewinnenden und zu bestimmenden Maßstab. Das Problem dieses Maßstabes birgt geradezu die eigentlichsten religionsphilosophischen Schwierigkeiten in sich, die wir noch kennen lernen werden. Damit ist schließlich das dritte gemeinsame Merkmal gegeben: die Unterscheidung und Wertung arbeitet nicht mit dem kirchlichen Supranaturalismus, mit der Abgrenzung einer jüdisch-christlichen Wunderregion von einer wunderlosen natürlichen Region. Das hervorzuheben ist um so wichtiger, als James selbst sich mehrfach entschieden zum Supranaturalismus und Dualismus bekennt und das Wunder keineswegs ablehnt. Allein dieser Supranaturalismus ist kein exklusiver christlicher, sondern gilt ihm von jeder Religion; ja es ist überhaupt nur die Bestreitung des gesetzesgläubigen Rationalismus und Monismus. Das Wunder im Sinne von James hat mit den Wundern der christlichen Legende und Dogmatik nichts zu tun. Der Glaube an eine göttliche Weltregierung »bedeutet, sagt er einmal, natürlich ‚wunderbares' Eingreifen, aber nicht notwendig von jener groben Art, deren Darstellung unseren Vätern so gut gefiel und die für uns ihren Zauber so ganz verloren hat. Zeichen und Wunder und Erschütterungen des Himmels und der Erde sind nicht die einzigen Mittel, den Widerstand gegen die Pläne eines Gottes unschädlich zu machen, an die wir denken können«. Aus eben diesem Grunde bedeutet ihm die »natürliche Religion« die an der Schönheit und Herrlichkeit der Natur zu machenden religiösen Erfahrungen im Gegensatz zu denen, welche von einem

verborgenen Hintergrunde der Natur ausgehen und die dem Neuplatonismus und Buddhismus ebenso zugehören wie dem Christentum; mit der herkömmlichen natürlichen Religion der christlichen Dogmatiker hat das nichts zu tun.

All das aber bedeutet die große Konzeption des religionsphilosophischen Gedankens, wie er seit Herder und Schleiermacher, Spinoza und Hume gefaßt worden ist: unter Zurückstellung jedes eigenen Glaubens hält man sich zunächst an die ganze Breite der psychologisch-historischen Wirklichkeit der Religion und strebt erst von ihrer Anschauung und Analyse aus zu normativen Glaubensbildungen, wobei völlig offen bleibt, ob es solche überhaupt geben könne und wie solche beschaffen sein werden. Die Emanzipation vom zufällig Angeborenen, die vergleichende Ueberschau über das Ganze der Phänomene, die Herausarbeitung des Sinnes und Gehaltes der religiösen Phänomene durch Analyse, die Aufsuchung der Bedingungen für die Bildung eines Beurteilungsmaßstabes: all das ist auch bei James als die einzig lebendige Voraussetzung oder »working hypothesis« vorausgesetzt, der gegenüber auch für ihn die kirchliche Wunderapologetik, sie mag das äußere oder das innere Wunder bevorzugen, eine »tote Hypothese« ist.

Der eigentümliche Unterschied ist also erst innerhalb dieser gemeinsamen Voraussetzung zu suchen, wobei James nur dadurch sich charakterisiert, daß er in dieser Voraussetzung die heute nun einmal allein lebendige Arbeitshypothese sieht, während man bei uns in ihr die Vernunftforderung sieht, die eintritt, sobald der Zwang des angeborenen Vorurteils aufhört. In diesem Unterschiede ist zwar bereits der Gegensatz des bisherigen Denkens angedeutet. Aber es ist nur eine Andeutung, und der Unterschied ist für die Wirkung auf das Ganze des Gedankens zunächst gleichgültig. Das Ergebnis ist so oder so das gleiche. Der wirkliche Unterschied ist vielmehr erst an dem Hauptpunkt, an dem Prinzip der psychologischen Analyse und ihrer Folgen, wesentlich klar zu machen. Das aber wird erst möglich sein, wenn wir uns zuvor den Grundzug der kontinentalen Religionsphilosophie klar gemacht haben.

Dieser Grundzug läßt sich mit einem Worte als platonisch oder neuplatonisch bezeichnen. Die gesamte kontinentale Philosophie und Wissenschaft steht wesentlich unter dem Einfluß des platonischen Rationalismus, der seinerseits den sophistischen Subjektivismus und Relativismus voraussetzt und insofern allerdings

überall aus dem Empirismus herauswächst. Aber er will überall zugleich die Ueberwindung des bloß Tatsächlichen durch den Aufweis eines in ihm waltenden und sich entfaltenden rational-notwendigen Begriffselementes sein. Der echte Platonismus hat diese Begriffe nur als vom Denken her entstehende Intuitionen und Abstraktionen des Wahrhaft-Realen verstanden und ihre Realität an sich, ihr Verhältnis zu der sie auswirkenden und in sich enthaltenden Erfahrung, sowie ihre Ableitung von einem letzten Vernunftgrund oder Vernunftgesetz des Universums nie ernstlich aufgehellt. Diese Fortführung vollzog teils Aristoteles, der die Immanenz des begrifflich-gesetzlichen Elementes in der Erfahrung lehrte und jenes aus dem vernünftigen Weltgrund durch die Idee des Zweckes und der organischen, auf den Weltgrund hinzielenden Entwickelung herleitete. Der Neuplatonismus hat dann diese Entwickelung noch fester an den Weltgrund angeschlossen, indem er dessen Abstieg aus der reinen unfaßbaren überempirischen Idealität durch die Stufen der Ideen hinunter bis zur Erfahrungswelt lehrte und aus ihr dann wieder den Aufstieg und Rückkehr durch zunehmende Erkenntnis der begrifflichen Wesenheiten erfolgen ließ. Die Stoa hat trotz ihres ursprünglichen Empirismus sich schließlich erkenntnistheoretisch und metaphysisch durch ihre Idee des allgemeinen, Natur und Geist beherrschenden Weltgesetzes auch ihrerseits diesen Gedanken genähert, sodaß sie für die kontinentale Philosophie mit den beiden erst genannten zusammenfließen konnte. Diese Gedankenkombination hat die gesamte mittelalterliche Philosophie und auch die Renaissance beherrscht. Der sophistische Relativismus und die auf die Mannigfaltigkeit des Tatsächlichen sich berufende Skepsis, der ganze radikale Subjektivismus und Empirismus war durch die platonische Schule völlig überwunden; nur im Nominalismus und in der Skepsis der Renaissance kehrten diese Züge gelegentlich und unsicher wieder. Rafaels Schule von Athen bezeichnet die europäische Philosophie, wie sie im Gegenschlage gegen die Sophistik und ihren Relativismus geworden ist, die Philosophie der Aufweisung rationaler Gesetze und Begriffe in der Erfahrung und der Herleitung dieser Gesetze aus der göttlichen Weltvernunft. Daran haben auch die in anderer Hinsicht völlig den antiken Horizont überschreitenden modernen Naturwissenschaften nichts geändert. Ihr Sinn bei Kepler und Galilei, Descartes und Newton ist die Aufweisung einer rationalen Notwendigkeit im Naturgeschehen. Man hat

heute mit vollem Recht den Begriff der denk-notwendigen Naturgesetze in seiner Abkunft vom Platonismus erkannt. Auch die Kantische Philosophie folgt mit ihrem Versuch, diese Naturgesetze als rationale Notwendigkeiten des Geistes zu konstruieren und sie gegen den reinen Relativismus wie gegen einen die Notwendigkeit zugleich mit dem Geiste ertötenden Materialismus sicher zu stellen, dem platonischen Grundzuge. Es ist kein Wunder, daß aus der Kantischen Philosophie mit Fichte, Schelling, Hegel und Schleiermacher wieder Systeme hervorgegangen sind, die die Analogien zum Aristotelismus und zum Neuplatonismus deutlich kundtun. Auch der darauffolgende Neukantianismus in seiner nüchternsten und positivistisch-agnostischen Gestalt will doch die Rationalität und Notwendigkeit der Gesetze behaupten, indem er sie auf die apriorisch-ordnende Tätigkeit des Subjektes zurückführt.

Unter diesen Umständen ist es nur natürlich, daß auch die Religionsphilosophie dem platonischen Typus folgt. Die Religionsphilosophie ist ja in Wahrheit nichts anderes als die Anwendung einer allgemeinen philosophischen Theorie auf das Verständnis und die Beurteilung der Religion. Die Religion an sich ist ohne eigene wissenschaftliche Begriffe und ohne wissenschaftliche Methodik. Daher kann aus ihr allein niemals eine völlig selbständige, nur durch die Indikationen der Religion selbst bestimmte Wissenschaft hervorgehen. Es handelt sich immer um Anwendung allgemeiner, vom Boden der Gesamtwissenschaft her bestimmter Prinzipien. So ist die Religionsphilosophie Europas, soweit sie überhaupt neben dem populären religiösen Mythus und neben der autoritativen Theologie sich entfalten und ihr infiltrieren konnte, durchaus platonischen und neuplatonischen Wesens. Die von Anfang an stark herangezogene, insbesondere für die Ethik bedeutsame Stoa, wurde als vom Platonismus verschieden kaum mehr empfunden, sie vertrat nur das mehr einfache popularphilosophische Element. Sobald die aus dem Dunkel der Unterschicht und Mittelschicht auftauchende christliche Gesellschaft der Wissenschaft bedurfte und eine religionsphilosophische Unterlage für den Gemeindeglauben aufweisen wollte, da stellte sich daher sofort der Platonismus ein. Die beiden großen Theologen der alten Kirche, Origenes und Augustin, bedurften einer solchen Unterlage, und für beide war es der Platonismus. Das Schauen der ewigen begrifflichen Wesenheiten mit den Augen des Geistes ist für Origenes der Grundgehalt alles Religiösen, und,

und, sofern aus dem wissenschaftlichen Begriff des die Ideen in sich vereinigenden Logos das spezifisch Religiöse herausgezogen wird, ist es die in diesem Schauen stattfindende Anähnlichung, Gemeinschaft und Wesenseinheit des göttlichen und des endlichen Geistes. Die christliche Kult- und Lebensgemeinschaft bringt zu dem nur die konkrete Anschaubarkeit der göttlichen Vernunft in dem menschgewordenen Logos, die Sittengesetze des Logos und die von ihm gestifteten Mysterien hinzu. Selbstverständlich scheidet sich damit eine mehr esoterisch-religionsphilosophische Christlichkeit von einer mehr exoterisch-mythisch-kultischen. Für Augustin ist die die Skepsis überwindende logische Selbstgewißheit des Geistes die elementarste Aeußerung der Religion und von hier aus gelangt er zu den neuplatonischen Sätzen von der Immanenz des göttlichen Denkens im menschlichen, wo durch die Klärung des Denkens selbst der Aufstieg zur Einheit mit dem hierin wirkenden göttlichen Geiste erfolgt. Volle Sicherheit verleiht ihm dann freilich abschließend erst die kirchliche Autorität mit ihrem Dogma, ihren Sakramenten und ihrer Lebensordnung. Von Augustin her ist nun aber dieser religionsphilosophische Untergrund geblieben. Er ist durch den Aristotelismus erweitert, durch den Stoizismus vielfach moralisiert worden; aber er blieb das religionsphilosophische Fundament, soferne man ein solches bedurfte. Zum klarsten Vorschein kam dieser Untergrund in der sogenannten Mystik, die ihren Drang nach Unmittelbarkeit und Lebendigkeit des religiösen Vorgangs durch eine unerhört energische Hervorziehung dieser Fundamente befriedigte und das christliche Dogma zu einem bloßen Symbol des Weltprozesses machte, in dem die potentielle Einheit göttlicher und kreatürlicher Vernunft, das allgemeine Weltgesetz, in der Seele durch den Kontakt mit der christlichen Kirchenwahrheit aktualisiert wird. Unter radikaler Abstreifung der christlichen Zusätze treffen wir den gleichen Gedanken bei dem Mystiker der Renaissance, bei Giordano Bruno; die Mystiker und Spiritualisten des Protestantismus haben natürlich das christlich-historische Element stärker und mit immer neuen Versuchen hereingezogen. Der religiöse Teil von Spinozas Lehre ist gleichfalls nicht anders zu verstehen und hängt sicherlich mit der gleichzeitigen Mystik eng zusammen. Malebranche und Leibniz sehen im vernunftnotwendigen Denken des Gottesgedankens den realen Zusammenhang der Monade mit Gott, ihre Immanenz im göttlichen Geiste. In der Neuzeit ist unter der Ein-

wirkung des modernen historischen Entwickelungsgedankens dann das Christentum als Durchgangsstufe oder Höhepunkt in der Herausbildung dieser im Wesen des Geistes liegenden Erfassung seiner Einheit mit der göttlichen Vernunft verstanden worden. Hier führt eine ununterbrochene Linie von Leibniz, Lessing und Herder zu Schelling, Hegel und Schleiermacher und dann zur heutigen Religionsphilosophie. Auch die Kantische Lehre, die ja in ihrer allgemeinen Erkenntnistheorie den platonischen Grundgedanken erst recht behauptet, fällt mit ihrer Religionsphilosophie nicht aus diesem Typus heraus. Freilich liegt hier nicht die Selbsterfassung der unmittelbaren Einheit der endlichen und unendlichen Vernunft zugrunde, sondern ist die Religion an die Ethik als deren Ergänzung angeschlossen. Allein indem das apriori notwendige Gesetz der praktischen Vernunft den endlichen Geist mit der »Vernunft überhaupt« verknüpft, ist wenigstens indirekt durch die Vermittelung des Moralischen der platonische Typus behauptet. Seine Religionsphilosophie ist eine Art Aufpfropfung des Stoizismus auf die platonische Theorie und von da aus dann wieder die Rückkehr zur Ideenwelt oder zur intelligibeln Welt. Sofern die neukantische Theologie, die bei Herrmann dem Grafen Zinzendorf viel näher steht als Kant, auch ihrerseits in dem moralischen Gesetz einen allgemein-philosophischen Halt für die Unterbauung des Christentums findet, verknüpft auch sie trotz aller Verachtung der Religionsphilosophie ein ganz dünner Faden mit dem Platonismus und seinen begrifflichen Notwendigkeiten.

Die Hauptbegriffe, die sich bei einer solchen Religionsphilosophie ergaben, sind folgende.

1. Das Bewußtsein als endliche Konkretion des kosmischen Bewußtseins überhaupt ist mit den in ihm a priori und potentiell enthaltenen vernünftigen und vernunftartigen Notwendigkeiten die Quelle der Religion. Sie ist Bewußtseinstatsache, aber nicht bloße Tatsache, sondern Ausfluß einer Bewußtseinsnotwendigkeit, wobei die Notwendigkeit des religiösen Gedankens bald mehr den letzten metaphysischen bald mehr den letzten ethischen Begriffen angenähert wird, bald mehr als etwas völlig Eigenartiges, dann aber inhaltlich schwer Definierbares bezeichnet wird. 2. Diese Bewußtseinsnotwendigkeit oder dieses apriorische Geistesgesetz der Selbstbeziehung auf ein in der Seele gegenwärtiges Absolutes ist der überall identische Kern der religiösen Phänomene trotz aller

ihrer äußerlichen Verschiedenheiten, Zufälligkeiten und Trübungen. Es ist das »Wesen der Religion«, das in den verschiedenen Erscheinungen verschieden wirklich wird, aber nach der reinen Herausstellung seiner selbst drängt, ein echt platonischer Gedanke. 3. Dieses Wesen der Religion erscheint tatsächlich in fortwährender Veränderung und Bewegung seiner Erscheinung. Dafür hat man teils den Begriff der empirischen Trübung, teils den der notwendigen Individualisierung, teils den einer auf die Herausstellung seiner selbst gerichteten entwickelungsgeschichtlichen Bewegung. Je nach der Entschlossenheit des grundlegenden Rationalismus begnügt man sich hier mit empirischen Klassifikationen oder versucht man auch diese Bewegung als aus dem Verhältnis des Geistes zur Erfahrungswelt notwendig folgende und in ihren Stufen konstruierbare Entwickelung zu begreifen und zu rationalisieren. 4. Indem das »Wesen der Religion« niemals völlig rein zutage liegt und die geschichtliche Bewegung auf die reine Herausstellung dieses Wesens gerichtet ist, entsteht die Frage nach der vollen, letzten und damit zugleich begrifflich notwendigen Realisation dieses »Wesens«, ob eine solche überhaupt möglich ist, ob sie schon eingetreten ist, wann und wie sie etwa von der Zukunft vollzogen werden mag. Es ist das Problem der absoluten Religion, das mit der Anerkennung des Bewußtseins als eines Ausdrucks rationaler Notwendigkeiten und der Aufnahme der Religion unter diese Notwendigkeiten unmittelbar gegeben ist. Für die christlichen Theologen entsteht dann die Schwierigkeit, das Christentum als absolute Religion zu konstruieren. 5. Alle diese Untersuchungen sind von der Tatsache des Bewußtseins ausgegangen, das aber dabei, wie gesagt, mehr als eine bloße Tatsache, eine Mischung von Notwendigem und Zufälligem ist. Den letzten Halt empfängt eine solche Denkweise erst, wenn sie das an sich doch immer zufällige Einzelbewußtsein in dem »Bewußtsein überhaupt« verankert und wenn sie von da aus jene Mischung irgendwie verständlich macht, sodaß in dieser Mischung die Notwendigkeitselemente ihre Herkunft von dem absoluten Bewußtsein deutlich aufweisen und die Entwickelungsrichtung als Zielrichtung auf dieses verstanden wird. Es ist das Problem des Zusammenhangs von endlichem und unendlichem Bewußtsein, das hierbei im Hintergrunde steht. Es wird vielfach als unlösbar bezeichnet und dann fällt wie bei Schleiermacher die Metaphysik des Gottesbegriffes weg. Wo man es zu lösen unter-

nimmt wie in der Hegelschen Schule, da verschlingt die allgemeine rationale Notwendigkeit das Empirische, Zufällige und Freie, so daß ein pantheistischer und dialektischer Monismus die Konsequenz ist, oder es tritt, wie bei dem späteren Schelling und bei Schopenhauer, die rationale Unauflöslichkeit jener Mischung zutage, womit in den Gottesbegriff ein den rationalen Grundgedanken aufzehrendes Element des Irrationalismus eintritt.

Vergegenwärtigt man sich diese Grundbegriffe der kontinentalen, wesentlich platonischen Religionsphilosophie, so wird der völlig entgegengesetzte Standpunkt von James sofort klar. James ist nicht nur etwa lediglich der Religionspsychologe, der der Religionsphilosophie ein neues Gebiet zugeführt hätte. Er ist, gerade indem er die Religionsphilosophie zur Religionspsychologie macht, der Vertreter eines völlig entgegengesetzten allgemeinen Typus des Denkens überhaupt und darum auch der Religionsphilosophie. James bezeichnet sich selbst mit Vorliebe als radikalen Empiristen. Das heißt in erster Linie: er bezeichnet sich als radikalen Antiplatoniker. Wenn er damit auch einen Gegensatz gegen die noch nicht genügend radikalen Empiristen oder agnostischen Positivisten meint, so ist das vorläufig Nebensache. Die Hauptsache ist die Opposition gegen jedes Apriori und jeden Gesetzesglauben auf allen Gebieten, gegen die Erkenntnistheorie des Rationalismus und gegen das Vorurteil der Notwendigkeit und der Synthese. Er ist reiner Analytiker und Empiriker, der die Tatsachen lediglich als Tatsachen nimmt, ohne in ihnen eine rationale und das eigentliche Wesen erst darstellende oder entfaltende Notwendigkeit und Geltung zu suchen, ohne sie nach rationalen Prinzipien zusammenzusetzen und zu verketten und in dieser Verkettung erst den eigentlichen Gegenstand der Erkenntnis zu finden. Er ist weder metaphysischer, noch kritischer, noch Naturgesetze als Wesenheiten behandelnder Platoniker. Er hält es mit dem Typus, gegen den Platon sich wandte, mit dem Relativismus der Sophisten, der auch bei ihm zum Psychologismus naturgemäß wird. Er ähnelt der nominalistischen und skeptischen Opposition, die der Platonismus immer wieder fand. Seine eigentliche und unmittelbare Wurzel aber hat er in der angelsächsischen Philosophie des strengen Empirismus, wie sie Locke im Gegensatze gegen Descartes, den Vater des modernen naturwissenschaftlichen Platonismus, begründet, Hume großartig entfaltet und John Stuart Mill und Auguste Comte zu breiter Herrschaft gebracht haben. Frei-

lich ist er dabei nicht Relativist und Skeptiker geblieben im Sinne der Sophisten. Vielmehr sucht auch er den Weg zu normativen und geltenden Erkenntnissen, aber nicht mit Hilfe des Rationalismus der Gesetze und Notwendigkeiten, sondern mit Hilfe des biologischen Evolutionismus und eines idealisierten Utilitarismus. Die in der Arbeit des Erkennens durch den Erfolg bewährten Hypothesen, die das Einzeldenken ersparende Oekonomik der logischen Generalisationen, die im Kampf ums Dasein fördernden und veredelnden Grundsätze leisten ihm alles, was dem Platoniker und Kantianer die apriorischen Notwendigkeiten leisten. Sie leisten es provisorisch und mit der Möglichkeit beständiger Verbesserung, aber sie leisten es. Darin nähert er sich modernen antiplatonischen Denkern des Kontinents wie Mach und Avenarius, Beziehungen, die Goldstein in seinem Buche über die »Wandelungen der Philosophie der Gegenwart« (1911) lehrreich hervorgehoben hat. Das Erkenntnisziel und die Erkenntniszuversicht fehlen ihm nicht und er spielt nicht wie die Sophisten Aber all das ist ihm lediglich durch einen praktischen Glauben verbürgt und durch das Maß praktischer Bewährung bestimmt. Ihm ist das Einzelne alles, und zwar als nur künstlich isolierbares Moment eines kontinuierlichen, alles relativierenden Stromes. Diesen Strom kann man nur analysieren, die Haupterscheinungen empirisch klassifizieren und die in ihm auftauchenden naturwissenschaftlichen, sozialen, ethischen, religiösen, metaphysischen Hypothesen nach dem Maße ihrer praktischen Bedeutung für die Lebensförderung bewerten. Es gibt keinerlei absolute Einheit und keinerlei absolute Notwendigkeit. Die Logik ist nur ein Mittel der Arbeitsersparnis, eine für die Erkenntnis unentbehrliche und aus der Anlage des Geistes sich ergebende Kurzschrift von beliebiger Verbesserungsfähigkeit. Die ethischen und sonstigen Notwendigkeiten, die Werte und Ideale sind mehr oder minder provisorische Verdichtungen von Erfahrungen über das, was das Leben steigert, befestigt und harmonisiert. James selbst nennt diesen Standpunkt Pragmatismus und hat eine große Anzahl von Schülern gefunden, die ihn mit Geist und Eifer vertreten. Auf die rein psychologische Analyse, die kein kontemplatives Erkenntnisinteresse der Wahrheit um der Wahrheit willen, wohl aber einen beständigen Verlauf von Reizungen und praktischen Entladungen kennt, ist eine relativistisch-utilitarische Weltanschauung aufgebaut, die das Gehirn in jenen Ablauf mit einer gewissen frei bestimmenden

Wertung eingreifen läßt und unter diese Werte die geistigen, ethischen, religiösen als Erweiterungen und Steigerungen des menschlichen Wesens aufnimmt. Es sind das durchaus subjektive Schätzungen auf eigene Rechnung und Gefahr des jedesmal Urteilenden. Aber sie finden an ihrer beträchtlichen Verbreitung und an ihrer Funktion für die Erweiterung des menschlichen Wesens ein gewisses Maß objektiver Bestätigung. Rein metaphysisch genommen bleiben sie ein Abenteuer, das gewagt werden muß und womit man vielleicht das Werk des Weltgeistes unterstützt.

Eine Religionsphilosophie, die von diesem Standpunkt aus entworfen ist, kann von vornherein nichts anderes sein als Religionspsychologie. Sie wird auf die Frage nach Wert, Bedeutung und Zukunftsentwickelung der Religion nicht verzichten, aber sie wird sie mit völlig antirationalistischen Mitteln beantworten. Hier ist nun der Punkt, wo sich der »radikale Empirismus« James' nicht bloß gegen den mehr oder minder verschleierten platonischen Rationalismus wendet, sondern auch gegen den noch nicht hinreichend radikalen Empirismus seiner eigenen Vorgänger und Genossen, gegen den agnostischen Positivismus, der die Religion lediglich als Objekt der Ethnographie und der Psychologie der Primitiven kennt, d. h. gegen Comtes und vor allem Spencers darwinistische Wegerklärung alles Gegenwartswertes der Religion. Haben diese Denker die wirkliche Erfahrung auf die Phänomene der Körperwelt und der sozialen Beziehungen eingeschränkt und allen darüber hinausgehenden Glauben an eine übersinnliche Welt für Illusion erklärt, so erkennt James auch hierin eine Nachwirkung jenes naturwissenschaftlichen Platonismus, der nur die Gesetze der Verbindung körperlicher und psychischer Atome kennen will und darum alles, was in diesen »notwendigen« Verbindungen keinen Raum findet, zum alten Eisen romantischer Träume wirft. Macht man sich von diesem vernunftnotwendigen Naturalismus, dem Erbe eines naturalistisch gewendeten Platonismus, ganz frei, dann ist kein Anlaß, in den religiösen und verwandten Phänomenen nicht wirkliche Erfahrungen zu sehen, die so real sind wie die Erfahrungen von einem Stein oder Lichtstrahl. Die Erfahrungen der Körperwelt verlieren die tyrannische Ausschließlichkeit, sobald ihr Zusammenhang nicht mehr eine vernunftnotwendige geschlossene Kausalität bedeutet, und es gibt keinen Grund, die heute noch völlig lebendigen religiösen Phänomene nicht als echte Erfahrungen zu behandeln. Das naturalistische antireligiöse Vorurteil der

Positivisten ist der letzte böse Rest eines naturwissenschaftlich gewordenen Platonismus. Fällt es, wie es denn auf diesem Standpunkt fallen muß, so ist kein Hindernis mehr für eine völlig vorurteilsfreie Analyse der religiösen Phänomene. Diese Analyse wird eine psychologische sein müssen, aber auch hier nicht im Sinne einer konstruktiven, aus kleinsten Elementen die komplizierten Gebilde nach kausalen Notwendigkeitsbegriffen aufbauenden Psychologie, sondern im Sinne der analytischen Psychologie, wie James' radikaler Empirismus sie geschaffen hat. Als Bestandteile eines kontinuierlichen in Aktion und Reaktion sich bewegenden Stromes des Bewußtseins sind sie herauszuheben, zu analysieren, zu klassifizieren und in ihrer Bedeutung für das Leben zu bewerten. Ihr etwaiger metaphysischer Sinn bildet dann eine letzte und selbständige Frage für sich, die wiederum rein durch Erfahrungen und nicht durch das Phantom rationaler Notwendigkeiten zu beantworten ist.

So entsteht ein Typus der Religionsphilosophie, der an allen Punkten dem platonischen entgegengesetzt ist, im Ganzen wie im Einzelnen. Es wird lehrreich sein, ihn, nachdem er bisher im Ganzen charakterisiert ist, nun Punkt für Punkt den oben geschilderten Hauptsätzen der platonisierenden Religionsphilosophie entgegenzustellen. Dabei wird sich dann auch zeigen, wie jeder der beiden Typen ein in sich geschlossenes Ganzes darstellt und jeder auf seine Weise eine logisch vollkommene Theorie ist. Ja man wird sagen dürfen: es sind die beiden logisch möglichen Haupttypen, jeder von einer eigentümlichen wissenschaftlichen Leistungsfähigkeit und jeder einer bestimmten Seite des zu behandelnden Phänomens entsprechend.

Der Gegensatz in den genannten fünf Punkten stellt sich in folgender Weise dar:

1. Auch James geht aus von den Tatsachen des Bewußtseins. Aber das Bewußtsein ist ihm dabei auch für die Religionspsychologie ein nirgends zu begrenzender und nirgends zu zerlegender Strom psycho-physischen Geschehens, ein beständig bewegtes Bündel kontinuierlicher Erfahrungen, die von einer physischen Erregung ausgehend durch die geistige Tätigkeit hindurchgehen und in irgend welchem Handeln sich entladen. Es fehlt jede apriorische Einheit des Bewußtseins, jede Verknüpfung des zufälligen Einzelbewußtseins mit einem Bewußtsein überhaupt, jede Herleitung einer Gültigkeit von der zentralen Einheit des Bewußt-

seins, jede Entgegensetzung der reinen geistigen Notwendigkeiten gegen die begleitenden oder zugrunde liegenden organischen Prozesse. Kurz, es fehlt alles, was, wie er spöttisch sagt, den »platonischen Psychologen des Kontinents« eigentümlich ist.

2. So ist auch die Charakterisierung der Bewußtseinstatsachen oder Erfahrungen, die er als religiöse mit der gewöhnlichen Sprache bezeichnet, etwas ganz anderes als die Aufsuchung des »Wesens« und typischen Gültigkeitsgehaltes der Religion. James nimmt die religiösen Erfahrungen rein empirisch auf und gibt eine rein empirische, ungefähre Charakteristik, die die Merkmale beliebig häuft und völlig offen läßt, ob die religiösen Erfahrungen überhaupt einheitliche und spezifische Erfahrungen darstellen. Auch für die Bewertung ist diese Unbestimmtheit der Charakteristik ganz gleichgültig, da diese ja nicht an einer angeblichen einheitlichen und notwendigen Funktion der Religion im System der Gültigkeiten des Bewußtseins hängt, sondern an der praktisch-biologischen Leistung für Erweiterung und Stärkung des menschlichen Lebens. Eine solche kann natürlich von einer völlig gemischten Erfahrungsgruppe ebensogut ausgehen wie von einer einfachen. Ebenso bereitet der anzunehmende Zusammenhang der religiösen Erfahrungen mit Nerven- und Gehirnprozessen, insbesondere die offenkundige Beziehung starker Religiosität zu nervösen Anomalien gar keine Schwierigkeit. Die Geltung und Anerkennung hängt von der praktischen Wirkung, nicht von dem Aufweis irgend eines psychologisch oder noologisch oder ontologisch zu erweisenden »Ursprungs« ab. So gibt er denn auch in der Tat keinen Begriff der Religion, sondern eine höchst unbestimmte, verschiedene Merkmale anhäufende relative Charakteristik, die sich noch dazu auf einen besonders herausgegriffenen Teil des an sich unbegrenzbaren Phänomens beschränkt, auf die das Ursprünglichste darstellende individuell-persönliche religiöse Stimmungswelt. Als Maßstab für die Heraushebung dieser Charakteristika gelten ihm in Ermangelung jedes in sich geschlossenen und notwendigen Wesens die empirisch konstatierbaren Exzentrizitäten, die Heiligen, Asketen und Mystiker, in denen die religiösen Phänomene einseitig, ja oft krankhaft hervortreten. Für die praktisch brauchbare Ermäßigung und Ausgleichung, die von einer praktisch anerkennungswürdigen Religion verlangt werden müssen, sorgt dann schon das Leben selbst.

3. Sucht die kontinentale Religionsphilosophie von ihrem ein-

heitlichen »Wesen der Religion« aus die geschichtlichen Entwickelungsstufen als teleologische Entwickelung zu begreifen, so kennt James die Verschiedenheiten nur als psychologische Variationen, die von dem psychischen Gesamtbestand und der nervösen Beschaffenheit jeweils abhängig sind. Die großen historischen Gruppenbildungen sind im ganzen nur zufällige Unterschiede des Namens und des äußeren geschichtlichen Ortes. In Wahrheit gehen die Analogien und die psychisch bedingten Verschiedenheiten durch alle Religionssysteme hindurch. Psychologische und psychophysische Erklärung ist das Mittel zum Verständnis, nicht die Dialektik des sich entwickelnden Gedankens. Daher handelt er auch nur von denjenigen Religionssystemen, aus denen bestimmte Selbstzeugnisse der religiösen Subjektivität vorliegen. Die Religion der Wilden und Primitiven, die für den gewöhnlichen Positivismus alles ist, läßt er als für uns undurchsichtig und praktisch bedeutungslos ebenso bei Seite wie die geschichtsphilosophischen Konstruktionen einer Entwickelung des religiösen Bewußtseins. So gliedert er die Verschiedenheit lediglich nach den großen psychologischen Haupttypen der seelischen Gesamtkonstitution und teilt die religiösen Erfahrungen ein in solche, die dem Typus des healthy mind, der sick soul und des Divided Self entsprechen. Diese Unterschiede gehen durch alle historischen Systeme hindurch und hängen nicht am Gedanken und seiner Bewegung, sondern an der nervösen Konstitution, wie das dem psychologistischen Zuge seines Denkens und dem stark neurologischen Charakter seiner Psychologie entspricht. Der Grundsatz für die Klassifikation der Verschiedenheiten liegt also weder in einer Notwendigkeit ideeller Bewegungen noch in den großen historischen Gruppenbildungen, sondern lediglich in den Typen der Nervensysteme, durch welche die jeweilige religiöse Stimmung gefärbt und bestimmt wird. In den großen historischen Systemen kann man höchstens von einem Ueberwiegen dieses oder jenes Typus reden, je nachdem er durch den Stifter und führende Persönlichkeiten maßgebend gemacht worden ist für die Selbstsuggestion seiner Anhänger. Immerhin ist damit kein reiner neurologischer Fatalismus ausgesprochen, da für James die Möglichkeit des freien Willens auf sich etwa darbietende Eindrücke einzugehen, in gewissem Maße besteht. Seine Psychologie ist neurologisch, soweit es sich irgend durchführen läßt, aber nicht mechanistisch und naturalistisch.

4. So wenig wie die empirische Auffassung des Wesens der

Religion auf die Anerkennung ihrer praktisch-biologischen Geltung verzichtet, so wenig will James gegenüber diesen Mannigfaltigkeiten der Erfahrung einen Maßstab der Sonderung und Abstufung entbehren. Nur kann dieser Maßstab selbstverständlich keine Messung an einem absoluten und begriffsnotwendigen Ideal der Religion sein, auch nicht eine Annäherung an ein solches Ideal, das wenigstens postuliert und für das letzte Ende in Aussicht genommen werden müßte. Wie es das Absolute und Begriffsnotwendige nirgends gibt, so auch hier nicht. Der Maßstab erzeugt sich vielmehr selbst in den lebendigen Bewegungen und Ausgleichungen, die die Selbsterhaltung und Selbsterweiterung der Gattung fordert. Hier werden die Einseitigkeiten der exzessiven Religion heilsam durch Anpassung an die Gesamtheit der Lebensinteressen abgestreift und der mittlere Typus einer gemäßigten Religiosität hergestellt. Andererseits treten hier diejenigen Erfahrungen als die wertvolleren und förderlicheren hervor, die die ganze Komplikation des Seelenlebens umfassen und durch eine einheitliche Kraft überwinden. Sie erweitern, bereichern und kräftigen das Leben, wie das keine andere Funktion der Seele kann. So fällt für seine Schätzung der relative Höchstwert der protestantisch-individualistischen Erlösungsreligiosität oder dem Bekehrungsglauben mit starker ethischer Betätigung zu, was natürlich nicht ausschließt, daß ähnliche wertvolle Erfahrungen auch außerhalb des Protestantismus und des Christentums vorliegen. Immerhin ist die Erreichung dieser Höchsterfahrung von der Konstitution der Subjekte abhängig und wird sie niemals etwas Allgemein-Menschliches werden, auch nur von einem die Vereinheitlichung des geteilten Selbst so hoch schätzenden Standpunkt aus derart beurteilt werden. Jedes solche Werturteil ist rein subjektiv ein Wagnis, ein Abenteuer.

5. Mit alledem handelt es sich nur um den biologisch feststellbaren Wert der religiösen Erfahrungen oder Bewußtseinsinhalte für das Leben. Dieser Begriff tritt an Stelle der Wahrheit oder Gültigkeit. Allein James ist damit begreiflicherweise nicht zu Ende. Auch er muß doch schließlich die ontologische Frage stellen. Er muß es um so mehr, als sich ihm als Besonderheit der religiösen Zustände im Grunde nur die Färbung der allgemeinen seelischen Vorgänge durch die Beziehung auf ein besonderes Objekt, die vorgestellte göttliche Macht, ergibt. Zwar wäre es an sich möglich, diese Objektsvorstellung vielleicht neurologisch

zu erklären und täte eine solche Erklärung dem Werturteil über die Religion keinen Eintrag. Allein solche Erklärungen, wie etwa die sexualpsychologischen der Freudschen Schule, scheinen ihm unzutreffend. So bleibt denn die Frage nach der Entstehung dieser Objektsvorstellung und ihrer möglichen Realitätsbeziehung übrig, und er geht als persönlich offenbar stark religiös empfindender Mensch dieser Frage besonders eifrig nach. Aber während der Platonismus solche ontologische Fragen durch Zurückführung der Idee auf die in ihr selbst tätige und gegenwärtige Selbstoffenbarung des Absoluten lösen muß, kann James sie nur auf völlig empirische Weise lösen, wie man auch sonst die Vorstellung eines Objektes auf Realität zurückführt, indem man die Vorstellung vom Objekt irgendwie als Eindruck gewirkt sein läßt, oder wie der populäre Glaube an Einwirkungen Gottes auf die Seele von Fall zu Fall glaubt. Hiermit kommt James zum originellsten und persönlichsten Abschnitt seiner Religionsphilosophie. Mit allen seinen empiristischen und positivistischen Genossen kann er im gewöhnlichen Bewußtsein allerdings keinen Ort finden, wo ein solches Hereinwirken der religiösen Macht möglich wäre. Er wendet sich daher zu der modernen Entdeckung des Unterbewußtseins, das die Einbruchstellen darbieten mag, an denen die göttliche Macht die Vorstellung des religiösen Objektes erzeugt. Natürlich kann er eine solche Erklärung nur als ganz persönlichen und lediglich wahrscheinlichen »Overbelief« geben. Auch ist die Verwendung des Unterbewußtseins, das in der sonstigen modernen Psychologie mehr eine Absplitterung vom normalen Bewußtsein ist und der Erklärung scheinbar plötzlicher, besonders pathologischer Einbrüche in das Oberbewußtsein dient, hier eine ganz originelle. Er nähert sich hier Myers und der Society of psychological research, die vor allem die mystischen Erscheinungen studiert. Immerhin ist an diesem Overbelief nicht bloß methodisch lehrreich, wie der antiplatonische Grundgedanke eine andere Lösung unmöglich macht. James hat vielmehr diese Lösung noch mit einem anderen viel bedeutenderen antiplatonischen Gegensatze ausgestattet. Er hebt hervor, daß die platonische Lösung auf den Gedanken eines absoluten Wesens, eines Gesetzes der Gesetze, einer einheitlichen kosmischen Gültigkeit führen müsse und damit notwendig den Pantheismus oder Monismus oder das Block-Universum erzeuge, in welchem es nur eine religiöse Beleuchtung der gesetzlichen Welteinheit aber keinen lebendigen Verkehr mit

Gott, nur mystische Einheitsgefühle, aber keine göttliche Errettung und Erlösung, nur allgemeine Begriffe aber keine Kraft des Lebens und keine Entscheidung des Glaubens gebe. Sein Antimonismus, der mit seinem Antirationalismus und Antiplatonismus gegeben ist, werde der wirklichen religiösen Erfahrung gerechter und befreie das religiöse Leben von erstickenden Doktrinen. Er befreit freilich auch, wie das vielbesprochene Postskriptum zeigt, den Gottesgedanken von jeder inneren Einheit und Geschlossenheit und schreckt nicht zurück vor der Konsequenz des Polytheismus, der der eigentlich empiristische Gottesbegriff sei. Bildet der Neuplatonismus, der nur durch seine emanatistischen Zwischenstufen die Brücke zur pluralistischen Endlichkeit schlagen konnte, und der Spinozismus, der an deren Stelle die Attribute Gottes setzte und innerhalb dieser die konkrete Wirklichkeit zu bloßen Modi herabdrückte, den eigentlich konsequenten Ausdruck des Platonismus, so ist die Behauptung der Geteiltheit Gottes und der gesetzlosen Freiheit seiner Bewegungen das Endergebnis des Empirismus.

Erwägt man all das, so scheint der Widerspruch gegen die kontinentale Religionsphilosophie vollkommen, wie ihn denn James auch bewußt als solchen ausgesprochen hat. Für die Frage nach der Bedeutung von James Religionsphilosophie bliebe dann nur das einfache Entweder-Oder übrig, daß wir zwischen ihr und der kontinentalen zu wählen hätten, wobei freilich beiderseits nur an die Methode im allgemeinen zu denken wäre.

Bevor ich zum Schlusse noch auf diese Frage eingehe, ist nun aber eine Bemerkung zu machen, die wenigstens den praktischen Unterschied beider Typen wieder als viel geringer erscheinen läßt. Das Ergebnis in der Auffassung der Religion ist nämlich beiderseits ein vielfach ähnliches. In beiden Fällen ist es ein völliger Rückgang von der Dogmatik, der Kirche, dem Kultus, dem Ritual, dem Sakrament und Kirchenrecht auf das rein persönliche Stimmungselement der Religion. Der Kern der religiösen Phänomene wird beidemale im Sinne der Mystik und des Spiritualismus verstanden, nur ist es bei den Platonikern überwiegend kontemplative Mystik der Schauung des Absoluten und Ewigen, bei den Empirikern praktische Mystik der Zustandsempfindung der Heiligkeit und Menschenliebe. In beiden Fällen hebt die Theorie die Unmittelbarkeit des religiösen Lebens hervor im Gegensatz gegen geschichtliche Autoritäten und Ueberlieferungen und gegen soziologische Gemeinschaftseinflüsse.

Das Historische sinkt zu Anregungsmitteln herab, und die Erlösung liegt in der unmittelbaren Erhebung des Subjekts in die Einheit mit der göttlichen Macht. In beiden Fällen ersetzt die Religionsphilosophie nicht die herrschenden Religionen durch eine »reine Religion«, sondern begründet und rechtfertigt sie nur das religiöse Leben überhaupt, indem sie zugleich seinen lebendigen Lauf frei läßt und nur für den des Denkens Bedürftigen diesen Lauf reguliert. Daraus ergibt sich naturgemäß beidemale ein Unterschied zwischen der esoterischen Religion des Denkers und der exoterischen der Massen. Beidemale bedeutet die Freigebung der Ausgestaltung der religiösen Kernbestandteile eine radikale Toleranz der religiösen Gruppen nebeneinander und auch der Gläubigen innerhalb einer Gruppe selbst. Eben damit erkennen beide schließlich als höchste oder wertvollste Entwickelungsform zumeist einen individualisierten und spiritualisierten Protestantismus an, wie er das Ergebnis eines großen Teiles der protestantischen Geschichte ist und selbst bereits unter dem Einfluß solcher Theorien steht. Der Unterschied liegt immer nur an dem Gegensatz der inneren Majestät des Absolut-Notwendigen und Gültigen einerseits und der praktischen Lebendigkeit und wissenschaftlosen, einheits- und gesetzesfreien Konkretheit andererseits. Der eine neigt zu Monismus und Pantheismus, der andere zu rastloser Geschäftigkeit und zu lebendiger Wechselwirkung von Gott und Seele. Der eine findet seine Evidenz in seiner intuitiven Erfassung des Notwendigen und Allgemeingültigen, der andere in der seelischen Macht und Wirkung der Zuständlichkeit selbst. Es ist der Unterschied von Realismus und Nominalismus, in der mittelalterlichen Sprache geredet. Es ist ein Unterschied wie etwa zwischen dem h. Thomas und dem h. Bonaventura. Auch an den Unterschied von Luther und Calvin kann man denken. Ja, wenn man den Rahmen noch weiter spannen will, so kann man auch den Unterschied von Brahmanismus und Buddhismus in gewissem Sinne heranziehen. In der heutigen deutschen religionsphilosophischen Literatur läßt er sich etwa veranschaulichen, an dem Gegensatze zwischen Simmel, der mit James' psychologistischem Relativismus viele Aehnlichkeit hat, aber auf das robuste utilitarische Kriterium und auf die Theologie des Unterbewußtseins verzichtet, und Rudolf Eucken, der im schärfsten Gegensatze gegen die psychologische Methode eine noologische anstrebt und darunter die Herleitung der ganzen Idealwelt aus einem geschicht-

lich sich entfaltenden Untergrund allgemeiner Gültigkeiten versteht. Bei Simmel haben wir eine Verbindung nominalistisch-psychologistischer Mystik mit sophistischem Relativismus, bei Eucken eine Verbindung von Platon, Fichte und Hegel. Der Gegensatz ist also offenbar in einer großen Doppelrichtung menschlichen Lebens und Denkens überhaupt begründet, und gerade indem beide Richtungen den zentralen religiösen Vorgang übereinstimmend herausgreifen, unterziehen sie ihn der entgegengesetzten Beleuchtung.

Freilich bleibt nun dieser Gegensatz der Beleuchtung und der dadurch bedingten Theorien, einer psychologistisch-positiven und einer erkenntnistheoretisch-absoluten, groß genug, um uns von neuem jenes Entweder-Oder vorzulegen.

Hierüber ist eine ausführliche Auseinandersetzung an diesem Orte unmöglich. Auch beträfe eine solche Auseinandersetzung die allgemeinsten philosophischen Prinzipien und ist sie von vielen und oftmals bereits versucht worden. Es ist nur möglich, die Stellungnahme in diesen Gegensätzen kurz zu umschreiben. Hier kann ich mich nun nicht anders entscheiden als für die aprioriisch-transzendentale Philosophie. Sie scheint mir mit der Anerkennung alles Logischen eng verbunden. Auch eine Wertlehre auf dem Gebiete der Ethik und Aesthetik ist ohne den Gedanken eines Unbedingtgültigen, aus dem Wesen des Bewußtseins fließenden Elementes nicht zu konstruieren. Dem religiösen Gefühl schließlich und vollends wird nur eine Theorie gerecht, die in ihm nicht die Wahrheit durch Nützlichkeit und die Gegenwart Gottes im menschlichen Geiste durch ein dinghaftes Wirken Gottes im Unterbewußtsein ersetzt. Hier bedarf es immer der Beziehung auf ein Ganzes, Absolutes und innerlich Notwendiges. Das hat sogar James selbst unwillkürlich empfunden, wenn er unter anderen Charakteristica der Religion von einer »Reaktion auf den Kosmos, auf das Universum«, von einer Selbstbeziehung auf »the first and the last word of truth«, »the primal truth«, auf »the most primal and enveloping and deeply true« spricht, wenn er in ihr eine »sort of happiness in the absolute and everlasting« erkennt. Solche Worte, ernst genommen, sprengen die ganze Theorie James' und erinnern an Plato und Schleiermacher. Demgegenüber halte ich mich meinerseits prinzipiell zum Platonismus und erhalte insoferne die Kritik aufrecht, die ich seinerzeit in dem Vortrag auf dem Kongreß zu St. Louis über »Psychologie und Erkenntnis-

theorie in der Religionswissenschaft« an James geübt habe.

Auf der anderen Seite freilich wächst bei mir der Eindruck der lebendigen, vorurteilsfreien, wirklichkeitsgesättigten Darstellung James' fortwährend. Ich erkenne, wie ich in meiner Arbeit über die »Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte« bereits innerhalb des Rahmens des Transzendentalismus unwillkürlich eine Kritik an dem Begriffe des absoluten Entwickelungszieles geübt habe, die derjenigen von James ziemlich nahe kommt, soweit es sich um die Frage eines Beurteilungsmaßstabes für die Religionsgeschichte handelt. So finde ich es heute sehr viel schwieriger als damals, die relative Richtigkeit der Jamesschen Religionsphilosophie in den Rahmen der transzendental-apriorischen Kantisch-Schleiermacherschen Religionsphilosophie einzuverleiben. Es handelt sich eben James gegenüber nicht bloß um Religionspsychologie, sondern um die Religionsphilosophie des Psychologismus überhaupt, bei der eines mit dem anderen untrennbar zusammenhängt, und die dem Transzendentalismus Punkt für Punkt schroff gegenübersteht.

Immerhin aber bleibt bei der grundsätzlichen Entscheidung für den platonischen Grundgedanken nichts anderes übrig als eine Ablösung der Religionspsychologie von den erkenntnis-theoretischen und metaphysischen Voraussetzungen des Pragmatismus und eine Herübernahme ihres Wahrheitsmomentes in den ersteren.

Das scheint mir auf folgende Weise geschehen zu können, die ich hier freilich nur kurz andeuten kann. Die transzendentale Methode arbeitet von einer zunächst rein psychologischen Analyse her, um den Punkt zu finden, wo das apriorische Bewußtseinselement sich geltend macht. Eine solche Analyse aber muß noch ohne alle metaphysische und erkenntnistheoretische Voraussetzung gemacht werden. Sie muß rein positiv und empirisch verfahren und kann daher provisorisch sehr wohl mit den Grundannahmen des Empirismus und Pragmatismus arbeiten. Das ist dann aber lediglich eine rein provisorische Phänomenologie. Indem James die Vorstellung des religiösen Objektes bei solcher Analyse als gegebenen Rest übrig behalten hat, zeigt er den Punkt, an dem dann die transzendentale Analyse einsetzen und weiter bohren kann. Bei solchem Verfahren werden die Haupttugenden James', seine bewunderungswürdige Frische, Vorurteilslosigkeit und Beobachtungsschärfe, durchaus vorbildlich sein.

Aber auch noch auf einen anderen Punkt erstreckt sich das,

was wir von James lernen können und müssen. Mit vollem Recht weist er auf die Folgerungen des absoluten transzendentalen Gesetzesglaubens hin, der die Wirklichkeit in eine monistische Gesetzesformel in letzter Konsequenz verwandelt und nur die gewaltsame Reduktion der Religion auf ein abstraktes Einheitsgefühl oder die Ergänzung eines geschlossenen mechanistischen Universums durch beliebige einflußlose Postulate oder Werturteile übrig läßt. Da bleibt in der Tat nur Spinoza oder Kant, die Religionsphilosophie des schroffsten Pantheismus oder die Religionsphilosophie des »als ob«. Dem gegenüber verweist er mit Recht darauf, daß jede unbefangene und unverbildete religiöse Empfindung einen »piecemeal supernaturalism«, d. h. eine vom Weltgesetz unterschiedene und innerhalb desselben lebendig handelnde Macht voraussetzt, was dann selbstverständlich nicht bloß für das Christentum gilt. Hierin hat er unzweifelhaft Recht. Aber auch hier kann die Abhilfe nicht durch den Pragmatismus erfolgen, der mit seinem »pluralistic universe«, seinem »Multiversum« und seinem Polytheismus doch gegen das ebenso naive Grundgefühl der Religion, jedenfalls aller höheren Religion, verstößt. Es kann sich nur darum handeln, innerhalb des universalen, aus der Gottheit ausgehenden Zusammenhanges der Vielheit, der Irrationalität, der bloßen Tatsächlichkeit, der lebendigen Schöpferkraft gerecht zu werden. Ich habe in meinem Artikel über »Kontingenz« in Hastings Encyclopädie [21]) auf diese Aufgabe hingewiesen, die trotz ihrer Schwierigkeit und trotz ihrer Verwerfung durch die Vorurteile des herrschenden Gesetzes-Rationalismus immer die Hauptfrage der Spekulation war und es bis heute geblieben ist. Wenn die Gesetze und das Apriori immer nur erst aus dem Chaos der Wirklichkeit durch Abstraktion und Analyse gefunden werden können, dann muß, wenn man von ihnen wieder zur Wirklichkeit zurückkehrt, alles das bleiben oder wieder zur Geltung kommen, was diese an Irrationalem und rein Tatsächlichem enthalten hatte. Es wird also auch von hier aus immer bei dem gemischten Universum bleiben, von dem James spricht. Ja nur von hier aus kann es zu einer solchen Mischung kommen, während es nach James eigentlich nur zu einer Vielheit von irrationalen Tatsachen und nie zu einer solchen Mischung des Rationalen und Irrationalen kommen kann. Aber diese Mischung ist doch nun gerade der Charakter des Lebens

[21]) Vgl. weiter unten »Der Begriff der Kontingenz«.

und des wirklichen Erfahrungsinhaltes. Diese Mischung war schon das Problem Platons und des Neuplatonismus, sie ist das Problem Kants und ist im Endergebnis des evolutionistischen Pantheismus vom greisen Schelling wieder betont worden. Nur wo der Apriorismus völlig in einen naturphilosophisch-mechanistischen Monismus unter dem Einfluß der klassischen Naturwissenschaft umgeschlagen ist, da verschwindet das Problem der Mischung und damit freilich auch die Religion. Darauf hat James mit Recht hingewiesen. Nur ist seine eigene Lösung eine so radikale Zerhauung des Knotens, daß auch er folgerichtig keine Mischung anerkennen dürfte, sondern nur eine reine Irrationalität und Vielfältigkeit, die gleichfalls die Religion aufhebt und vom agnostischen Positivismus konsequenter vertreten wird als von ihm. Soweit er von seinem Standpunkt aus der religiösen »Erfahrung« gerecht wird, mischt doch auch er platonische Elemente in seine Gesamtanschauung ein.

In alledem hat James die Religionsphilosophie ebenso wie die Philosophie überhaupt vor die Aufgabe einer lebendigeren Beachtung der Realitäten gestellt und mit berechtigtem Mißtrauen gegen abstrakte Theorien erfüllt. Aber das Abstrakte ist nun einmal die Domäne der Wissenschaft, und es kann sich nur darum handeln, die Abstraktionen dem Leben anzupassen, nicht sie überhaupt aufzuheben und durch das Chaos der Wirklichkeit zu ersetzen. Soll Religionsphilosophie überhaupt sein — und es ist nicht einzusehen, wie bei dem Mißtrauen gegen allen bloßen Kirchenglauben und alle bloßen enthusiastischen Behauptungen ohne sie durchzukommen ist – dann sind jene Abstraktionen der transzendentalen Methode nicht loszuwerden. Man muß nur versuchen sie mit mehr wirklichem Leben zu erfüllen.

Was heisst „Wesen des Christentums"?

(Aus: Die Christliche Welt, 1903.)

1. Aus der literarischen Diskussion über Harnacks Wesen des Christentums.

Durch Harnacks bekanntes Büchlein [22]) ist der Ausdruck »Wesen des Christentums« ein allgemein bekannter und gebrauchter geworden. Man kann von Vielen geradezu sagen, sie glauben an das »Wesen des Christentums«, und Harnacks aus der breitesten und erfolgreichsten historischen Arbeit herausgedachtes Buch zeige ihnen die richtige Auffassung dieses Wesens. Harnack stellt sich die Aufgabe als eine rein historische, will nichts anderes als einfach »das Wesentliche und Bleibende in den Erscheinungen auch unter spröden Formen erkennen, es herausheben und verständlich machen«. Man hat es nur mit Tatsachen und Wirklichkeiten zu tun, aus ihnen tritt in der Zusammenschau der bleibende Gehalt des Evangeliums und damit des Christentums jedenfalls dem nächsten Anschein nach einfach und überwältigend entgegen. Nicht irgendwelche Dogmen oder kirchliche Institutionen, sondern die Jesus-Predigt ist das Wesen des Christentums. Es gilt also zuerst das Wesen des Evangeliums selbst gegenüber seiner zeitgeschichtlichen Gestalt klar zu machen und dann dieses Wesen des Evangeliums zugleich als das immer festgehaltene und nur unter verschiedenen allgemeinen Lagen verschieden abgewandelte Wesen der christlichen Geschichte zu zeigen. Es erweist sich dabei zugleich als der kritische Maßstab zur Ausscheidung alles Unchristlichen und Unterchristlichen. So ist eine rein historische Darlegung des Wesentlichen zugleich ganz von selbst die beste Darlegung des ewigen Gehaltes und die beste Apologetik gegen religiöse und antireligiöse Mißdeutung. Alle das

[22]) Das Wesen des Christentums 1900. Die Schrift ist 1910 in 100 000 Exemplaren — die zahlreichen Uebersetzungen eingerechnet — gedruckt gewesen, s. RGG. s. v. Harnack.

Mißtrauen immer wieder weckenden apologetischen Künste und dogmatischen Subtilitäten fallen weg, und nur die Sache selber kommt zu ihrer reinen Wirkung auf Phantasie und Gemüt. An Stelle der Dogmatik tritt, unendlich einfacher, wirksamer und überzeugender, die historische Darstellung des Evangeliums und seiner Fortwirkungen als des Wesens des Christentums, und Harnacks Schrift ist gewissermaßen das symbolische Buch für die historisierende Richtung der Theologie.

Doch hat, was bei einer so wichtigen und mit traditionellen Anschauungen im Konflikt stehenden Gedankenarbeit selbstverständlich ist, das Unternehmen auch mannigfachen Widerspruch gefunden. Die erregten Dogmatiker wenden sich überhaupt gegen die Absicht, aus kritischen Untersuchungen allgemein-historischer d. h. in den Methoden der profanen Geschichtsforschung sich bewegender Art das Christentum erkennen zu wollen, und möchten es lediglich aus der Bibel als der Offenbarung und dem Worte Gottes erkannt wissen. Die andern bestreiten, daß die durch Harnacks historische Darstellung bewirkte Beseitigung traditioneller Kirchendogmen von einer historischen Untersuchung in der Tat bewirkt werden könne und dürfe, vielmehr habe deren Anerkennung und Befestigung durch innere religiöse Erfahrung der geschichtlichen Arbeit voranzugehen und ihre Auffassung von sich aus zu bestimmen. Wieder andere meinen, daß gerade eine rein historische Darstellung die Deckung des Christentums mit den kirchlichen Hauptdogmen ergebe und deutlich erweise, wie alles von ihnen sich befreiende Christentum ein Christentum der Halbheit, der Auflösung, des Abfalls sei. Die Aeußerungen dieser Art sind seinerzeit in der »Christlichen Welt« gesammelt und gewürdigt worden [23]). Am interessantesten sind in dieser Hinsicht jedenfalls die von Lepsius erhobenen Einwendungen [24]).

Daneben hat es dann aber auch nicht an ruhigen, rein historisch im Sinne Harnacks gerichteten Kritikern gefehlt, welche die Gesamtanschauung und die Aufgabe im ganzen anerkennen, aber

[23]) Christl. Welt 1902. Rolfs, Das Wesen des Christentums in pietistischer Beleuchtung S. 653—660; s. auch im gleichen Jahrgang den Aufsatz von J. Kaftan, »Gehört Jesus selbst in das von ihm verkündigte Evangelium hinein? S. 295—298 und die weiteren fünf Aufsätze, die sich daran anschließen; auch eine Reihe von Artikeln verschiedener Verfasser im Jahrgang 1901.

[24]) Lepsius, Reden und Abhandlungen. 2. Adolf Harnacks Wesen des Christentums. Berlin, Reich Christi-Verlag 1902. 92 S.

in der Auffassung der Tatsachen nicht unerheblich abweichen. Ihr Urteil beruht nicht auf anderen Voraussetzungen, sondern auf anderen Folgerungen aus den gleichen Voraussetzungen. Ihnen ist die Darstellung der Predigt Jesu zu stark an die Ideale einer in modernen Verhältnissen verwendbaren Ethik herangerückt, die Transzendenz der Gottesauffassung, der Reichserwartung und der von hier aus bestimmten weltindifferenten Ethik oder die Askese im allgemeinsten Sinne zu wenig in ihrer Bedeutung erkannt. Das aber bezeichne dann doch eine tiefere Schwierigkeit und ein allgemeineres Problem. Das »Wesen« müsse in einer von den einzelnen Erscheinungen und auch von der Urgestalt verschiedenen, in allen zusammen erst sich ausdrückenden »Idee« gefunden werden. Solche Beurteiler fassen das Verhältnis des Urchristentums und der Predigt Jesu zu der späteren Entwicklung des Christentums anders, als das Harnack getan hat, und binden die Auffassung des »Wesens« weniger eng an die historische Urgestalt. Ja, manche leugnen überhaupt, daß die Entwickelung der Kirche wesentlich durch das Evangelium bestimmt worden sei; schon bei Paulus seien erheblich andere Gedanken am Werke und die Kirche habe beständig neue Elemente aufgenommen, habe sich durchaus nicht in erster Linie am Evangelium orientiert; das »Wesen« sei unter diesen Umständen überhaupt sehr schwer zu bestimmen. Die Bedeutung dieser Einwendungen ist dann freilich nicht immer vollständig ausgesprochen worden, vielleicht nicht überall ganz zu Bewußtsein gekommen. Immerhin hat Jülicher in seiner Rektoratsrede das Problem sehr treffend angedeutet, wenn er auf die Schwierigkeit der Gleichsetzung der »wissenschaftlich rekonstruierten Urform« mit dem »Christentum in seiner reinen Gestalt« und dieser beiden mit der »absoluten und vollkommenen Religion« hinwies. Noch schärfer haben die Hegelianer Caird, Pfleiderer, Dorner und neuestens Walther Köhler auf diese Schwierigkeiten hingewiesen. Die skeptischen Einwürfe gegen das Wesen überhaupt sind bei Wrede und Gerhard Löschcke ausgesprochen [25]).

[25]) Jülicher, Moderne Meinungsverschiedenheiten über Methode, Aufgaben und Ziele der Kirchengeschichte 1901. Dorner, Auf welche Weise ist das Wesen des Christentums zu erkennen? Preuß. Jahrbb. 1901. Köhler, Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte, 1910. Wrede, Paulus, 1905 und Gerhard Löschcke, Zwei Kirchengeschichtliche Entwürfe, 1913; auch meine »Soziallehren« zeigen große Vorsicht gegenüber einer rein historischen Gewinnung des Begriffs wie gegen dessen Hegelsche Gestaltung. Dagegen meint Wobbermin in einem Aufsatz, Das Wesen

Besonders lehrreich aber ist die Aeußerung eines katholischen Kritikers[26]). Alfred Loisy, der Führer des französischen Reformkatholizismus, ein Mann von vollständig freier und exakter historischer Bildung, hat die prinzipiell protestantische Voraussetzung Harnacks angegriffen, daß das Wesen vor allem als der dem Urchristentum zu entnehmende Maßstab für die Kritik der katholisch-kirchlichen Entwickelung betrachtet werden müsse. Loisy greift damit den einseitigen protestantischen Biblizismus an, der, vom Standpunkt einer historischen Erforschung des Urchristentums aus festgehalten, noch beengender wirke als der alte Inspirationsbiblizismus oder zu noch gewaltsameren Umdeutungen führe. Weil Harnack den Katholizismus als unmittelbare Auswirkung des urchristlichen Evangeliums nicht betrachten kann und es von dieser Wirkung aus nicht interpretieren will, weil er im Protestantismus und unter Abstreifung der katholisch-kirchlichen Reste des Protestantismus in der Religiosität der Gegenwart den Schwerpunkt erkennt, darum protestantisiere und modernisiere er das Evangelium. Weil er das Wesen des Christentums nicht in der breit entfalteten kirchlichen Wirklichkeit erkennt und seine Bedeutung nicht an dieser klar machen kann, darum müsse er das Wesen ganz einseitig in der Urgestalt und diese Urgestalt wiederum durchaus in einer neuen und einheitlichen religiösen Idee suchen. Damit komme er dazu, etwas für das Wesen des Evangeliums zu halten, was für die ganz eschatologisch gerichtete Denkweise Jesu nur sekundär war, das Wesen im Neuen zu suchen, während es für Jesus doch größtenteils gerade in dem mit dem Judentum Gemeinsamen lag, das Wesen als das unveränderliche Bleiben und Wirken dieser einfachen neuen Idee zu betrachten, während doch die Entwickelung der Kirche nirgends etwas Unveränderliches zeigt, sondern ebenso in beständiger Umbildung und Aneignung besteht, wie schon die Predigt Jesu Umbildung und Aneignung gewesen war. Das Evangelium sei von Hause aus eine komplexe Erscheinung, und seine Auswirkung in der Kirche sei komplex, lebendig, wandelungsfähig geblieben, ja auf beständige Neuzeugungen und Anpassungen angewiesen. Harnacks

des Christentums (in »Beiträge zur Weiterentwickelung der christlichen Religion« 1905): »Was kann nach Harnacks herrlichen Vorlesungen über dies Thema noch gesagt werden, das nicht im voraus veraltet, weil überholt wäre?«

[26]) Alfred Loisy, L'évangile et l'église. Paris, Picard et fils 1902. Das Buch ist heute vergriffen und wird nicht mehr neu aufgelegt.

Auffassung sei nicht das historische Bild von der Sache, sondern eine Etappe oder besser radikale Formel des individualistischen, von der Kollektiveinheit der Kirche sich lösenden Protestantismus. Für eine rein historische Betrachtung sei vielmehr das Evangelium die Wurzel der Kirche, die Kirche die lebendige und unerschöpfliche Auswirkung des Evangeliums; das Wesen sei die tatsächliche Geschichte, die in jedem Punkt notwendig aus dem Zusammenhang der Umstände hervorging und zur Behauptung des Evangeliums gerade unter diesen Verhältnissen unumgänglich war. Evangelium und Kirche seien nach allen Seiten flüssige und offene Größen. Das unveränderliche Wesen des Christentums sei daher überhaupt nicht konstruierbar, sondern liege lediglich vor in der Totalität der lebendigen Kirche und ihrer Betätigungen.

Das alles zusammengenommen zeigt, daß in dem »Wesen des Christentums« noch schwierige und keineswegs geklärte Probleme enthalten sind. Ich habe hier nicht die Absicht, in den Streit um die sachliche Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Harnackschen Auffassung des Wesens einzutreten. Hier wird das Werk des großen Historikers wohl immer zunächst für sich selbst sprechen, und außerdem ist vorläufig alles gesagt, was vernünftigerweise dazu zu sagen ist. Eine wirklich andere Fassung müßte von Erweiterungen in der ganzen Auffassung der Geschichte des Christentums und des Dogmas ausgehen, die heute, wo Harnacks Dogmengeschichte mit vollem Recht die Situation beherrscht, überhaupt noch nicht vorhanden sind. Es müßte eine Geschichte des Christentums sein, die noch viel stärker ihren Gegenstand in die allgemeine Kulturgeschichte, in die Geistesgeschichte, aber auch in die der realen und materiellen Voraussetzungen des Geistes, hineinstellte. Davon kann hier nicht die Rede sein. Ich möchte vielmehr hier angesichts der verschiedenen Beurteilungen nur die methodische Frage aufwerfen: Was heißt überhaupt der Ausdruck »Wesen des Christentums«? Was schließt das Suchen nach dem Wesen des Christentums für Voraussetzungen ein? Was für Mittel sind als selbstverständlich der Lösung dieses Problems dienend betrachtet? Ist Sinn und Ziel dieser Aufgabe überhaupt etwas so Einfaches und Selbstverständliches? Worin besteht die Aufgabe, wenn sie überhaupt gestellt werden muß und lösbar ist? Wie weit ist es wirklich ein rein historisches Problem? Und wenn es das nicht ist, welche Bedeutung kommt dann gerade dem wichtigsten Element in Harnacks so erfolgreichem Versuche, dem

historisch-induktiven Ausgangspunkte, zu? Das sind Fragen, die keineswegs gleichgültige, nur den Fachmann interessierende Nebendinge sind. An ihrem Verständnis hängt vielmehr die Möglichkeit, zu dem ganzen Problem überhaupt Stellung zu nehmen, und an ihrer Beantwortung hängt zum größten Teil das Urteil über den Wert jeder Leistung, die sich ein solches Ziel setzt. Das schwankende Urteil hat zum großen Teil in unbewußten oder halbklaren Differenzen über diese methodischen Voraussetzungen seinen Grund, und die verschiedenen methodischen Voraussetzungen bedeuten oft schon selbst eine sachliche Stellungnahme. Ueber diese Dinge ist vor allem Klarheit nötig, wenn auch damit die Bedeutung der rein historisch-empirischen Fragen keineswegs unterschätzt sein soll. Immerhin aber wird die Klarheit über die Voraussetzungen und ihr Recht erst Beruhigung bringen können, und auch der Laie wird erst durch eine solche Klarheit die wirkliche Bedeutung der Sache erkennen. Es sei mir daher erlaubt, in einigen Artikeln die Geduld der Leser in Anspruch zu nehmen und sie für eine rein methodische Frage interessieren. Die Selbstbesinnung über die Methode unserer Gedanken ist in Fällen verwickelter Probleme stets das Mittel, um auch richtig zur Sache zu kommen.

2. Die Voraussetzungen des Wesensbegriffes.

Der ganze Ausdruck »Wesen des Christentums« hängt mit der modernen, kritischen und entwickelungsgeschichtlichen Historie zusammen. Die katholische Theologie würde ihn nie gebraucht haben; sie hätte gesagt »der Glaube der Kirche« und hätte dabei nur die volle, vom Kleriker zu verlangende Kenntnis von der unvollständigen, im Glauben an die Kirche implizierten Kenntnis der Laien unterschieden. Auch der rechtgläubige Protestantismus hätte ihn nie gebraucht; er hätte gesagt »die Offenbarung der Bibel«, und dabei fundamentale und nichtfundamentale Artikel unterschieden. Ja auch für die Aufklärung hätte dieser Titel keinen Sinn; sie spricht mit Locke von der »Vernünftigkeit des Christentums« und rationalisiert die Bibel, indem sie für alle unhaltbaren, von der modernen Kritik zerstörten Dogmen erst die nachapostolische Kirche verantwortlich macht und von dem reinen biblischen Kern die entstellenden späteren Zutaten unterscheidet. Erst mit Chateaubriands, freilich auf einer sehr verworrenen historisch-empirischen Grundlage beruhendem, Génie du Christia-

nisme taucht das »Wesen des Christentums« auf und weist uns hierdurch auf seine Quelle in der historischen Anschauung und Kunst der Romantik hin, nachdem Lessing und Herder nach ähnlichen Begriffen gesucht hatten. Die Sache selbst ist also älter und fällt in den Bereich der Aufgaben, die sich die Herdersche Geschichtsphilosophie stellte. Die Männer des deutschen Idealismus und der deutschen Romantik und seitdem die allgemeine Sprache sagen »das Christentum«; sie meinten damit nicht mehr die Lehre des Neuen Testamentes oder die Lehre Jesu oder die Lehre der Kirche oder die der Bekenntnisse, sondern das in der Fülle seiner historischen Erscheinungen aus einer treibenden Idee zu verstehende Ganze des christlichen Lebens. Eine den meisten unbewußte und erst von der historischen Abstraktion zu fassende geistige Einheit entwickelt sich nach dieser Auffassung in dem Mannigfaltigen der christlich bestimmten Geschichte, und diese Einheit, emporgehoben in das Bewußtsein, ist das Wesen des Christentums. Dabei ist freilich die empirische Geschichte, das Material der Tatsachen, nicht in dem weichen und bunten Zustand vorausgesetzt, wie es Chateaubriand kannte, sondern ist in der methodischen Arbeit der Quellenfindung und Quellenkritik, der Rekonstruktion und Beziehung der Tatsachen, zu einem der Erforschung anderer Kulturgebiete völlig analogen Geschichtsbild eines kausal verständlichen Erscheinungskomplexes ausgearbeitet. Aus diesem Komplex die bestimmende und treibende religiöse Idee und Kraft herauszufühlen, das ist die Aufgabe einer Darstellung des Wesens des Christentums. Die Aufgabe ist daher auch von allen Theologen in Angriff genommen worden, die auf der Voraussetzung des modernen historischen Denkens stehen. Wenn die Entwickelung der wissenschaftlichen Theologie des 19. Jahrhunderts an den Namen Schleiermachers, Baurs, Ritschls und Harnacks klar gemacht werden kann, so entspricht diesen Namen auch der immer erneute Anlauf zur Fixierung des Wesens des Christentums. Schleiermachers eigene Bestimmung ist noch sehr abhängig von der Dogmatik, indem sie den Erlösungsbegriff herausgreift. Erst Baur geht auf das volle geschichtliche Material ein. Ritschl und Harnack gehen wieder mehr auf die Bibel zurück und halten sich an das Bild des geschichtlichen Christus. Immer aber soll mit diesen Bestimmungen die Gesamtheit des christlichen Lebens in ihrer treibenden Kraft erfaßt werden, um

erst so der Glaubenslehre das von ihr zu explizierende Objekt zu geben[27]).

Der Ausdruck bedeutet also die Anwendung eines methodischen Grundgedankens und einer unermeßlich breit bewährten Voraussetzung der modernen allgemeinen Historie: große zusammenhängende Komplexe geschichtlichen Geschehens sind die Entwickelung einer Idee, eines Wertes, eines Gedankenkreises, eines Zweckgedankens, der mit seiner Ausführung wächst und Konsequenzen entwickelt, der fremde Stoffe sich angliedert und unterwirft, der mit beständigen Abirrungen von der Zielrichtung und herandrängenden Gegensätzen kämpft. Das »Wesen« eines solchen Komplexes ist der abstrakte Begriff, die der Historie eigentümliche Abstraktion, vermöge dessen der ganze bekannte und im Detail erforschte Umkreis der zusammenhängenden Bildungen aus dem treibenden und sich entwickelnden Grundgedanken verstanden wird. Das »Wesen« kann nur gefunden werden aus dem Ueberblick über die Gesamtheit aller mit diesem Gedanken zusammenhängenden Erscheinungen, und seine Auffindung erfordert die Uebung historischer Abstraktion, die Kunst der das Ganze zusammenschauenden Divination, zugleich die Exaktheit und Fülle des methodisch bearbeiteten Einzelmaterials. In diesem Sinne hat der deutsche Idealismus den Begriff geschaffen, und in diesem Sinne hat ihn mit Ablösung von dessen besonderen philosophischen Voraussetzungen die eigentliche Historie fortentwickelt, sofern sie nicht auf solche Abstraktionen als allzuschwierig verzichtet. Doch kann sie in Wahrheit nicht darauf verzichten. Denn solche Abstraktionen sind ihre höchsten Ziele und machen diese Wissenschaft erst wertvoll. Nur durch sie, sofern sie im engen Zusammenhang mit der exakten Detailforschung bleiben, ist die Historie das, was sie sein will, die erweiterte Lebenserfahrung des Menschen, die Orientierung der Lebenden an der Gesamt-Lebenserfahrung des Geschlechtes, soweit ein Bild einer

[27]) Zu der Geschichte der Wesensbestimmungen in ihrem Zusammenhang mit den jeweiligen theologischen Gesamtanschauungen vgl. die Bonner Rektoratsrede Sells, »Die Entwickelung der wissenschaftlichen Theologie in den letzten 50 Jahren« 1912 und das ausführliche Buch von W. Adams Brown, »The essence of Christianity. A study in the history of definition, Edinburgh 1904. Auch Sells eigene feine Bestimmungen in Preuß. Jahrbb. 1899, »Die wissenschaftlichen Aufgaben einer Geschichte der christlichen Religion« sind hier nicht zu übersehen.

solchen noch zu gewinnen ist. Wie Jakob Burckhardt das Wesen der Renaissance, der griechischen Kultur, Ihering den Geist des römischen Rechtes zu ergründen strebte, so muß es das immer neuangestrebte, die Detailforschung immer neu verwertende und befruchtende Ziel der Religionsgeschichte sein, das Wesen der primitiven Religion, das Wesen des Vedismus, das Wesen des Buddhismus, das Wesen des Islam usw. zu erforschen. Keinen anderen Sinn hat aber auch die Erforschung des Wesens des Christentums. In früheren Zeiten, als der Zusammenhang dieser historischen Denkweise mit den ursprünglichen philosophischen Impulsen noch deutlicher war und man sich besonders in der Theologie noch gerne an die Terminologie Hegels band, sprach man vom »Prinzip des Christentums«, vom »Prinzip des Katholizismus und Protestantismus« und meinte im Grunde dasselbe, bloß daß man bei der Fassung des Wesens als Prinzip das historische Leben strenger aus einem Grundgedanken wirklich notwendig ableiten zu können meinte. Das Wesen des Christentums aus der Geschichte des Christentums erkennen lernen wollen, das heißt nur in einer realistischeren, durch die Hegelsche Fortschrittsdialektik und Logisierung der Wirklichkeit nicht gebundenen Weise das organisierende und hervorbringende Prinzip der Fülle von Lebenserscheinungen suchen, die wir das Christentum nennen.

Indem aber so die Methode und der Gedanke der Wesensbestimmung von der allgemeinen geschichtlichen Methode aus auf das Christentum übertragen wird, bringt er überhaupt die allgemeinen methodischen Voraussetzungen des modernen historischen Denkens mit sich. Er ist aus der unermeßlichen Summe der Einzelforschungen hervorgegangen, hat die methodische Quellenkritik, die Rekonstruktion der Tatsachen nach Analogie des auch uns bekannten oder doch eines öfter bezeugten Geschehens, schließlich die Herstellung eines alle Erscheinungen verbindenden Kausalzusammenhanges zu seinen Voraussetzungen, die dann durch die Fruchtbarkeit seiner Anwendung, wieder bestätigt werden. Damit ist dann aber gesagt, daß eine Bearbeitung des Christentums, die das Wesen des Christentums rein historisch sucht, eine Reihe wichtigster, schlechthin entscheidender Voraussetzungen einschließt, wie wir sie im Zusammenhang mit dem modernen historischen Gedanken überhaupt bejahen. Es ist kurz gesagt der Verzicht auf die bis zum achtzehnten Jahrhundert

geltende dogmatische Methode und der Anschluß an die von der Aufklärung vorbereitete, im deutschen Idealismus prinzipiell erfaßte historische Methode, oder genauer, der Verzicht auf eine dogmatische, fertige Maßstäbe besitzende Historie und der Anschluß an eine ihre Grundbegriffe erst aus sich selbst hervorbringende Historie. Es ist verzichtet auf den Aufweis einer in der Bibel oder in der Kirche vorliegenden, durch göttliche Autorisation beglaubigten und an ihr erkennbaren Normwahrheit, die als solche in dieser festen Umgrenzung gegeben wäre. Das Wunder hört auf, ein Mittel zur Ausscheidung und Bestimmung des Wesens zu sein. Die Tatsächlichkeit der als Wunder bezeichneten Vorgänge kann je nach dem Quellenbefunde hierbei wohl unter Umständen festgehalten werden. Aber das Wunder, sowohl das innere der Bekehrung und Gemütserhebung als das äußere der Natureingriffe, hat aufgehört als Mittel der Herausstellung des Göttlichen und Wesentlichen am Christentum zu gelten; und, wenn das Wunder einmal diese Funktion verloren hat, dann ist ihm der Nerv durchschnitten; dann wird die Analogie christlicher und nichtchristlicher Wunder, die Analogie der verschiedenen inneren Erfahrungen, die Kenntnis der Psychologie der Ueberlieferung und Legende den Bereich des Wunders immer enger eingrenzen und an das ohnedies mit dem ganzen Gedanken der historischen Wesensbestimmung verbundene Prinzip einer psychologisch-kausalen Betrachtung ausliefern. Wie weit dann hier eine wirkliche Vergesetzlichung und Rationalisierung durchführbar ist, das ist eine Frage für sich; für das »Wesen des Christentums« ist sie gleichgültig, da die etwaigen Grenzen der Rationalisierung von allen anderen historischen Bewegungen ebenso gelten würden. Mit dieser Beseitigung des Wunders als Mittel für die Erkenntnis der christlichen Idee schwindet aber auch die normative Geltung der durch das Wunder bisher gedeckten Ueberlieferung und wird die Kritik aller mit dieser Ueberlieferung gegebenen oder aus ihr erwachsenen kirchlichen Dogmen frei, oder vielmehr diese von verschiedenen Seiten her erwachsene Kritik verliert ihren eigentlichsten Gegner; die Aufsuchung des Wesens darf diese, durch nichts mehr mit dem Wesen prinzipiell identifizierten, Dogmen historisch-psychologisch aus dem geistigen Prozesse erklären, darf Kritik und Auflösung dieser Dogmen selbst als einen Teil der Bewegung des Wesens betrachten, kann Neubildungen als Ausflüsse des Wesens charakterisieren, wenn bei

eindringender Ueberlegung ihr wirklich diese Kritik und diese Neubildungen aus dem Triebe des christlichen Grundgedankens selbst hervorzugehen scheinen. Die Abstraktion des Wesensbegriffes ist so wenig, wie an das Wunder, daher an die Kirche und die Autorität der Kirche gebunden. Aber auch jede Herausarbeitung des Wesens durch angebliche Deckung der Idee des Christentums mit einer natürlichen Religionswahrheit oder einem allgemeinen Religionsbegriff oder mit allgemeinen ethisch-religiösen Postulaten fällt weg. Von all diesen Dingen weiß die Historie nichts, und, sofern sie etwas von ihnen weiß, hebt ihr Fluß jeden Versuch zur Feststellung solcher ihr entzogener und ihre Auffassung normierender Kontrollen auf. Das Wesentliche am Christentum ist nicht dasjenige an ihm, was sich mit einer allgemeinen auch sonst feststehenden Wahrheit deckt, so daß alles damit sich nicht Deckende zum Unwesentlichen würde. Sondern das Wesentliche ist allein der aus seiner historischen Erscheinung selbst erhellende, seine Entfaltung bewußt und unbewußt bestimmende, für sein eigenes Denken und Wollen im Mittelpunkt stehende Inbegriff religiöser Grundgedanken, der niemals fertig und abgeschlossen ist, solange er lebendig der Geschichte angehört. Ist aber damit gegenüber Bibel-Kanon, Wunder, Kirche und Dogma die Wesensbestimmung unabhängig und auf das im Ganzen sich offenbarende Prinzip gewiesen, ist damit ferner das Prinzip jeder Normierung aus außerchristlichen d. h. philosophischen Gedanken entzogen und nur aus der Geschichte des Christentums selbst zu gewinnen, so ist damit doch die Wesensbestimmung nicht unabhängig von dem Blick auf die außerchristliche Welt d. h. dann aber auf die außerchristlichen Religionen. Aber dieser Blick ist wieder rein historisch zu verstehen. Die Kunst solcher historischer Abstraktion muß an einer Mehrzahl von Gebilden geübt werden, um Uebung, Sicherheit und Selbstkontrolle zu erlangen. Sie muß insbesondere auf verwandten Gebieten vollzogen werden, um in ihrer Vergleichung das Wesentliche leichter finden zu lassen, um typische und durchgängige Erscheinungen als überall sich wiederholende, unwesentliche Formen zu bezeichnen, um das Auge für die wirklichen geistigen Triebkräfte und für die wirklichen wesentlichen Aeußerungen derselben zu schärfen. So hat Schleiermacher in der Einleitung seiner Glaubenslehre die »eigentümliche Bestimmtheit der christlichen Gemütszustände« zu fixieren gesucht. Und noch weiter

sind darin die Hegelianer gegangen, die diese Analogien und Unterschiede in einen genetischen zum Christentum hinführenden Prozeß einreihen und eben damit dieses in seinem Wesen und in seiner Wahrheit zugleich erkennen. Die das Wesen des Christentums ermittelnde Abstraktion bedarf also jedenfalls der vergleichenden Religionsgeschichte und bedarf letztlich der höchsten Abstraktionen der Kulturgeschichte überhaupt, um historisch verfahren zu können, und sie ermittelt das Wesen des Christentums nur, indem sie das Christentum als Glied einer religiösen und kulturellen Gesamtentwickelung denkt, innerhalb deren jede Eigentümlichkeit eines besonderen Gebietes, jedes besondere Wesen, doch nur eine besondere Form des allgemeinen, sich entwickelnden Geisteslebens überhaupt ist. In Schleiermachers Ethik sind die Grundzüge eines solchen Verfahrens vorbildlich entwickelt und begründet[28]).

Die Bestimmung des Wesens ist allerdings eine rein historische Aufgabe. Aber »rein historisch« bedeutet eine ganze Weltanschauung. Es ist keine willkürliche oder individuelle Weltanschauung, sondern es ist die in tausend eindringenden Ueberlegungen gewonnene und in tausend Erfolgen bestätigte moderne Stellung des Menschen zu den Erinnerungen und Berichten der Vergangenheit. Die Bestimmung des Wesens des Christentums beruht, wenn anders dies Wort seinen natürlichen Sinn haben soll, auf diesen Voraussetzungen. Freilich ist es eine Weltanschauung nur, insofern allgemeine Grundbegriffe der Historie selbst in Betracht kommen. Naturwissenschaftliche und metaphysische Fragen und deren Einwirkung auf die historischen Begriffe stehen noch außer aller Berücksichtigung. Der Kausalitätsgedanke, nach dem die Erscheinungen verknüpft werden, ist der rein historische, der nichts nach der Notwendigkeit, sondern stets nur nach der Anknüpfung einer Erscheinung an vorausgehende fragt, ohne Neuheit und Originalität in jeder neueintretenden zu leugnen. Es ist lediglich die Zusammenfassung alles Historischen zu einer Gesamtentwickelung der Menschheit, die Verknüpfung und Rekonstruktion des Geschehens nach den Prinzipien der auf Analogie begründeten Wahrscheinlichkeit, die Kritik aller Ueberlieferungen nach diesen Prinzipien und die Zusammenfassung des lebendig fließenden Geschehens zu in ihnen sich auswirkenden Werten, die hierbei als Werte für die sie herausbildenden Ge-

[28]) Vgl. Süskind, Christentum und Geschichte bei Schleiermacher 1911.

schlechter in Betracht kommen und mit den persönlichen Wertungen und Lebensanschauungen des Darstellers und des Lesers nichts zu tun haben, jedenfalls von ihnen gesondert werden müssen. Das sind die Voraussetzungen des Wesensbegriffes.

Ist aber so die Wesensbestimmung rein historisch, so ist sie das doch nur in dem Sinne, daß sie die allgemeinen Grundsätze der kritischen Historie befolgt und das in ihr unumgängliche Abstraktionsverfahren mit gesammelter Energie auf das Ganze des Christentums anwendet. Damit aber geht sie schon über die gewöhnliche induktiv-empirische erzählende Geschichte hinaus, die zwar auch solcher Allgemeinbegriffe sich bedient, aber doch nicht deren Aufstellung sich zu der alles andere Interesse zurückdrängenden Aufgabe macht. Die Wesensbestimmung wächst aus Methode und Geist der empirisch-induktiven Geschichtschreibung heraus, aber sie ist doch eine Aufgabe höherer Ordnung; sie liegt an dem Punkte des Uebergangs der empirisch-induktiven Geschichte zur Geschichtsphilosophie. Das tritt in Harnacks Werk äußerlich nicht so zutage, wie es das tun müßte, ist aber tatsächlich doch durchaus der Fall. Er betrachtet das Evangelium oder die Gottesreichpredigt Jesu als das Wesen des Christentums und verarbeitet das Mannigfaltige der Predigt Jesu zu einem Begriff des Christentums, den er dann aus der weiteren Kirchengeschichte teils durch Hinweis auf die Abweichungen, teils durch Hervorhebung übereinstimmender Fortentwickelungen beleuchtet. Der Widerspruch Loisys gegen Harnack mag Recht haben, wenn er die sachliche Auffassung des Wesens bei Harnack oder die einseitige Abstraktion des Wesens von der Predigt Jesu bekämpft. Ja, er mag das Wesen darin finden, daß das Christentum überhaupt zu komplex und uneinheitlich für eine solche Abstraktion ist. Aber Unrecht hat er, wenn er den Wesensbegriff durch den der Kirche ersetzen will. Darin kommt bei ihm ein Rest unhistorischen, katholisch-dogmatischen Denkens zum Vorschein. Die Historie fordert den Fortgang vom Detail der Erzählung zum Wesensbegriff, einerlei wie weit hierbei ein solcher sich wirklich geschlossen ergeben mag. Wollen wir wirklich auf historischem Wege über das Christentum klar werden, so können wir gar nicht anders als die historische Einzelarbeit zu einem Wesensbegriff verarbeiten, wie immer dieser Begriff ausfallen möge. Erst einem solchen Wesen gegenüber können wir dann selbst religiös Stellung nehmen.

Unter diesen Umständen sind die Gegner völlig im Recht, wenn sie sagen, Harnacks Wesen sei keine rein empirisch-induktive Arbeit, sondern schließe starke geschichts-philosophische Voraussetzungen ein und sei tief durch sie beeinflußt. Unrecht haben sie nur, wenn sie den inneren Zusammenhang seines Verfahrens mit den Grundzügen und Grundbegriffen der allgemeinen historischen Methode verkennen und, statt die ganze Frage darauf zuzuspitzen, ob diese oder nicht viel mehr ganz andere Voraussetzungen berechtigt sind, sich einbilden dem angeblich historisch gedachten »Wesen« Harnacks ein noch historischer gedachtes »Wesen« entgegenzusetzen, das gerade durch die strengere Historizität das kirchliche Dogma oder den pietistischen Heilandsglauben als wahres und geltendes Wesen des Christentums erweise. Gingen sie bei einem solchen Beweis wirklich bloß historisch zu Werke und hätten sie Recht, so würden sie ja nur beweisen, daß der Geist des Christentums bloß in den Formen der kirchlichen Weltanschauung, Dogmen und Institutionen sich konsequent äußere und mit der Zersetzung der Kirche durch eine von Antike und Mittelalter unabhängige Kultur selbst in der Auflösung begriffen sei. Sie würden zeigen, daß als Tatsachenmaterial für die Abstraktion des Wesens nur die Kirche und die ihr nahestehenden Bewegungen in Betracht kommen können, daß dagegen alle weitere Entwicklung nicht mehr unter den Begriff des Christentums falle, und würden damit radikalen Gegnern des Christentums, wie David Friedrich Strauß in seiner späteren Epoche oder heute Eduard von Hartmann und seinen Schülern, in die Hände arbeiten. Wenn sie das kirchliche Dogma als geltendes Wesen erweisen und dabei doch nur mit der Geschichte operieren wollen, obwohl das Dogma über die Religion der Gegenwart seine Macht zum großen Teil verloren hat, dann müssen sie im Gegenteil grundsätzlich brechen mit dem Versuch, das Wesen auf dem Wege einer historischen Abstraktion im Sinne der gewöhnlichen historischen Methode feststellen zu wollen. Dann muß der Wesensbegriff auf eine ganz andere Basis gestellt werden und, statt aus der Gesamtheit der christlichen Geistesentwickelung, aus bestimmten und umgrenzten Quellen gewonnen werden, die durch ein bestimmtes Merkmal von aller übrigen Geschichte geschieden sind und sich durch dieses Merkmal als für sich allein gesetzgebende Autorität ausweisen. Ein solches Merkmal aber kann nur das Wunder sein,

sei es das kirchlich-dogmatische Wunder der Bibelinspiration und der Kirche selbst oder das pietistische Wunder der Ueberführung von der Göttlichkeit der Bibel und dem Kern der Dogmen durch die Bekehrung. Der entwicklungsgeschichtlichen, universalen Historie müßte die auf das Wunder begründete, dogmatische und vom festen dogmatischen Zentrum erst die Gesamtheit konstruierende Historie entgegengestellt werden. »Von der allgemeinen Historie und ihren Methoden zum Christentum in seiner ganzen Ausbreitung und zur Frage der Geltung des Christentums« — oder »von den durch das Wunder festgelegten Normalgedanken der Bibel und des Dogmas zur allgemeinen Historie und ihren profanen Methoden«: das ist die Differenz. Sie wird nur verschleiert, wenn in einem nicht genau präzisierten Sinne des Wortes »historisch« uns auf »historische« Weise das Christentum im Sinne des Dogmas bestimmt und zugleich in diesem Sinne als geltend bezeichnet wird. Man sagt dann, das Wesen des Christentums sei es, daß man die Erlösung in der Bibel finde und daher an die Bibel und ihre Grundgedanken glaube, daß man in der Bekehrung der Göttlichkeit Christi und damit der Wahrheit der Bibel gewiß werde. Aber diese Verwendung des Wortes »Wesen« führt nur irre; sie scheint den modernen historischen Gedanken anzuerkennen und tatsächliche Grundzüge der wirklichen Erscheinungen herauszuheben; aber, indem sie diese zugleich wegen ihrer Begründung in übernatürlicher Mitteilung zur geltenden Norm macht, macht sie die ganze Arbeit einer historischen Abstraktion überflüssig und kann sie ganz gleichgültig sein gegen die Frage, wie weit das Induktionsmaterial für diese Abstraktion auszudehnen sei. Was diesen so als geltende Wahrheit fixierten Lehren widerspricht, fällt dann selbstverständlich nicht mehr unter den Begriff des Christentums und kann auch zu dessen Bildung nicht verwendet werden. Das ist eine Benutzung des Wortes »Wesen«, die es in sein Gegenteil verkehrt. Es ist ähnlich wie die Benutzung des Wortes Schöpfung, wenn Häckel von »natürlicher Schöpfungsgeschichte« spricht.

Je nachdem wir uns in dieser großen Grunddifferenz verhalten, werden wir uns zu dem Versuche Harnacks stellen. Wem die kirchlichen Dogmen zerbrochen sind und wem die Voraussetzungen der modernen Historie selbstverständlich sind, der wird in einem solchen Versuche den einzigen Weg sehen, auf dem wir unsere religiöse Ueberzeugung klären und auf dem wir unserer

Christlichkeit gewiß werden können. Daher kommt auch der große Erfolg des Harnackschen Buches. Es wendet sich an den modernen Menschen mit seinen selbstverständlichen historischen Voraussetzungen und zeigt ihm unter diesen Voraussetzungen den einheitlichen Geist des Christentums, damit er auf Gewissen, Phantasie und Gemüt wirke. Wer nicht bloß Harnacks sachliche Auffassung vom Sinn des Evangeliums, sondern die Preisgebung des Christentums an die Fülle seiner historischen Entwickelungen bestreitet, der muß das entgegengesetzte Prinzip, das dogmatische Wunderprinzip, mit allen seinen Voraussetzungen und Konsequenzen begründen und verteidigen, und es nicht bloß an einigen Hauptpunkten unter modern klingenden Titeln sich einmischen lassen in eine ihm gänzlich fremde Ideenwelt. Wenn die traditionalistischen Theologen den fortschrittlichen gerne vorwerfen, daß ihre Benützung kirchlicher Termini »Falschmünzerei« sei, so kann umgekehrt der moderne Denker diesen fortwährend die Erfüllung moderner, immanent und historisch gedachter Termini mit einem ganz unmöglichen kirchlich-supranaturalistischem Sinne vorwerfen. Bei ihnen haben alle modern wissenschaftlichen Worte einen ihre Bedeutung wieder aufhebenden Hintersinn. Was ist hier insbesondere mit dem Worte »geschichtlich« für ein furchtbarer sophistischer Unfug getrieben worden!

Es ist hier nicht der Ort, zwischen beiden Prinzipien der Betrachtung sachlich zu entscheiden. Es ist darin ja auch etwas neues gar nicht beizubringen. Ich setze vielmehr voraus, daß die mit der ganzen modernen Geisteswelt aufs innerste zusammenhängende und in bewährtester Arbeit der Kritik durchgesetzte historische Methode im Recht ist. Sie und sie vor allem ist es, die die Zustimmung zu den oft recht nahe ans Herz gehenden pietistischen und kirchlichen Argumentationen unmöglich macht. Wenn das aber der Fall ist, dann muß das Wesen entschlossen in der Weise des modernen historischen Denkens gesucht werden.

3. Das Wesen als Kritik.

Das Unternehmen der Wesensbestimmung enthält also Voraussetzungen fundamentaler Art. Aber es enthält nicht bloß Voraussetzungen, sondern es enthält auch neue Probleme und Schwierigkeiten. Wie jeder große Gedanke nicht erledigt ist durch die Einführung und Durchdenkung seiner Voraussetzungen, sondern wie damit erst die neue Arbeit beginnt

und neue, diesem Gedankengange eigentümliche Probleme entspringen, so geht es auch mit der historischen Theologie und ihrer Bestimmung des Wesens des Christentums. Hierüber haben denn auch die Gegner verschiedene sehr richtige Bemerkungen gemacht. Allein Schwierigkeiten machen heißt nicht widerlegen. Nur wenn sie zugleich als unüberwindlich und aus einer falschen Methode stammend erwiesen sind, dienen sie der Widerlegung. Davon aber ist keine Rede. Sie sind vereinzelt und dunkel empfunden und zu raschem Triumph herbeigerafft. Wer über den Gegensatz der Methoden klar ist, wird erst den eigentlichen Sinn dieser Schwierigkeiten richtig verstehen, und wer in diesem Streite für die historische Methode aufrichtig Partei nimmt, wird sie für lösbar halten. Andernfalls bliebe überhaupt nichts als radikale Skepsis.

Wenn die Wesensbestimmung eine Abstraktion aus dem gesamten Umfang der historischen Erscheinungen bis zum heutigen Tage ist, und wenn sie hierbei die treibenden Kräfte herauszuheben und zu formulieren strebt, dann ist die Aufgabe nur unter e i n e r Bedingung leicht lösbar. Das ist dann der Fall, wenn wir die sämtlichen Erscheinungen nach einem in der Grundidee liegenden Trieb oder einem in ihm eingeschlossenen Entwickelungsgesetz hervorgehend und auseinanderfolgend denken können. Dann hätten wir eine Gesetzesformel, die zwar etwas ganz anderes ist als ein Naturgesetz, das die sich wiederholende Regelmäßigkeit immer gleicher Tatsachen formuliert; aber wir hätten doch eine Formel, die das Mannigfaltige beherrscht und erklärt und eben damit das Wesen ausspricht. Diese Formel wäre dann ja freilich nicht das Ewige und Bleibende selber, an das wir glauben. Aber sie würde uns ermöglichen, im notwendigen Anschluß an die Entwickelung das Ewige und Bleibende so auszusprechen und es derartig als gesetzliches Ergebnis der bisherigen Entwickelung zu formulieren, wie es in unserer Lage sich uns darstellen muß. Dann könnte man z. B. die Idee der Gottmenschheit als das Wesen bezeichnen, das erst in der Person Jesu symbolisch-anschaulich erschienen sei, dann sich dogmatisch-religionsphilosophisch in Trinitätslehre und Christologie entwickelt habe, aber noch in mythischer Form stecken geblieben sei, schließlich in der modernen Lehre von der Einheit des göttlichen und des endlichen Geistes und von ihrer Realisation in der Entwickelung des Geistes abschließend verwirklicht habe. So dachte in der Tat die Hegelsche Schule. Von diesem großen Gedanken ist Baurs

kirchengeschichtliche Schule erfüllt, und die modernen Nachzügler dieser Schule sprechen sie als ihre Lehre vom Wesen des Christentums aus. Vielleicht könnte man auch von der Idee des Gottesreiches einen ähnlichen dialektischen Entwickelungsgang von Jesu eschatologischer Predigt durch das Dogma von der Kirche und dem Leibe des Gottmenschen hindurch bis zum modernen Begriff eines Reiches gotteiniger Geister oder zu einer modernen christlich-sozialen Ethik konstruieren, wenn man den biblischen Gottes-Reichs-Gedanken für geeigneter zum Ausdruck des Wesens hält als die Christologie des altkirchlichen Dogmas und des Paulinismus. Das ist wohl im wesentlichen der Gedanke Harnacks und Ritschls, die ja doch, namentlich auf dem Gebiete der Ethik und des Weltbildes, eine Fortentwickelung anerkennen, um die reformatorische Ethik an das Evangelium anschließen und die metaphysisch-dogmatischen Belastungen durch das antike Weltbild der Bibel ausschließen zu können.

Aber läge die Sache so, dann müßte man sämtliche Bildungen des Christentums, das Urchristentum, den altkirchlichen, byzantinischen und römischen Katholizismus, den Protestantismus und das Täufertum, die protestantisch-pietistischen Sekten und die moderne christliche Religionsphilosophie als normale, an ihrem Ort notwendige und zwar teleologisch, nicht bloß kausal notwendige, Offenbarungen des Wesens betrachten. Und zwar wären sie solche Offenbarungen nicht bloß in dem Sinne, daß eben nur in der Totalität solcher verschiedener Bildungen zusammen und nebeneinander der ganze Reichtum und die Triebkraft der christlichen Idee zum Ausdruck käme. Damit wäre ja auf die für die Wesensbestimmung notwendige Voraussetzung verzichtet, daß das Wesen sich nicht in zahllosen, jedesmal nur einen Teilgedanken ausbildende Gestaltungen oder in tausend beliebige Individualisationen der Idee zersplittere, sondern in all diesen Gestaltungen fortschreitend nur Einseitigkeiten und fremde Beimischungen abstreift, um zu seinem Kern zu kommen und hier sich als ganzes und einheitliches Prinzip erst voll zu erfassen.

Aber dagegen protestiert nun zunächst und vor allem — wenn wir einmal vom rein historischen Denken absehen — unsere protestantische Ueberzeugung. Wir können nicht den ganzen Katholizismus als die teleologisch notwendige, organische Entfaltung betrachten und im Protestantismus nur die Zusammenfassung

der in der katholischen Durcharbeitung gewonnenen vertieften christlichen Ideen sehen, die dann mit gleicher organischer Notwendigkeit aus sich den modernen christlichen Humanismus hervorbrächten. Für Protestanten ist eine solche Auffassung im Ernste unmöglich. Denn bei aller historischen Gerechtigkeit gegen den Katholizismus und bei aller Anerkennung des Umstandes, daß die urchristliche Mission direkt in den Katholizismus ausmündete, daß der Protestantismus den Katholizismus zu seiner Voraussetzung hat, und daß der gesamte Altprotestantismus mit ihm viele wichtige Merkmale gemeinsam hat, es bleibt im Protestantismus doch die Tatsache eines Bruches mit grundlegenden Ideen des Katholizismus und die Begründung dieses Bruches in einer, wenn auch nur relativen, Geltendmachung des Urchristentums. Der Protestantismus bleibt unter allen Umständen eine historische Katastrophe und ein Rückgriff auf verlassene urchristliche Ideen. Wer die protestantische Auffassung des Christentums teilt, kann die organische Evolutionstheorie nicht bedingungslos durchführen. Von dieser letzteren Theorie aus würde der Katholizismus in Wahrheit immer im Vorteil bleiben. Er verfügt allein über eine verhältnismäßig ungebrochene Kontinuität, kann in seiner hierarchisch-kultisch-dogmatischen Totalität die organische Entwickelung des Wesens zu sein behaupten und vermag seinerseits den Protestantismus als einen einseitigen Nebenschößling der christlichen Entwickelung zu bezeichnen, indem er ihm eine relative Existenzberechtigung als Kritik der Schäden der spätmittelalterlichen Kirche zugesteht. So hat Ehrhard den Zusammenhang konstruiert und noch deutlicher Loisy, indem er sich dabei auf Cairds Hegelsche Auffassung von der Entwickelung des Christentums beruft. Wer aber im Protestantismus die reinere und tiefere Fassung der christlichen Idee anzuerkennen sich gezwungen sieht, der kann diese Theorie der notwendigen Entwickelung nicht teilen; sondern wie er im Protestantismus selbst eine diese ganze Theorie aufhebende Katastrophe erkennt, so muß er auch im Katholizismus trotz aller Kontinuität mit der apostolischen Mission und Kirchengründung ebenfalls einen Bruch gegenüber der reinen urchristlichen Idee des priesterlosen und sakramentslosen ethischen Gottesreiches Jesu erkennen. Der Katholizismus muß sich ihm zu einem guten Teil als Abweichung vom Wesen des Christentums darstellen, als Abplattung und Abschwächung, als Vergröberung und Versinnlichung, als Veräußerlichung und Verunreini-

gung. Der ursprüngliche Gedanke wird in ihm auf das Niveau der menschlichen Mittelmäßigkeit und Durchschnittlichkeit herabgezogen und mit fremden Elementen der antiken Volksreligion, des sakramentalen Priester- und Opferkultes, der antiken Mystik und der immer den Untergrund bildenden, populären Superstition versetzt. Mag, wie Loisy sagt, auch nur um diesen Preis vielleicht das Christentum zur Kirchenbildung und Selbstbehauptung fähig geworden sein, der Katholizismus bleibt damit doch ein Abfall vom Wesen und ein Werk der dem Wesen entgegengesetzten Tendenzen, wenn anders wir dieses Wesen im Sinne des Protestantismus aufzufassen berechtigt sind und nicht diesen selbst als Abfall oder als peripherische Spielart des Wesens bezeichnen müssen. Daß wir dazu aber berechtigt sind, das ist unsere unmittelbare Auffassung und Deutung des Christentums. Damit ist dann aber festgestellt, daß das Wesen nicht einfach aus dem Gesamtverlauf und der Totalität der Erscheinungen abstrahiert werden kann, sondern daß innerhalb dieser zwischen solchen Erscheinungen zu unterscheiden ist, die das Wesen aussprechen, und solchen, die es verwischen oder gar verkehren, oder die es lediglich individuell nuancieren. Es sind nicht bloß vorübergehende, relative, die Entwickelung bloß vorwärtstreibende Gegensätze, sondern es sind auch innerliche und absolute Gegensätze vorhanden, die keine Wesensformel zu überwinden vermag und aus deren Verarbeitung keine Wesensformel zu gewinnen ist.

Aehnliche Bedenken gegen die glatte Lösbarkeit der Aufgabe ergeben sich, wenn man von der einseitig kirchlichen Betrachtung des Christentums sich frei macht, wie sie die katholische, aber auch die protestantische Geschichtsschreibung — und insbesondere auch die Baursche und Harnacksche Kirchengeschichte — beherrscht. Jesus, Paulus, alte Kirche, Katholizismus, Reformationskirchen, moderner kritischer Protestantismus sind hier die Glieder der Entwickelungsreihe. Aber man braucht sich nur einmal unbefangen dem Eindruck von Gottfried Arnolds »Kirchen und Ketzerhistorie« hinzugeben, um die außerordentliche Einseitigkeit dieser Voraussetzung zu empfinden. Es ist der Standpunkt der beati possidentes. In Wahrheit sind die Sekten und die Mystik Lebensformen der christlichen Idee neben der kirchlichen Lebensform, die ihre eigene Bedeutung und ihre selbständige Anknüpfung an das Evangelium und das Urchristentum haben

und die jedenfalls eine außerordentliche historische Bedeutung entfaltet haben, vor der die traditionelle Kirchengeschichtschreibung nur eben die Augen geflissentlich schließt. Jeder Unbefangene sieht aber ohne weiteres, daß der heilige Franz, Kierkegaard oder Tolstoi der eigentlichen Jesuspredigt jedenfalls näher stehen als die kirchliche Dogmatik, daß der Meister Eckart und Sebastian Frank gewisse christliche Grundelemente tiefer verstehen als das kirchliche Massenchristentum. Der Wesensbegriff muß von hier aus zu einer prinzipiellen Verwerfung der »Kirche« in allen ihren Formen werden und kann die Kirche keineswegs in das Wesen einrechnen. Höchstens kann man, wie Richard Rothe, sie als zu überwindendes Durchgangsstadium konstruieren. Umgekehrt muß eine auf kirchlichem Standpunkt stehende Geschichtsauffassung die Sekten und die Mystik als wesenswidrig bezeichnen und erweisen, wie das ja in der traditionellen Kirchengeschichte und insbesondere von derjenigen der Ritschlschen Schule aus mit einer gewissen Gereiztheit reichlich geschieht[29]).

Der protestantische Standpunkt gegenüber dem katholischen, der kirchliche gegenüber dem individualistischen, der sektenhafte gegenüber dem kirchlichen, die Kirche, Sekte und Mystik zusammenschauende Synthese: alles das sind als Wesensbegriffe zugleich kritische Stellungnahmen und Ausscheidungen des Unwesentlichen oder Wesenswidrigen vom Wesentlichen. Es ist immer Kritik von einem bestimmten Standpunkt aus. Aber der Satz im allgemeinen ist doch zugleich auch ein Ergebnis rein historischer Erwägungen. Es kann ja auch für die unbefangenste Betrachtung gar nicht anders sein, wenn man überhaupt den Begriff des Wesens gewinnen will und für möglich hält. Der einheitliche Gedanke des Wesens existiert doch überhaupt nur im Denken des zusammenfassenden Historikers. Die Wirklichkeit zeigt dieses Wesen nirgends als das schlechthin klare, fertige und überzeugende Resultat des Prozesses. Sie zeigt große getrennte Kirchen, in deren keiner man das Wesen realisiert erkennen kann und die auch nicht alle zusammen etwa das Wesen realisieren. Sie zeigt überdies allerhand Sekten und Gruppen, auch völlig individuelle Fassungen der Christlichkeit. In ihnen allen steckt nicht bloß die

[29]) Ein Beispiel für die Beurteilung des Wesens von der Selbstverständlichkeit des individualistischen Standpunktes aus ist die ganze Schriftstellerei von Johannes Müller, ein solches für die Voraussetzung der Kirchlichkeit ist Wernles Kritik an meinen Soziallehren ZThK 1913.

Unvollkommenheit des noch nicht völlig über sich selbst klaren Wesens, sondern zugleich — bald mehr, bald weniger — eine Fülle positiver Verkehrungen und Störungen des Wesens. Ihnen allen gegenüber bedeutet der Wesensbegriff zugleich eine Kritik. Er ist nicht bloß Abstraktion aus den Erscheinungen, sondern zugleich Kritik an den Erscheinungen, und diese Kritik ist nicht bloß Messung des noch Unfertigen an dem in ihm treibenden Ideal, sondern Scheidung des dem Wesen Entsprechenden und des Wesenswidrigen.

Neben dem Begriff des Wesenswidrigen fordert nun aber auch noch der des Zufälligen sein Recht. Nicht bloß Verkehrungen, die eine Idee hinabzuziehen, zu übertreiben oder zu fälschen streben, sondern auch reine Zufälle enthält die wirkliche Geschichte, eine Fülle von Erscheinungen, die an sich ihrerseits aus einem ganz anderen Zusammenhang stammen, und die mit den gegebenen Verhältnissen an die Entwickelung einer Idee herantreten, sie gelegentlich tief beeinflussen oder durch Umstände mit ihr fest zusammengeschmiedet werden. So stammen aus der Berührung mit der Antike, aus den Verhältnissen des Mittelalters manche Zufälligkeiten, die scheinbar mit dem Wesen zusammengeflossen sind, und die von der Erkenntnis des Wesens wieder ausgeschieden werden müssen, in denen lediglich die bestimmten Lagen entsprechenden Bemeisterungen durch die christliche Idee gesehen werden müssen, ohne daß diese mit jenen individuellen Sondergestaltungen selbst zusammenfiele. Nicht bloß das Wesenswidrige und Unwesentliche muß ausgeschieden werden können, sondern auch der innere Trieb der Sache von ihrer jeweiligen, durch die Umstände bedingten Individualisation wieder gelöst werden können. Also auch nach dieser Seite hin ist die Wesensbestimmung eine Kritik.

Nach welchem Maßstab aber wird diese Kritik vollzogen? Sie ist eine Kritik historischer Gebilde aus dem ihrem Haupttrieb innewohnenden Ideal. Sie ist das, was man eine immanente Kritik zu nennen pflegt. Sie ist insofern in der Tat rein historisch gedacht; denn sie mißt das Historische am Historischen, die Einzelbildung an dem intuitiv und divinatorisch erfaßten Geiste des Ganzen. Damit ist die Mitwirkung unfaßbarer, persönlicher Betrachtungen, die schon in dem Gedanken einer so weiten historischen Abstraktion lag, noch gesteigert. Aber es ist

um deswillen immer noch keine unlösbare Aufgabe. Wo Parteileidenschaft und persönliche Wünsche zurückgedrängt werden, wo man sich rein dem Eindruck der Sache hingibt und aus dem Ganzen das Einzelne zu erkennen, aus der Idee des Ganzen die Verkehrungen und zufälligen Zusätze oder Einschiebsel zu beurteilen strebt, da ist eine solche Aufgabe lösbar, wenigstens soweit lösbar, daß lernbegierige und vorurteilslose Menschen zum Nachfühlen und Begreifen gezwungen oder doch wenigstens in die Hauptrichtung der Auffassung und Beurteilung hinein geleitet werden können. Freilich ist es eine Aufgabe, die zu ihrer Lösung bedeutende wissenschaftliche und seelische Kräfte, eine zugleich exakt-historisch gebildete und religiös-ethisch durchgearbeitete Persönlichkeit verlangt. Auch ist es eine Aufgabe, deren Lösung niemand anbewiesen und aufgezwungen werden kann. Es ist zuviel Persönliches und Subjektives in der Aufgabe und in der Lösung enthalten, als daß jedermann unbedingt überführt werden könnte, ganz abgesehen von denen, bei denen Vorurteil oder Leidenschaft ein so ruhiges Abwägen unmöglich machen. Aber es ist im Grunde dieselbe Aufgabe wie die immanente Kritik in der Darstellung irgend einer Staats- und Rechtsentwickelung, irgend eines Wirtschaftsorganismus oder auch nur wie die immanente Kritik irgend eines Buches. Solche Aufgaben stellt die Wirklichkeit des Lebens nun einmal, und je wichtiger und umfassender ein historischer Zusammenhang ist, um so schwieriger wird eine derartige immanente Kritik. Ethische und religiöse Entwickelungen können in einer überhaupt Zusammenschau und Einheit erstrebenden Darstellung einer solchen gar nicht entbehren, und solche Darstellungen wiederum sind unentbehrlich, wenn die Historie uns das Gewesene zeigen soll, um seine Bedeutung und seinen Sinn für das menschliche Gesamtleben abzuschätzen. Daß der Historiker wirklich den Hauptzug richtig treffe, wirklich die Verkehrungen und Zufälle scharf erkenne, das hängt lediglich von seiner Vertiefung in die Tatsachen und von der Reife seiner Urteilskraft ab, ist also eine Sache historischer Meisterschaft. Die verschiedenen Meister können sich hier gegenseitig korrigieren und durch solche Korrektur die Erkenntnis fördern. Die Stümper, die Doktrinäre, die Fanatiker, die Engherzigen, die Subalternen und die Spezialisten aber sollen die Hand davon lassen.

Damit gilt vom Wesen des Christentums nichts anderes als

von jeder anderen historischen Wesensbestimmung auch. Die Aufgabe muß überall nicht bloß im Sinne reiner Abstraktion, sondern auch im Sinne einer immanenten Kritik gestellt werden. Jede Idee, jedes Wertganze weckt entgegenstehende Wertbildungen, die, von seinem Standpunkt aus betrachtet, Unwertbildungen sind; und diese Unwertbildungen sind oft auch ihrerseits konsequenzenreiche Prinzipien, deren Entwickelung sich in die Entwickelung des Wertes einschiebt, sie zu unausgesetztem Kampf nötigt, und sie beeinträchtigt oder unter Umständen gar erstickt.

Und dabei kann man mit so neutraler, objektiver Auffassung sich schließlich gar nicht begnügen. Strebt die Geschichte rastlos nach der Verwirklichung von Werten, die eine objektive innere Notwendigkeit haben, so müssen diese Unwertbildungen schließlich auch als objektiv dem Wert und Ziel der Geschichte feindlich begriffen werden. Sobald man über die rein empirisch-induktive Geschichte hinausgeht und an so hohe Dinge wie die Wesensbestimmungen sich wagt, kann auch der ethisch indifferente Standpunkt des bloßen Begreifens des Zusammenhanges, der bloßen Messung an einem immanenten Entwickelungstriebe nicht mehr festgehalten werden. Man muß anerkennen, daß erfahrungsmäßig allen aus einem Gefühl ihrer Notwendigkeit hervorgehenden Werten überall die Negation, die vereinzelnde, zersplitternde Selbstsucht, die rohen tierisch-sinnlichen Triebe, die nicht über sich selbst hinauswollende Trägheit und Bequemlichkeit, der alles verkleinernde und herabziehende Stumpfsinn oder doch mindestens die vergröbernde und versinnlichende Mittelmäßigkeit entgegentritt. Wer mit dem Begriff des Wesens in der Historie den Begriff eines aus einer idealen Nötigung stammenden Wertes und Zwecktriebs verbindet, der muß damit zugleich das radikale Böse zugestehen. Jedenfalls kann man bei der Darstellung der großen ethisch-religiösen Lebenssysteme davon nicht absehen. Ohne das würde alle Wesensbestimmung auf diesen Gebieten zu einer vielleicht prachtvollen, aber unendlich verblendenden Schönfärberei. Der bald mehr materialistische, bald mehr spiritualistische Monismus, der auch auf allen anderen Gebieten des Denkens fraglich genug ist, ist auf dem Gebiet der Historie eine unbegreifliche Selbstbelügung, die jedem unbefangenen Eindruck des wirklichen Geschehens widerspricht und sich unmittelbar aus dem Stück Geschichte widerlegen läßt, das jeder kennt, weil er es selbst lebt, aus der eigenen Lebenserfahrung.

Je mehr die Theologie überzeugt ist, daß sie es im Christentum mit dem höchsten ethisch-religiösen Werte der Menschheit zu tun hat, um so weniger wird sie der Notwendigkeit ausweichen können, in der Geschichte des Christentums die aus dem reinen Trieb des Wesens hervorgehenden Erscheinungen abzugrenzen gegen die aus dem radikalen Bösen oder aus einem Kompromiß des Guten und Bösen hervorgehenden Erscheinungen. Die Wesensbestimmung wird eine Kritik alles dessen sein müssen, was aus dem Stumpfsinn und der Plattheit, der Leidenschaft und der Kurzsichtigkeit, der Dummheit und der Bosheit, der Indifferenz und der bloßen Weltklugheit hervorgegangen ist. Sie wird den Vorwurf einer moralisierenden Geschichtsauffassung nicht scheuen dürfen. So sehr eine solche vom Detail fernzuhalten ist und hier der kausalen Erklärung der Zusammenhänge weichen muß, so wenig ist sie doch im ganzen zu vermeiden. Ja die Gesamtanschauung des Wesens wird doch überhaupt nur gesucht, um ein Urteil über das Wesentliche zu finden, von dem aus nicht bloß des Unwesentliche ignoriert, sondern auch das Wesenswidrige verurteilt werden kann.

Von hier aus fällt nun noch schließlich ein Licht auf einen die Wesensbestimmung vielfach verwirrenden Begriff, den Begriff des »Notwendigen«. Hier vergißt man nur allzuleicht die Doppelsinnigkeit des Wortes »notwendig«. Es ist etwas anderes die Notwendigkeit im psychologisch-kausalen Sinne und etwas anderes die Notwendigkeit im teleologischen und ethischen Sinne. Mit der psychologisch-kausalen Notwendigkeit hat es die empirisch-induktive Geschichte zu tun, wobei die Notwendigkeit ja niemals mehr bedeutet als die Anknüpfung eines Ereignisses an die voranliegenden Kräfte, die die Untersuchung aufsucht, ohne daß sie damit die Verbindung zwischen der Ursache und der Wirkung anders denn als eine tatsächliche und von analogen bekannten Vorgängen bestätigte Verknüpfung betrachtet. Sie nimmt alles vom Standpunkt des vollzogenen Ereignisses und sucht nur die Anknüpfung des Vorgangs an ein Motiv. Die verschiedenen Möglichkeiten, mit denen der Handelnde rechnet, und die für ihn selbstverständliche Betrachtung der Dinge unter dem Gesichtspunkt des Möglichen fallen für sie weg. Der wirklich eingetretene Effekt wird an die ihn hervorbringenden Motive geknüpft als an die durch den Effekt für die stärksten erwiesenen. Aber diese psychologisch-kausale Notwendigkeit der Erklärung deckt sich

nicht mit der teleologisch-ethischen Notwendigkeit der Entscheidung des Denkenden und Handelnden, über das was die innerlich geforderte Konsequenz einer Idee sein müßte. Nur von dieser letzteren aber ist die Rede, wo von notwendiger Auswirkung und Ausgestaltung des Prinzips gesprochen wird. Und für die Beurteilung der Notwendigkeit in diesem Sinne ist rein die persönliche Entscheidung und innere Ueberführung maßgebend. Es hat daher für das Wesen gar keine Bedeutung, wenn die Entwickelung der urchristlichen Mission zum Katholizismus und des Katholizismus zum Protestantismus usw. als psychologisch-kausal notwendig erkannt und beschrieben wird. Das beweist nur, daß jedesmal Motive vorhanden waren, die eine solche Entwickelung tatsächlich nahe legten. Aber das beweist nichts für das, was dem Wesen entsprechend hätte sein sollen und wirklich geworden wäre, wenn das Wesen voll empfunden und gewürdigt worden wäre, was vom Standpunkt des Wesens aus die konsequente und darum teleologisch-notwendige Entwickelung gewesen wäre. Nur mit dieser letzteren aber hat es der Begriff des Wesens zu tun, und darum ist er an ein persönlich-ethisches Urteil über die Korrespondenz einer Erscheinung der Geschichte mit Idee und Trieb des Christentums gebunden. Eben deshalb sind Loisys Betrachtungen über die Notwendigkeit des Katholizismus zwar historisch-induktiv interessant und großenteils zutreffend. Aber mit dem Wesen haben sie nichts zu tun. Die Wesensbestimmung erfordert nicht nur die divinatorische Abstraktion, sondern in ihr und mit ihr zugleich eine ethisch-persönlich begründete, die Erscheinungen am Wesen messende Kritik, und darum ist sie nur dem Protestantismus möglich, der gerade auf dem Grundsatz beruht, daß die persönliche Einsicht in das Wesentliche am Christentum die Masse der tatsächlichen geschichtlichen Erscheinungen auslesend beurteilt.

4. Das Wesen als Entwicklungsbegriff.

Ist die Wesensbestimmung genötigt, in ihrem Stoff, den historischen Erscheinungen, eine prinzipielle Scheidung vorzunehmen, und bedarf sie vor allem eines Maßstabes dieser Scheidung, so entsteht das weitere Problem, an welchem Punkte sie diese vorzugsweise wichtige Offenbarung des Wesens zu suchen hat, um von ihm aus den Grundgedanken zu finden, der für alles übrige die Richtlinie der Beurteilung

und den Ausgangspunkt der ideegemäßen Entwickelung bildet.

Hierauf scheint die Antwort zunächst sehr einfach. Die klassische Offenbarung liegt vor in den Ursprüngen, wo die ganze Gedankenwelt noch neu ist in der Frische des Saftes und Schusses, in der von allem Kompromiß freien Reinheit der idealen Forderung. Sie liegt im Urchristentum und hinter dem Urchristentum in Person und Predigt Jesu. Darin sind alle einig. Der Katholizismus erkennt es in der Theorie an und macht vor allem die tatsächliche Kontinuität mit ihm geltend, der Protestantismus begründet hierauf seine ganze praktische Position und kritisiert von hier aus die bloß tatsächliche Kontinuität.

Aber diese Antwort ist doch in Wahrheit nur ein neues schwieriges Problem. Der Grund, weshalb das Urchristentum und die Predigt Jesu vor allem in Betracht kommt, ist für die Wesensbestimmung nicht der formell dogmatische einer durch das Wunder erkennbaren und beglaubigten unbedingten Autorität des Urchristentums, die, wie diesem selbst, so auch dem aus ihm hervorgegangenen Schrifttum, das heißt den im Neuen Testament vereinigten altchristlichen Schriften, zukäme. Eine solche Denkweise führt zu keiner Wesensbestimmung, sondern zur Aufstellung einer supranaturalen Autorität. Daran wird nichts geändert, wenn man auch, wie die heutige Bibelforschung auch der »Positiven«, das Inspirationsdogma preisgibt und in der Bibel bloß einen menschlichen Bericht über übermenschliche Tatsachen und Wahrheiten sieht. Es ist bei ihnen ja überall dafür gesorgt, daß die Vermenschlichung oder Historisierung der Bibel sich nicht auf die Historisierung des Inhalts erstreckt. Ob man den Glauben an die Inspiration der Bibel zuerst beweist, um damit die Göttlichkeit der von ihr bezeugten Geschichte zu beweisen, oder ob man sich der Uebernatürlichkeit der heiligen Geschichte versichert, um von hier aus sich dann auch einer gewissen übernatürlichen Göttlichkeit der Bibel zu versichern, das macht in Wahrheit für unsere Frage keinen Unterschied. Für die rein historische Denkweise, auf deren Voraussetzung die Wesensbestimmung beruht, ist dagegen die Urgeschichte des Christentums nach den allgemeinen historischen Methoden zu erforschen und das Neue Testament eine Schöpfung der Kirche, die durch Auswahl und Apotheose apostolischer oder für apostolisch gehaltener Schriften, sowie durch Befestigung einer absoluten Kluft zwischen der Urzeit und der Folgezeit sich gerade diejenige Autorität verschaffen wollte, die

bei rein menschlich-historischer Anschauung von den Anfängen nicht möglich gewesen wäre. Aber diese künstliche, nur unter den Voraussetzungen des populären antiken Supranaturalismus mögliche Autorität ist durch die Aufdeckung der die Entstehung des Neuen Testaments herbeiführenden Vorgänge zerstört, und die Autorität, welche die Urzeit für die Wesensbestimmung in Wahrheit hat, muß unter diesen Voraussetzungen eine ganz andere sein als die dogmatisch auf das Wunder, das heißt auf die Aufhebung der gewöhnlichen Historie, begründete.

Es handelt sich also um eine rein historisch begründete Bedeutung des Urchristentums für die Wesensbestimmung. Eine solche ist nun allerdings im vollsten Sinne tatsächlich vorhanden und leicht zu zeigen. Der originale Sinn einer historischen Erscheinung ist in den Ursprüngen am kräftigsten und reinsten enthalten; und wenn ein solcher Satz für zusammengesetzte Kulturgebilde wie etwa die Renaissance nur bedingt gelten kann, so gilt er doch unbedingt von den prophetisch-ethischen Religionen, die ihr ganzes Leben aus der grundlegenden Persönlichkeit empfangen, ihre Gläubigen immer von neuem zur Belebung aus der Urquelle auffordern und daher Namen und Wesen mit diesen Persönlichkeiten aufs engste verbinden; insbesondere gilt es unbedingt vom Christentum, das seine Gläubigen strenger als irgend eine Religion an die beständige Nährung ihres religiösen Lebens aus der Berührung mit dem Stifter verweist und in seiner Christus-Mystik eine diesen Sachverhalt besonders deutlich aussprechende, einzigartige Erscheinung hervorgebracht hat. Gewiß ist es richtig, daß bei dieser Zentralstellung Jesu jede Zeit im Grunde ihn anders deutet und ihre eigenen Gedanken dabei unter seinen Schutz stellt. Nicht anders geht es mit Paulus und dem Urchristentum. Aber in alledem ist doch tatsächlich die Urzeit anerkannt und wirkt aus dieser Anerkennung doch immer etwas von ihrem eigentlichen und wahren Sinne auf die jeweilige Christlichkeit. Diese im Neuen Testament niedergelegte Urgeschichte bleibt bei allen Konfessionen, Sekten und Gruppen der Maßstab, der nie ohne innere Wirkungen seines eigentlichen Sinnes gehandhabt wird. So hat denn die Wesensbestimmung selbstverständlich sich vor allem an die Urzeit zu halten und sie als die klassische Zeit zu betrachten. Der Ausdruck »klassisch«, der ja auch sonst die für die Wesensbestimmung einer Kultur besonders bezeichnenden Erscheinungen bedeutet, ist vielleicht gerade das auf dem Boden

einer historischen Anschauung sich uns darbietende zutreffendste Wort.

Aber, indem wir so die Urzeit als klassisch betrachten, werden wir sofort zu weiteren Fragen geführt. Die Urzeit ist nicht das Neue Testament und überhaupt nicht ohne weiteres ein völlig einheitlicher Komplex. Wir müssen fragen: was an der Urzeit enthält das Eigentlich-Klassische? Ferner ist die Urzeit doch eben nur die Keimgestalt, an die die weitere Entwickelung sich anschließt, und, wenn keine absolute Kluft des Wunders zwischen Urzeit und Fortentwickelung besteht, dann wird nach allgemeinen historischen Prinzipien neben der Urzeit doch auch die Fortentwickelung grundlegend wichtig für die Wesensbestimmung.

Aus der urchristlichen Missionsverkündigung, deren bleibendes Dokument die Schriften des Neuen Testamentes sind, ist nicht das reine Christentum, sondern der Katholizismus hervorgegangen. Ja, in jenen Schriften ist bereits ein Ansatz zu der katholischen Ersetzung der Geschichte durch das Dogma enthalten. Die Wesensbestimmung muß daher hinter sie zurückgehen und muß aus ihnen vor allem die historische Verkündigung und Persönlichkeit Jesu rekonstruieren. Das erst ist innerhalb der Urzeit der letzte entscheidende Punkt. Daher stammt die Bedeutung, die das Problem der Predigt Jesu für die moderne historische Theologie erlangt hat. Fast die Hälfte des Harnackschen Buches ist diesem Thema gewidmet. Der bekannte Verfasser der »Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts« hat die Worte Jesu zusammengestellt als Basis für das Verständnis des Christentums. Die historische Arbeit der modernen Bibelforschung gilt den Evangelien und dem aus ihnen zu erhebenden historischen Bilde Jesu. Und diese Arbeit ist auch nicht ohne hohen Gewinn für unsere Aufgabe geblieben. Die einfache Größe der christlichen Grundgedanken liegt in den Herrenworten freier, unbefangener und gewaltiger vor als in aller apostolischen Literatur, und aus dieser Evangelienforschung hat sich ein männlicher, starker und freier Geist in die ganze Auffassung des Christentums ergossen. Aber, was wir damit durch alle Unsicherheiten der Ueberlieferung hindurch erkannt haben, ist doch mehr das Wesen der Gottes-Reich-Predigt Jesu und seiner prophetisch-messianischen Selbstempfindung als das des Christentums, das aus seinem Wirken hervorging.

Schon die Lücken und Schwierigkeiten der Evangelienforschung machen uns darauf aufmerksam, daß damit das Problem nicht erschöpft ist. Das Bild Jesu liegt nicht unmittelbar in den Quellen vor, sondern vermittelt und beeinflußt durch den Glauben der Gemeinde und vor allem durch den Glauben des großen Apostels, den er nicht selbst berufen und ausgerüstet hat, sondern der im Kampf mit seinem eigenen Herzen sich erst zu dem Erhöhten durchgearbeitet und der wie die Urgemeinde das Bild des erhöhten Messias mit den erhabensten göttlichen Prädikaten ausgestattet hat, vermöge deren er anstelle des kommenden Gottesreiches tritt als der Glaubensgegenstand und Erlöser der ihn kultisch verehrenden Gemeinde. Das ergibt ein neues Christusbild. Nun wird man gewiß sagen dürfen, daß, wenn auch vieles in diesem Glaubensbilde sicher unhistorisch ist, doch der Geist und Sinn von Jesu Predigt, die Konsequenz und der Trieb seiner Persönlichkeit in diesem Bilde mit zum Ausdruck komme. Nach manchen Seiten beleuchtet sicherlich erst diese Entfaltung das, was die historische Persönlichkeit in Wahrheit gewesen ist; wir können die apostolische und vor allem die paulinische Verkündigung nicht entbehren zum Verständnis Jesu und damit zum Verständnis des Wesens des Christentums. Aber damit ist nun doch schon ein neues weiteres Moment eingeführt, das zu dem historischen Jesus in keinem völlig klaren Verhältnis steht, sondern nur in der Weise des vierten Evangelisten geheimnisvoll mit ihm verbunden werden kann. Nicht der historische Christus, der Christus nach dem Fleisch, ist nun die Grundlage, sondern der Geist des Christus, der aus der Zerbrechung der irdischen Erscheinung im Tod entbunden worden ist. Er nimmt alles aus dem historischen Christus, aber er öffnet das geistige Auge, er leitet in alle Wahrheit. Sieht man nun aber genauer zu, dann ist das Neue im apostolischen Glauben, namentlich im Paulus-Evangelium, doch auf diesem Wege allein nicht zu verstehen. Im Zusammenhang mit der Christusverehrung und der freudigen Erlösungsstimmung erwächst hier ein Gedanke der Menschheitskirche und der freien gesetzlosen, alles Gute hervorbringenden Gnade, der aus der Reichspredigt Jesu allein nicht hergeleitet werden kann. Diese ist wesentlich individualistisch und heroisch-ethisch gerichtet, lebt in der Erlösung der Zukunft und bereitet sie durch Forderung und Verheißung vor. Die Paulospredigt lebt ganz anders in der Gegenwart und im Heilsbesitz, baut den Christusleib der Gemeinde und verlegt

alles Wesentliche in den Gedanken der Gnade, die freilich eine sündlose Heiligkeit hervorbringen, deren Geltung aber davon nicht abhängig sein soll. Das ist ein inhaltlich neues religiöses Element von höchster Bedeutung. In der Jesuspredigt herrscht ethische Forderung und Verheißung, in der Paulospredigt Heilsbesitz und Gnadengewißheit vor. So sind schon in den beiden Hauptstücken des Urchristentums verschiedene, wenn auch der Harmonisierung fähige Grundrichtungen, die auch durch die ganze Geschichte des Christentums hindurch verschieden gewirkt haben. Das Wesen des Christentums hat von Anfang an zwei verschiedene Akzente, wenn nicht geradezu zwei verschiedene Elemente. Das Jesusevangelium bildet sich schon hier fort zur Entfaltung innerer Folgerungen nicht bloß, sondern auch zur Aufnahme neuer Elemente [30]).

Diese Beobachtung führt aber unmittelbar zu einem weiteren Punkt und damit zu Gedanken, die die Schätzung der Urzeit als der maßgebenden Epoche überhaupt recht bedeutsam einschränken. Das »Christentum« sind schon im apostolischen Glauben nicht die »Worte Christi«, sondern der Glaube an Christus und an den in diesem Glauben über die Gemeinde ausgehenden und in ihr sich auswirkenden Geist. Dieser Geist aber hat seine Wirkung im paulinischen und johanneischen Evangelium nicht erschöpft. Er hat im Wandel der Zeiten, Verhältnisse und Aufgaben, der wissenschaftlichen und praktischen Weltzustände sehr verschieden weiter gewirkt und großartige Neubildungen und Umbildungen hervorgebracht. Er hat Neues und Fremdes sich angeeignet. Aus einer literarisch und wissenschaftlich überhaupt nicht interessierten Schicht aufsteigend und in die höheren Schichten der Bildung und Literatur eindringend hat er in der Berührung mit dem antiken Denken seinen Weltanschauungsgehalt und von da ab einen die Welt umfassenden Gedankengehalt entwickelt, der trotz allem Wechsel des spekulativen Denkens ein unveräußerliches Moment seines Wesens bildet. Die Wahrheiten des Platonismus und der Stoa sind mit ihm so zusammengeflossen, daß das Christentum als Kulturmacht nicht mehr ohne sie gedacht und jene ohne das Christentum nicht mehr praktisch wirksam werden können. In der mittelalterlichen Welt der neuen Staatenbildungen zur geistigen und sozialen Lenkung einer kirchlich zusammengefaßten Kultur berufen,

[30]) Dieses Problem hat inzwischen auch Harnack selbst ausdrücklich anerkannt und behandelt in seinem Vortrag auf dem Weltkongreß 1910: Das doppelte Evangelium im Neuen Testament.

hat das Christentum dann weiterhin den Gedanken einer das gesamte Weltleben umfassenden und mit christlichem Geist durchdringenden Kultur gebildet, der dem eschatologischen Urchristentum ganz fern gelegen hatte und der mit der Beseitigung der unmittelbaren Enderwartung und der Bildung unfertiger, Erziehung heischender Völker notwendig geworden ist, während die die antike Kultur ungebrochen fortsetzende byzantinische Welt eine derartige christliche Staats- und Kultur-Idee nicht hervorgebracht hat. In der Selbstbesinnung der Reformatoren über die Christlichkeit dieser Kultur ist eine Verbindung des erwachenden modernen Individualismus mit dem echt christlichen Geiste der Innerlichkeit und Persönlichkeit zustande gekommen, die von dem äußerlichen ethischen Dualismus des Katholizismus befreite und die Christlichkeit innerhalb der Ausfüllung der natürlichen Lebensformen selbst suchen ließ. Hat aber der reformatorische Protestantismus Welt und Kirche, innerweltliche, natürliche Kultur und übernatürliche Bekehrungsethik unlösbar ineinander verschlungen, und dadurch innerhalb der christlichen Gemütsinnerlichkeit selbst einen schwer lösbaren Konflikt begründet, so hat der moderne christliche Humanismus, das heißt die von Aufklärung und deutschem Idealismus geschaffene Auffassung des Christentums, in ihm die ethischen und religiösen Immanenzgedanken betont, in ihm Gedanken und Kräfte gesehen, die eine gegenwärtige Erlösung durch die Umgestaltung des Gemütslebens in der Gotteserkenntnis bedeuten, und in denen sich mit innerer Notwendigkeit das der Vollendung entgegenreifende Reich Gottes auswirkt. Alles das bedeutet jedesmal die Hervorhebung von Elementen, die in der Urgestalt mit angedeutet waren und von der späteren Entwickelung aus als in ihr enthalten betrachtet werden können, die aber erst später und unter besonderen Umständen hervorgetreten sind und jedenfalls einen eigenen selbständigen Akzent erworben haben. Wir müssen sie als im Wesen des Christentums, wie es geworden ist, enthalten und die Wesensbestimmung beeinflussend anerkennen, müssen sie als Wirkungen des Geistes Christi betrachten; aber in der Urgestalt für sich allein finden wir sie nicht ausgesprochen, ja wir können sie nicht einmal direkt hineindeuten.

Somit ist die Anerkennung unausweichlich, daß die Erkenntnis des Wesens sich nicht ausschließlich auf die Urzeit und die Predigt Jesu begründen darf. In einer solchen Meinung wäre nur

eine Nachwirkung des protestantischen Schriftprinzips enthalten, die nicht den Segen, sondern die Schranken dieses Prinzips festhält. Es gilt vielmehr die Urgestalt und die in den Fortentwickelungen hervortretenden Offenbarungen des Wesens zusammenzufassen. Das Wesen kann, wenn anders von ihm überhaupt die Rede sein soll, nicht eine unveränderliche und ein für allemal in der Lehre Jesu gegebene Idee sein. So hat der Rationalismus in der dogmatischen Gewöhnung an unabänderliche Vernunftwahrheiten und an das protestantische Schriftprinzip die Sache aufgefaßt. Das Wesen muß aber in Wahrheit vielmehr eine Größe sein, die innere und lebendige Beweglichkeit, produktive Kraft der Fortzeugung und Aneignung in sich enthält. Es kann überhaupt nicht mit einem Wort oder einer Lehre bezeichnet werden, sondern nur mit einem Begriff, der von vornherein Beweglichkeit und Lebensfülle in sich schließt; es muß ein sich entwickelndes geistiges Prinzip sein, ein germinative principle oder ein Keimgedanke, wie Caird sagt, eine historische Idee im Sinne Rankes, das heißt nicht ein metaphysischer oder dogmatischer Gedanke, sondern eine Lebensziele und -werte in sich enthaltende und in ihrer Konsequenz und Anpassungsfähigkeit entfaltende geistige Triebkraft.

Das ist von Hegelianern und freien Katholiken mit Recht stets von neuem betont worden. Sie behaupten damit ein wichtiges und unentbehrliches Moment des Wesensbegriffes. Aber damit ist die Sache freilich noch nicht erledigt, sondern damit beginnen wieder neue Probleme, die von den Verfechtern des Entwickelungscharakters des Wesens meist nicht genügend beachtet werden.

Die Sache wäre einfach, wenn die meist sehr summarisch gemachte und schon früher in anderm Zusammenhang berührte Voraussetzung der Verfechter dieser Meinung zuträfe, daß nämlich die Entwicklung eines solchen Gedankens nach bestimmten allgemeinen Gesetzen der Bewegung des menschlichen oder göttlichen Geistes stattfände, daß also von vornherein der Entwickelungsgang als logisch notwendig konstruiert werden könne und von der tatsächlichen historischen Erfahrung nur illustriert würde. Aber ein solches Gesetz ist in Wahrheit nicht zu finden und schrumpft bei jedem Versuch des Nachweises nur auf den die wirkliche Entwickelung gar nicht erschöpfenden allgemeinen Satz zusammen, daß die Entwickelung durch Gegensätze zu neuen Zusammen-

fassungen sich bewege oder wenigstens sich zu bewegen die Tendenz habe. Damit aber ist für eine wirkliche entwickelungsgeschichtlich notwendige Entfaltung der späteren christlichen Bildungen aus der Urgestalt heraus nichts gesagt, und eine objektive Zusammengehörigkeit aller der genannten Momente im Wesen nicht erreicht. Es bleibt vielmehr eine Verbindung objektiv historischer Erwägungen und subjektiv persönlicher Bewertungen und Entscheidungen, wenn wir den urchristlichen Christusglauben, die paulinische Gnaden- und Kirchenidee, den idealistisch-teleologischen Glauben an die Gottverwandtschaft der Seele, die katholische Kulturidee, die protestantische Autonomie, den modernchristlichen Humanismus als Ausdruck des Wesens anerkennen und aus der Urgestalt, aus Predigt und Persönlichkeit Jesu, selbst innerlich herauswachsen fühlen. Wir müssen ein Gefühl für das besitzen, was noch christlich ist, und müssen die Fäden zeigen können, durch die ein scheinbar der Urgestalt ferne liegendes und von uns doch als christlich gefühltes Gebilde mit ihr zusammenhängt. Dabei korrigieren wir unser Gefühl durch die Geschichte und leitet uns doch wieder unser Gefühl in der Gruppierung der geschichtlichen Tatsachen. Je nach unserer eigenen inneren Durcharbeitung der christlichen Idee und nach der Gewissenhaftigkeit unserer sachlich-historischen Auffassung werden wir hier zu verschiedenen Auffassungen des Entwickelungsganges kommen, und je nach der so gewonnenen Stellung werden wir die Keimfähigkeit der Urgestalt verschieden auffassen. Was für den einen in die Entwickelung des Wesens gehört, sprengt für den andern die Kontinuität. Das sind Unsicherheiten, über die hier nie hinauszukommen ist, solange die zeugende Kraft der christlichen Idee überhaupt noch der Geschichte der Gegenwart angehört. Andererseits aber kann wirkliche historische Meisterschaft, Feinheit in der Aufspürung der Uebergänge, Scharfsinn in der Aufdeckung der Umwandlungen eine Kontinuität zeigen, die für den groben Beobachter nicht sichtbar war, und kann so die Historie die Einsicht in das Wesen des Christentums aufs ernstlichste fördern. Wieviel verdanken wir hier Herder, Schleiermacher und Hegel, Baur, Wellhausen und Harnack! Es gibt kein logisch-notwendiges und konstruierbares dialektisches Gesetz der stufenhaften Hervorbildung des Wesens, sondern nur ein alles durchwaltendes, reiche Entwickelungsmöglichkeiten in sich enthaltendes Kontinuum.

Eine Hauptschwierigkeit ist daher die Bestimmung dieses Kon-

tinuums selbst, der verbindenden Einheit in dieser Mannigfaltigkeit der sich aus der Urgestalt entwickelnden Bildungen. Dieses Kontinuum kann selbstverständlich weder einfach der Predigt Jesu als ihr durch alle Zeiten dauernder Hauptbestandteil entnommen werden, noch kann es in dem abstrakten Gattungsbegriff des allen christlichen Bildungen Gemeinsamen liegen. Dann aber besteht dieses Kontinuum überhaupt nicht in einem kurz formulierbaren Gedanken, in einer einfachen Haupt-Idee, sondern in einer geistigen Kraft, die an sich von Hause aus mehrere Ideen enthält und nirgends unmittelbar zu einfacher Formulierung bereit liegt, sondern selbst schon die Tendenz zu mehrfacher Formulierung in sich trägt. Das Wesen als Kontinuum liegt also nirgends einfach zutage. An der Predigt Jesu ist für uns schließlich gerade das wesentlich, was für sie selbst nicht unmittelbar wesentlich gewesen war; nicht das bevorstehende Weltende und kommende Reich, sondern die Bedingungen für den Reichsempfang und die in der Erfüllung dieser Bedingungen erwachsende Gemeinschaft der Geister ist für uns das Wesentliche. Ganz ähnlich geht es mit Katholizismus, Protestantismus und christlichem Humanismus. Nicht das für das jeweilige Bewußtsein im Vordergrund Stehende, sondern das darin eingeschlossene Keim- und Wachstumfähige ist das Wesen und sein Kontinuum. Damit ist aber auch von dieser Seite her bestätigt, wie schwierig und wie stark persönlich-subjektiv die Wesensbestimmung beeinflußt ist. Die Formel für das sich entwickelnde Ganze wird das Prinzip der Umformungen in sich aufnehmen und weit hinter die jeweilige Ausgestaltung auf den in Bewegung begriffenen Grund zurückgehen müssen, eine Aufgabe, die nur für die feinfühligste historische Kunst möglich ist und auch da stets verschiedene Lösungen finden wird.

Aber das Problem des Kontinuums in der Entwickelung des Wesens des Christentums ist damit noch nicht erledigt. Die verschiedenen Bildungen des christlichen Geistes zeigen eine außerordentlich weit auseinandergehende Richtung. Zwischen der weltindifferenten Enderwartung und Erlösungsverkündigung Jesu, der weltgestaltenden kirchlichen Kultur des Mittelalters, der individualistischen Autonomie des Protestantismus und dem christlichen Humanismus sind ganz außerordentliche Gegensätze. Wenn sie sämtlich unter das Wesen des Christentums fallen sollen, dann kann dieses Wesen für die das Kontinuum herausstellende Abstraktion nicht bloß kein einfacher Begriff sein, sondern muß gerade-

zu Gegensätze und Spannungen in sich tragen. Es muß in sich eine Oszillation zwischen mehreren Grundgedanken enthalten. Das ist ja auch an sich für eine unbefangen historische Betrachtung naheliegend genug. Eine so unendlich folgenreiche und mächtige historische Erscheinung wie das Christentum zieht seinen Gedankengehalt von verschiedenen Seiten der vorangehenden Entwickelung heran und organisiert sie nur um ein neues geistiges Zentrum. Eine so reiche und viele Kulturgebiete umfassende Entwickelung ist ferner nur möglich, wenn das Christentum starke innere Spannungen in sich trug und je nach der geistigen Lage verschiedene Ideen zu betonen imstande war. Und gerade das ist es auch, was die historische Forschung fast mit jedem Tage mehr bestätigt. In die Predigt Jesu mündet der ethische Monotheismus Israels mit dem Optimismus seines Schöpfungsglaubens und die Eschatologie des Spätjudentums mit dem Pessimismus des Erlösungsglaubens, aber auch der religiöse und ethische Individualismus mit dem Keim des Humanitätsgedankens ein. Alle diese verschiedenen Elemente entwickeln sich unter mannigfachen Spannungen und Gegensätzen; aber auch unter weiterer Heranziehung des Verwandten und des Entgegenkommenden. So kann die Formel für das Wesen des Christentums überhaupt nicht ein einfacher Begriff, wie Gotteskindschaft, Geistesreligion oder Persönlichkeitsreligion, Gott-Vater-Glaube oder ähnliches sein. Sie kann nur eine komplexe, die besondere christliche Gestalt der in aller Religion vereinigten Grundgedanken von Gott, Welt, Mensch und Erlösung bestimmende Idee sein. Andererseits aber kommt es bei der Anerkennung dieser Kompliziertheit der Formel auch darauf an, in den hier zusammengefaßten Elementen die Spannung zu zeigen, in der vor allem ihre lebendige Triebkraft liegt. Es ist klar, daß die Urgestalt des Christentums zwar nicht mönchisch und asketisch, aber weltindifferent und heroisch gewesen ist, und daß sie völlig beherrscht ist von Gedanken des kommenden Reiches und den Bedingungen für den Empfang dieses Reiches. Aber ebenso ist klar, daß das Christentum aus seinem Gottes- und Schöpfungsglauben sofort bei den ersten Schritten in die Welt eine immanente Ethik zu entwickeln beginnt, und daß mit dem Zurücktreten der Enderwartung eine ganze Fülle ethischer und kultureller Gestaltungen hervorgehen, die dann dauernd in einer inneren Spannung gegen den religiös transzendenten und eschatologischen Gedanken bleiben. Das Wesen des Christentums enthält also in sich eine

Polarität und seine Formel muß dualistisch sein. Es gleicht — um ein von Ritschl in etwas anderem Sinn gebrauchtes Bild zu verwerten — einer Ellipse, die nicht wie der Kreis ein Zentrum, sondern zwei Brennpunkte hat. Das Christentum ist Erlösungsethik mit einer Verbindung optimistischer und pessimistischer, transzendenter und immanenter Weltbetrachtung, mit schroffer Entzweiung und innerer Verbindung von Welt und Gott, der prinzipielle und doch in Glaube und Tat immer von neuem aufgehobene Dualismus. Es ist rein religiöse, den Menschen schroff und einseitig auf die Werte des innern Lebens sammelnde Ethik, und es ist doch wiederum humane, die Natur gestaltende und verklärende, den Kampf mit ihr durch Liebe versöhnende Ethik. Bald tritt mehr das eine und bald mehr das andere hervor, keines aber darf gänzlich fehlen, wenn der christliche Gedanke gewahrt sein soll. Diese innere Differenzierung drückt sich dann insbesondere auch in seiner soziologischen und kultischen Gestaltung aus. Als weltumfassende Menschheitskirche und Gnadenanstalt sucht es die beiden Seiten zu vereinigen durch Aufstellung abgestufter Anforderungen an seine Gläubigen bei grundlegender Bedeutung des Heilsbesitzes. In den immer daneben sich geltend machenden Sekten betont es das heroisch-zukunftsgläubige, asketische und weltindifferente Moment als überall gleiche Anforderung an die Individuen und stellt den fertigen Heilsbesitz und den Kultus zurück. Als religiöse Humanität ward es zu einer bloßen Geistes- und Gesinnungsgemeinschaft. Als mystische Gottverbundenheit wird es zu einer ganz individuellen Angelegenheit der mit Gott und Welt sich auseinandersetzenden Innerlichkeit.

Der Dualismus dieser Formel führt nun aber schließlich von neuem zu dem schon berührten Problem des Verhältnisses der klassischen Urzeit zur Fortentwickelung. Das Verhältnis kann nach allem bisher ausgeführten und nach dem Ausweis der tatsächlichen Geschichte nicht das einer einfachen Auswickelung des Keimes sein. Der Keim bleibt immer die einseitig und schroff transzendente Ethik und kann niemals einfach übergehen und sich verwandeln in eine immanente Ethik. Es bleibt in ihm mit seiner Richtung auf das kommende vollkommene Reich, auf das Jenseits der Geschichte, immer ein Ueberschuß, der in aller Entwickelung nicht aufgeht, oder dessen Abstreifung doch die Kontinuität mit dem Christentum aufheben würde. Das Evangelium bleibt immer in aller Schärfe und Klarheit eine Erlösungsverheißung, die von

Welt, Natur und Sünde, von Weltleid und Weltirrung zu Gott führt, und in diesem Leben nicht das letzte Wort Gottes gesprochen finden kann. So starke Antriebe der Versöhnung dann auch von ihm ausgehen, es geht in ihnen nicht auf, und die Bedeutung der klassischen Urzeit bleibt immer die, die Herzen aus aller Kultur und Immanenz immer wieder zu dem zu rufen, was über beiden ist. Die Ethik des Urchristentums ist weder die Formel für das Wesen des Christentums noch die vollständige urbildliche Verwirklichung, sondern die schroff einseitige Ausprägung der christlichen Idee, wie das aus der Lage einer geistigen Revolution, einer alles opfernden und nur den Gegensatz fühlenden Missions-Propaganda wohl verständlich ist. Insofern ist das Wesen niemals aus ihm allein zu abstrahieren. Aber die Grundrichtung ist hier doch so deutlich angegeben, daß alle weitere Entfaltung des Wesens, alle kulturelle und humane Ausprägung immer wieder zum Anschluß an den ursprünglichen Gedanken der Erlösung aufgerufen werden muß. Andrerseits gehören nun aber doch wieder all diese Anpassungen und Aneignungen zu seinem Wesen, wie es heute geworden ist, und wie es allein eine allgemeine Kultur zu tragen vermag. Ohne die Verschmelzung mit dem Platonismus ist es wissenschaftlich und religionsphilosophisch unhaltbar. Ohne die human-soziale Ethik und das Eingehen auf die Bedürfnisse der Gesellschaft ist es sozial unfruchtbar und weltfremd. Ohne die Entfaltung einer auf seine Weise die Natur und Sinnlichkeit sich zum Ausdruck machenden Kunst ist es tot für die Phantasie und hilflos gegen die künstlerischen Lebensmächte einer vielfach differenzierten Kultur. So ist die Wesensformel nicht bloß dualistisch, sondern der Dualismus enthält einen eigentümlichen Zirkel in sich, vermöge dessen die Urzeit immer im Lichte der weiteren Entwickelung, aber diese letztere auch immer wieder von der Urzeit aus betrachtet werden muß. Bald ist das eine wichtiger und bald das andere, aber das Wesen hat man nur in ihrem Zusammenhange, und in ihrem Zusammenhange ist die Predigt Jesu das stärkere.

5. Der Wesensbegriff als Idealbegriff.

Haben die bisherigen Betrachtungen gezeigt, daß die Wesensbestimmung zwar eine in der historisch-empirischen Wissenschaft wurzelnde, aber doch zugleich geschichts-philosophisch prinzipielle Arbeit ist, so führt uns ein weiterer Umstand noch tiefer in das

Gebiet der Geschichtsphilosophie. Und doch gehört dieser Umstand untrennbar zu der Frage nach dem Wesen des Christentums. Er besteht darin, daß die Antwort sehr verschieden ausfallen wird, je nachdem man das Christentum für eine noch unerschöpfte und in die Zukunft weiterwirkende, ja unvergängliche religiöse Kraft hält oder es für eine vorübergehende und bereits im Beginn der Auflösung begriffene Formation des religiösen Lebens hält. Die eigene persönliche Stellung zum Christentum der Gegenwart und die darin gegebene Schätzung des Christentums überhaupt wirkt auf die Wesensbestimmung entscheidend mit ein. Wird es als eine noch voll lebendige und reicher Zukunft fähige Kraft betrachtet, so geht in die Bestimmung des Wesens unsere Auffassung von der Zukunft und von der in ihr erfolgenden Herausstellung der Grundgedanken des Christentums mit ein. Man appelliert vom vergangenen und gegenwärtigen Verständnis an das zukünftige, das von richtiger Erkenntnis und Versenkung hervorgebracht werden soll, man verwendet die als Ideal vorgestellte Zukunft mit als Induktionsmaterial für die Feststellung des sich entwickelnden Wesens. Wer aber etwa bei einem solchen Unternehmen scheiterte und zwischen dem, was er als gegenwärtige und zukünftige Religion empfindet, und dem bisherigen historischen Christentum keine innere Verbindung mehr herstellen könnte, der wird geneigt sein, gerade die fremdartigen oder die überwundenen Elemente in den Vordergrund zu stellen und in den gegenwärtigen Zuständen nicht Fortbildung, sondern Zersetzung zu sehen.

Auch das liegt von Hause aus in der Natur eines Abstraktionsbegriffes, wie es der Wesensbegriff ist. Die Berechnung der Zukunft gehört freilich nicht zu den Aufgaben der Historie. Aber sie kann sich doch nirgends, wo es sich um Zusammenfassung eines großen und wichtigen Gebietes unter einheitlichen Begriffen handelt, des Gedankens an die Zukunft, der Verlängerung der Linien in die Zukunft und der Beleuchtung der Gegenwart und Vergangenheit aus dieser vorgestellten Fortsetzung, völlig erwehren. Je nachdem man überhaupt den Wert und damit die gegenwärtige Bedeutung einer noch lebenden Erscheinung, also etwa der klassischen Bildung, der Renaissance oder des Buddhismus und Islam schätzt, wird die historische Gesamtbetrachtung verschieden ausfallen. Bei positiver Schätzung wird man den darin eingeschlossenen Ideen immer neue Durchschlagskraft, Reinigung und

Verstärkung zutrauen und darnach die Erscheinung selbst im Lichte der Zukunft anschauen. Bei negativer Schätzung wird man sich immer nur an die vergangene und äußerlich zutage liegende Eigentümlichkeit halten, jede Möglichkeit einer Idealisierung durch das Bild einer gereinigten Zukunft ausschließen. Der Sinn der Historie ist ja nirgends der, eine vergangene Welt einfach in der Erinnerung abzubilden. Denn abgesehen davon, daß dies nicht möglich wäre, wäre es auch leer und überflüssig. Das Verständnis der Gegenwart aus ihrem Gewordensein, die Uebersicht über die uns noch erreichbare und in ihrem Gesamtzusammenhange verstandene Erfahrung der Gattung oder doch wenigstens unseres Kulturkreises und Volkes, die daraus erwachsende historische Erziehung unseres Denkens und die durch sie zu gewinnenden Richtlinien für die Zukunft: das ist der Sinn der Historie. Daher sind auch die fernsten und abgeschlossensten Entwickelungen nicht völlig frei von indirekten Beziehungen zur Gegenwart und Zukunft. Erst wenn wir in ihnen den Pulsschlag unseres alles verbindenden historischen Lebens empfinden, sind sie Geschichte; ohne das sind sie Antiquitäten und Raritäten. Daher ist bei allen in die Gegenwart hineinreichenden Kulturgebieten die Auffassung so schwankend; bald modernisierend und idealisierend, indem man die zukünftige Entwickelung, wie sie sein soll und von uns gestaltet werden muß, hinzudenkt; bald nüchtern und realistisch, den Gegensatz gegen alles Heutige betonend, weil man der historischen Wahrhaftigkeit und Unbefangenheit durch Fernhaltung aller Zukunftsgedanken dienen will und darüber gerne das zurückstellt, wovon solche Idealisierungen auszugehen pflegen, die persönliche Stellung zu den dargestellten und erforschten Gebieten.

So ist auch die Auffassung des Christentums sehr stark mitbedingt durch die persönliche Stellung zu ihm in der Gegenwart und durch die hierdurch bedingte Auffassung seiner Zukunft. »Mitbedingt« heißt nicht ausschließlich bedingt, und so bleibt der Objektivität der historischen Forschung ihr Recht gewahrt. Aber »mitbedingt« heißt doch eben, daß in der Auffassung des Wesens aus der Historie die persönliche Stellung und die Beurteilung der zukünftigen Gestaltung des Christentums ein Wort mitspricht. Wer für die Mehrzahl seiner Zeitgenossen oder auch nur für sich die Geltung des Christentums abgetan glaubt, für den fällt der Antrieb weg, zum Wesen auch die in der Zukunft selbst erst

herauszuarbeitende, reifere oder reinere Idee zu rechnen, da er einem überwundenen Gedanken eine solche Fortarbeit nicht zutrauen kann. Wer dagegen das Christentum bejaht und in seiner und seiner Genossen Arbeit dessen lebenskräftige Zukunftsgedanken herauszuarbeiten strebt, der wird das Wesen zugleich im Lichte dieser Gedanken sehen und das betonen, was in der Vergangenheit dem Zukunftsgedanken entgegenkommt. Zu den Vorbedingungen der Wesensbestimmung gehört also schließlich und vor allem auch die persönliche Stellungnahme zu Wert und Wahrheit des Christentums. Fällt sie verneinend oder überwiegend verneinend aus, so wird ein Mittel der Wesensbestimmung der Kontrast gegen die gegenwärtige und zukünftige religiöse Entwicklung sein. Fällt sie zustimmend oder ganz überwiegend zustimmend aus, so wird die Wesensbestimmung die von unserer Arbeit zu bewirkende zukünftige Gestaltung oder unser Ideal vom Christentum, wie wir es als lebendige Menschen der Gegenwart verstehen, mit in sich aufnehmen. Die zukünftige Entwickelung wird in das sich entwickelnde Wesen mit eingerechnet werden müssen, und, da die zukünftige Entwickelung von unserer Einsicht in das nach dem Wesen und nach dem Trieb der christlichen Idee Sein-Sollende geleitet wird, so wird das Wesen aus einem Abstraktionsbegriff ganz von selbst zu einem Idealbegriff.

In ähnlicher Weise haben fast alle Wesensbegriffe die Tendenz, in Idealbegriffe überzugehen, indem die geschehene und nicht mehr abzuändernde Geschichte mit der zukünftigen, von uns zu gestaltenden sich in dem Begriff der Entwicklung des Wesens verbindet. Eben aus diesem Uebergang stammen die so grundverschiedenen Auffassungen des Wesens der Antike, des Mittelalters, des Islams, des Buddhismus usw. Die Tatsachen sind schließlich relativ übereinstimmend feststellbar; aber der Koeffizient der noch hinzuzudenkenden zukünftigen Tatsachen und der Zusammenhang dieser hinzugedachten zukünftigen Tatsachen mit einem Ideal machen die Deutung des Wesens zu einem logisch überaus komplizierten Vorgang. Nicht bloß die divinatorische Phantasie der Abstraktion, sondern auch die vorausschauende Phantasie, die eine Weiterentfaltung der Grundgedanken in Aussicht nimmt, treffen im Wesensbegriff zusammen. In einer so wichtigen Sache, wie es das Christentum ist, ist das nur in einem ganz besonderen Maße der Fall, und jede Wesensbe-

stimmung muß wissen, daß sie dem Zwang dieser Fragestellung nicht entrinnen kann. Die schwierigsten Probleme in der Bestimmung des Christentums stammen aus diesem hier gar nicht zu vermeidenden Uebergang des Abstraktionsbegriffes in den Idealbegriff, während bei weniger wichtigen und einschneidenden oder etwa bei vollständig ausgelebten und erledigten Erscheinungen der Idealbegriff leichter eliminiert oder wenigstens zurückgedrängt werden kann.

Die Stellungnahme zum Christentum ist nun aber bei allen begleitenden objektiven Erwägungen geschichtsphilosophischer und metaphysisch-spekulativer Art doch im letzten Grunde eine durchaus persönliche, durch persönlich religiöse Empfindung und Einstellung der christlichen Idee in den lebendigen Zusammenhang der Gegenwart bedingte Sache. Ich habe natürlich nicht die Absicht, diese Stellungnahme hier sachlich zu begründen. Ich setze vielmehr voraus, daß wir im Kampf der Lebensideale und Geistesströmungen für das Christentum uns entscheiden, daß die persönliche Entscheidung für das Christentum im Vergleich der verschiedenen Ideale und Religionen der Menschheit sich uns nahe legt oder bestätigt, daß uns keine Physik und keine Biologie, keine Psychologie und keine Entwickelungslehre den Glauben an eine lebendig schaffende Gottesvernunft und keine Ateleologie, keine Brutalität und Zufälligkeit der Natur, kein Widerspruch des Idealen und Wirklichen den Glauben an die Erlösung als das Ziel des Weltlebens nehmen kann. Ich hebe nur hervor, daß unter dieser Voraussetzung die Wesensbestimmung trotz allem streng historischen Charakter doch ganz anders ausfallen wird und ausfallen muß als bei den entgegengesetzten Voraussetzungen. Absolut vorurteilslos und unbeteiligt ist das Problem bei keiner der möglichen Entscheidungen zu behandeln. Man muß sich nur klar machen, daß eine negative Entscheidung naturgemäß einen strenger historischen Eindruck machen muß, weil sie nur die Vergangenheit ins Auge faßt und die Zukunft nicht in Anschlag bringt, auch bei der Vergangenheit vor allem das Konkrete, Fremde, dem modernen Menschen nicht Geläufige betonen wird; dann aber entsteht ein Bild, das vielleicht ganz einseitig gezeichnet ist, das jedenfalls unter dem Einfluß der Zurückdrängung aller derjenigen Gedanken steht, die in Gegenwart und Zukunft aus diesem historischen Ganzen fortwirken. Und ebenso muß man sich klar machen, daß eine positive Entscheidung bei der strengsten historischen Gewissenhaftigkeit doch

in der Vergangenheit vor allem das mit Gegenwart und Zukunft Gemeinsame hervorheben und die Wesensbestimmung stark unter dem Einfluß des Ideales aufstellen wird, das, aus dem historischen Wesen durch Abstraktion gewonnen, kritisch geläutert und unbegrenzter Entwicklung fähig, die Zukunft gestalten soll.

So aber ist selbstverständlich, daß gerade bei einer positiven Entscheidung für die Wahrheit des Christentums die Wesensbestimmung doppelt und dreifach unter dem Einfluß persönlich subjektiver Voraussetzungen steht, und angesichts dessen drängt sich uns die Frage noch stärker als bisher auf, wie denn der gerade zum Zweck einer objektiven Klärung gesuchte Ausgangspunkt rein historischer Betrachtung zu dieser Anerkennung der im Ergebnis mitwirkenden stark subjektiven Faktoren sich verhalte. Hier liegt nun allerdings der eigentliche Knoten des ganzen Problems. Aber dieser Knoten ist auch — um die Antwort sofort zu geben — überhaupt nicht auflösbar. Er enthält — und hier dürfen wir das Bild nur einfach fortführen — die beiden Hauptfäden, die zu spinnen wir immer genötigt sind, und die eine Verknotung suchen, keine Trennung. Die Verknotung aber kann nie die Theorie bewirken, sondern nur die lebendige Tat, die hier wie überall das Objektive und Subjektive trotz seiner theoretischen Unvereinbarkeit verbindet und eine aus reicher objektiver Umschau wie aus tiefer Innerlichkeit gebildete Verknüpfung mit souveräner Selbstgewißheit als die allein mögliche Lösung bezeichnen darf. Es kommt nur darauf an, die beiden zu verknüpfenden Fäden in vollster Gewissenhaftigkeit und Umsicht zu spinnen. Die Verknüpfung selbst ist dann eine schöpferische Tat, die nur durch eine einleuchtendere und tiefer befreiende Tat widerlegt oder ergänzt und berichtigt werden kann.

Der Wesensbegriff sucht und hat allerdings in erster Linie ein objektives, historisches Fundament. Er entsteht ja gerade aus der Hingabe an die Breite und Tiefe der Geschichte, aus dem Bedürfnis, eine imponierende und geistig auf uns wirkende Macht in ihrem vollen Umfang, in ihrem Ursprung und Gewordensein kennen zu lernen. Das ist die Wirkung und die Bedeutung des historischen Denkens, daß es die einseitigen oder flüchtigen gegenwärtigen Eindrücke und Wirkungen durch Zurückverfolgung bis auf die Wurzel, durch Ausbreitung über ihre ganze Wirklichkeit, durch Vergleichung mit anderen historischen Gebilden von

den Einseitigkeiten, Vorurteilen oder Oberflächlichkeiten des ersten Bildes löst, daß es zu viel tieferer, substantieller, den inneren geistigen Trieb des ganzen Komplexes erfassender Erkenntnis drängt. Dadurch können wir entweder neuen Saft aus den Wurzeln unserer Existenz ziehen oder absterbende Wurzeln beseitigen, um alle Pflege auf die gesunden und fortwachsenden Wurzeln unserer zukünftigen Existenz zu richten. Damit ist aber schon gesagt, daß, indem wir so das für die Menschen der Vergangenheit Wesentliche heraussuchen, wir das doch nur tun, um das Wesentliche uns so anzueignen, wie es weiterwirkendes Prinzip der Zukunft sein soll. Bleiben wir bei einer dauernden oder vorläufigen Schätzung des für die Vergangenheit Wesentlichen stehen, so fassen wir das Wesentliche doch nur so, wie es zugleich unsern Willen und den der zukünftigen Generation leiten soll. Wir suchen nicht bloß eine abstrakte Einheit des Gewesenen, sondern eine Einheit des Gewesenen und des Zukünftigen; und die abstrakte Einheit soll nicht bloß einen wissenschaftlichen Satz, ein möglichst ruhig aufgefaßtes Tatsachenverhältnis bedeuten, sondern eben damit zugleich eine Regel unseres Willens und durch diese hindurch eine Triebfeder der zukünftigen Geschichte. Indem von Willenswerten und ihren Verhältnissen nicht bloß ein Abbild gesucht wird, sondern indem das das Wesen aussprechende Urteil den eigenen Willen bestimmt, bekommt es Anteil an der Willensnatur alles Historischen, es wird eine Tat. Nur der Mut der Tat verknüpft das Vergangene und Zukünftige, indem er das historisch ergriffene Wesen eines Kulturkomplexes für die Gegenwart so betont, daß aus ihm hervor die Zukunft in der von der Gegenwart geforderten und doch zugleich die Tiefe des historischen Impulses ausschöpfenden Weise hervorgeht. Ist aber so die Wesensbestimmung eine Tat, so ist sie selbst nicht mehr bloß ein Urteil über die Geschichte, sondern geradezu ein Stück der Geschichte. In ihr vollzieht sich der Fortschritt als die Weitergestaltung des Historischen für die Zukunft, und die Wesensbestimmung ist selbst ein Bestandteil der historischen Fortentwicklung, ja eines der wichtigsten und prinzipiellsten Mittel dieser Fortentwicklung. Soweit sich die Entwicklung nicht durch unbewußte oder halbbewußte Entfaltung der Konsequenzen, durch wilde Leidenschaften und Fanatismen, durch den Kampf der kurzsichtigen Tagesmeinungen und den Zwang äußerer Verhältnisse vollzieht, sofern sie vielmehr in reifer und gewissenhafter

Ueberlegung und Fortbildung des geistigen Besitzes durch die geistigen Führer eines Volkes oder einer Gemeinschaft stattfindet, ist gerade die Wesensbestimmung ihr eigentlichstes Mittel. Wie Politik und Gesellschaftslehre durch derartige historische Vertiefung in den Kreisen der Denkenden neben den populären Leidenschaften die moderne Entwicklung bewirkt haben, so ist die wissenschaftliche Arbeit am Wesen des Christentums der Beitrag, den die Theologie neben den Tagesmeinungen und Leidenschaften kirchlicher Kämpfe leistet. Dann aber ist eben darum diese Wesensbestimmung selbst vor allem eine Tat, ein Zukunftsglaube auf der Grundlage einer historisch-wissenschaftlich erforschten Geschichte. Das ist so und kann nicht anders sein, auch wenn man es sich gerne verbergen möchte. Nach langer und sorgfältiger Ueberlegung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, nach Ausbreitung des Blickes über möglichst viel Detail, nach Heranziehung aller erreichbaren, das Verständnis fördernden Vergleichsobjekte: es bleibt zuletzt doch nur eine Tat übrig, in der das Rein-Historische der Vergangenheit und das Normative der Zukunft im Gegenwartsurteil sich verknüpfen, eine Ueberwindung von Raum und Zeit im Urteil und ein sofortiges Wiederhineinstellen des Urteils in Raum und Zeit als Mittel der Fortentwicklung des Ganzen aus der intuitiv und divinatorisch erfaßten, von Raum und Zeit befreiten Idee. Und wenn sich solche Wesensbestimmung im klaren wissenschaftlichen Bewußtsein vollzieht, so ist das, sofern es zutreffend ist, doch nur die Bewußtwerdung eines inneren Prozesses, der tatsächlich aus den Kräften der Vergangenheit die der Zukunft hervortreibt. Nur wenn das wissenschaftliche Urteil die Erhebung eines solchen Instinktes ins Bewußtsein ist, spricht es eine wirkliche historische Bewegung aus und formuliert es die große Tat der Zeit. Das wissenschaftliche Bewußtsein fügt die Klarheit und Umsicht in der Beurteilung der Vergangenheit und den Weitblick auf die Forderungen der Lage hinzu, aber es reguliert, klärt und begründet nur einen Vorgang, der in den dunklen Tiefen des Allgemeinbewußtseins sich vollzieht. Das gehört zu jeder Wesensbestimmung, die nicht eine abgestorbene Vergangenheit analysiert für Gelehrte, sondern eine lebendige historische Macht auf ihren siegreichen Ausdruck des »bleibenden Gehaltes« bringen will. Darnach streben fast alle Bestimmungen des Wesens, die heute vorgenommen werden. Das

ist auch der Charakter von Harnacks Werk, und darin ist sein Erfolg begründet.

Indem aber so das Wesen hineingreift in die Fortentwicklung, bleibt es schließlich auch nicht mehr ein Abstraktionsbegriff, es ist Abstraktion und neue Verbindung zugleich, Verbindung des herausgefühlten Wesens mit den konkreten Gedanken der Gegenwart, mit ihrem Weltbild und Geschichtsbild, mit ihren ethischen und ästhetischen Ideen. Es ist kein nacktes Wesen, sondern das Wesen zieht die Gewänder nebensächlicher historischer Gestaltungen nur aus, um sofort die neuen der Gegenwart und Zukunft anzuziehen. Das Wesen ist ein Idealgedanke, der zugleich die Möglichkeit neuer Verknüpfungen mit dem konkreten Leben der Gegenwart bildet; es ist selber eine lebendige, individuelle historische Bildung, die sich an die bisherigen anreiht. Es ist nichts anderes, als die der Gegenwart entsprechende Gestaltung des christlichen Gedankens, die sich an frühere Gestaltungen anfügt, indem sie den Wachstrieb frei legt, aber auch ihn sofort in neue Blätter und Blüten schießen läßt.

Wesensbestimmung ist Wesensgestaltung. Sie ist Herausarbeitung der wesentlichen Idee des Christentums aus der Geschichte so, wie sie der Zukunft leuchten soll, und zugleich eine lebendige Zusammenschau der gegenwärtigen und zukünftigen Welt in diesem Lichte. Die jeweilige Wesensbestimmung ist die jeweilige historische Neugestaltung des Christentums. Dem kann sich niemand entziehen, der das Wesen des Christentums rein historisch sucht und dabei an die fortwirkende Kraft dieses Wesens glaubt. Anders verfahren kann nur, wer es für eine erschöpfte und überwundene historische Bildung hält, oder wer das Christentum nur als exklusiv supranaturale Kundgebung in der Bibel versteht.

Es steckt in der Wesensbestimmung die lebendige religiöse Produktion der Gegenwart und zwar einer nicht naiv fortbildenden, sondern auf Grund geschichtlicher Einsicht gestaltenden Gegenwart. Auch die Reformatoren haben in instinktiver Empfindung des Geschichtlich-Wesentlichen und des von der Gegenwart Geforderten gehandelt. Sie haben sich daher im Grunde auch auf den aus der Schrift sprechenden »Geist« berufen. In der Gegenwart ist dieses instinktive Handeln so nicht mehr möglich, dafür aber auch nicht zu fürchten, daß der »Geist« wieder so schnell an den Bibelbuchstaben gebunden werde wie damals. Die Lage selbst

ist dieselbe damals wie heute, die Notwendigkeit der Verjüngung aus der Geschichte und der organischen Verbindung mit der Gegenwart. Es liegt in der Wesensbestimmung die lebendige Neuschöpfung und Neuanpassung und, da wir es mit der Neuschöpfung der höchsten religiösen Offenbarung zu tun haben, eine neue Erschließung gegenwärtiger Offenbarung. Das bedeutet nichts anderes als den »Geist« der Reformatoren und der Spiritualisten des Reformationszeitalters. Das Band mit der Vergangenheit, der naive Traditionalismus, die konventionelle Christlichkeit wird gelockert, um neuer Regung und Bildung Luft zu schaffen. Wir wollen dann die gefühlte Kontinuität mit dem Christentum klar machen und deshalb fragen wir nach dem Wesen, das in den historischen Erscheinungen verkörpert ist. Wir wollen aber auch die lebendige Wirklichkeit für uns selbst gestalten, und deshalb deckt sich das Wesen mit keinem der gewesenen Momente. In dem ganzen Wesensbegriff steckt ein religiöser Subjektivismus, der in der Kontinuität zu bleiben gewiß ist, aber das Kontinuum selbst neu gestaltet.

6. Subjektivität und Objektivität in der Wesensbestimmung.

Es wird nunmehr deutlich sein, daß die methodologische Frage aufwerfen nicht umständliche und zwecklose Scholastik treiben heißt, sondern daß ihr Verständis und ihre Beantwortung ebenso entscheidend ist für das Problem wie die wirkliche exakte und quellenkritische Kenntnis der Geschichte des Christentums. Wer dem Buche Harnacks und den verwandten Bemühungen vorwirft, sie seien unhistorisch, weil sie nicht bei früheren historischen Formen des Christentums bejahend stehen bleiben, sondern auch das Christentum der Gegenwart und Zukunft entwerfen, der sieht vor lauter Wald die Bäume nicht, übersieht die reiche und tiefe historische Welt des Buches über dessen eigener Gestaltung des Wesens aus der Geschichte. Denn es liegt ja doch klar zutage, daß alle diese Arbeiten aus wirklicher innerer Auseinandersetzung mit der Geschichte geboren sind, daß der Geist solcher Theologie ganz durchdrungen ist von dem Bemühen, aus dem geschichtlichen Objekt zu lernen. Die Ausschaltung persönlicher Meinungen und Wünsche, die ganze Hingebung an das eigentümliche und konkrete Objekt ist ja die eigentliche Leistung unserer historischen Theologie; und, indem sie das tut, will sie ja nur den Geist der Sache selbst erfassen, ihn ganz auf sich wirken lassen und gerade durch das ganz sachlich

erfaßte Gegebene das eigene religiöse Verständnis ausweiten, vertiefen, von Vorurteilen und Begrenztheiten der zufälligen Erziehung und Neigung befreien. Das ist bei uns Allen ein Hauptzug in unseren historischen Studien, und wir Alle können erfahrungsgemäß sagen, daß unsere Anschauung vom Bleibenden und Wesentlichen im Christentum durch diese historische Vertiefung, durch diese Erweiterung des Selbstbewußtseins zum Gemeinbewußtsein, der eigenen Erfahrung zur Gesamterfahrung der Christenheit und der religiösen Menschheit, ganz innerlich und grundsätzlich bedingt und tatsächlich überaus lebendig befruchtet ist. Andererseits ist es aber doch auch nur selbstverständlich, daß die Frage der Verwertung dieses historischen Gewinnes durch die allgemeine Klärung über Wert und Bedeutung des Christentums für Gegenwart und Zukunft hindurchmuß, und daß die hierbei zu gebende Wesensbestimmung vor allem das ausspricht, was für Gegenwart und Zukunft aus der Vergangenheit sich ergibt. Eine Wesensbestimmung, die von der dauernden Lebenskraft des Christentums überzeugt ist und sich dieser Aufgabe entschlägt, wäre völlig sinnlos.

Aber das allerdings ist richtig, daß die Wesensbestimmung ein überaus kompliziertes und vielfach bedingtes Unternehmen ist. Das Wesen ist eine intuitive Abstraktion, eine religiös-ethische Kritik, ein beweglicher Entwicklungsbegriff und das für die gestaltende und neuverknüpfende Arbeit der Zukunft einzusetzende Ideal. Es ist von allem etwas und im Grunde eine eigene selbständige religiöse Idee. Die Wesensbestimmung ist die Krone und zugleich die Selbstaufhebung der historischen Theologie, die Vereinigung des historischen Elementes mit dem normativen oder doch dem Zukunft gestaltenden der Theologie, und das ist nicht zum mindesten der Zauber an dem Harnackschen Buch, daß es die Arbeit des ungewöhnlich erfolgreichen Historikers mit der charaktervollen Auseinandersetzung des Christen gegenüber den verschiedenen Strömungen des religiösen und irreligiösen modernen Gedankens verbindet. Darin hat er das Problem richtig bezeichnet und zu seiner Lösung einen lehrreichen Beitrag geliefert, lehrreich, auch wenn man seinerseits das Wesen etwas anders versteht.

Die Kompliziertheit des Problems darf uns nicht befremden. Denn das Problem, mit dem wir es derart zu tun haben, ist kein anderes als das große, allgemeine Problem des Verhältnisses von

Historie und Normen überhaupt. Wo Sitte und Ueberlieferung einen Gedanken zu alleiniger Herrschaft gebracht haben, also in den streng nationalen und polytheistischen Kulturen, da fehlt es so gut wie ganz oder ist es mit kleinen rationellen Korrekturen an der Ueberlieferung erledigt. In internationalen und in den auf eine propagandistische Weltreligion aufgebauten Kulturen kann es nicht ausbleiben. Hier sind denn auch von den ersten Konflikten ab die Hauptlösungsversuche ausgearbeitet worden: die rationalistische Lösung, die ein natürliches überall übereinstimmendes Urteil der denkenden Individuen über das, was sein soll, voraussetzt und die Historie als mehr oder minder getrübte Ausführung dieses Ideals betrachtet; die supranaturalistische Lösung, welche in einer an der Form ihres Geschehens, das heißt am Wunder, erkennbaren Autorität, an göttlichen Offenbarungen und Institutionen, die normative Wahrheit erkennt, der die Historie nach Kräften nachkommen mag und die der weltlich-sündige Sinn des hochmütigen Menschen gerne verkennt; schließlich die modernste Lösung, die idealistisch-entwicklungsgeschichtliche, die zwar von der Historie ausgeht und aus ihr erst die Normen gewinnt, aber dies dadurch erreicht, daß sie in der Historie die notwendige Auswirkung einer objektiven, den Individuen übergeordneten und in der Geschichte der Gattung sich stufenweise offenbarenden Vernunft sieht und durch ihre Abstraktion diese Vernunft aus der Historie herausliest. Alle diese Lösungsversuche haben natürlich ihr Korn Wahrheit. Die rationalistische Lösung verlangt mit Recht, daß lediglich eine gegenwärtige innere Ueberführung von der Wahrheit eines Gedankens entscheidend sein könne; aber sie verkennt die historische Bedingtheit aller Wahrheiten, denen wir gegenübertreten, und die historische Bedingtheit der Bedürfnisse und Seelenzustände, in denen wir selber zur Zustimmung uns gedrängt fühlen. Die supranaturalistische Lösung erkennt mit Recht die Gebundenheit des schwachen, irrenden und kurzsichtigen Durchschnittsmenschen an die Autorität großer originaler Hervorbringungen, aber sie vermag eine äußere Abgrenzung dieser Autorität vom übrigen menschlichen Leben durch das Wunder nicht durchzuführen und die Unveränderlichkeit, die einer solchen göttlichen Wunderwahrheit zukäme, im Leben nicht zu behaupten. Der entwicklungsgeschichtliche Idealismus schließlich strebt bewußt nach dem, worauf es ankommt, nach einer inneren Vereinigung des Historisch-Tatsächlichen und des

Rational-Notwendigen; aber seine Behauptung, daß diese in der Vernunft der Wirklichkeit vorliege und aus ihr von der Abstraktion abgelesen werden könne, ist ein panlogistisches Vorurteil, das weder mit der Torheit, Sünde und Trägheit der Menschen, noch mit der irrationalen schöpferischen Tatsächlichkeit und Verwickeltheit der historischen Erscheinungen rechnet. Die Unhaltbarkeit dieser Lösungen hat eine Kritik von Jahrhunderten immer von neuem dargetan. Dann aber bleibt keine andere Lösung, als die den bisherigen Betrachtungen zugrunde liegende: die Lehre von einer immer neuen, rein tatsächlichen und irrationalen Verknüpfung des als notwendig und wahr Erkannten mit der historischen Ueberlieferung und Erfahrung. Jede große Gedanken- und Wertbildung ist eine individuelle schöpferische Tat, die aus dem Besitz und Erwerb der bisherigen Taten hervorgeht, aber diesen Besitz nach bestem Wissen und Gewissen so fortbildet, daß in der neuen Wertbildung der Erwerb der Vergangenheit mit der persönlichen Ueberzeugung, die Notwendigkeit eines in der Entwicklung treibenden Gedankens mit der persönlichen Erfassung dieses Gedankens, zu einem neuen Ganzen zusammenfließen. Dieses neue Ganze wirkt fort, um dann auch seinerseits derart irgendwann in einer neuen Verknüpfung umgestaltet zu werden. Es handelt sich überall um Hingabe an das bereits Erworbene und um Neuschöpfung des Zukunftswertes aus einer persönlichen Aneignung des Erworbenen. Das Objektive liegt nicht bereit, um jedesmal einfach aufgenommen zu werden, sondern *es wird jedesmal neu geschaffen und hat seine Verbindlichkeit in dem Ineinander des historischen Besitzes und der persönlichen gewissensmäßigen Fortbildung und Umwandlung*. Das Objektive erfordert den Mut des Glaubens an seine Objektivität und besteht in solcher immer neuen Tat. »Im Anfang war die Tat«, wie Faust sagt. Es ist zugleich der »Mut des Denkens«, von dem Hegel spricht, und der im Grunde doch nichts Andres bedeutet als die Zuversicht der wohl erwogenen Tat, in ihrer momentanen Gestaltung den notwendigen Vernunftgehalt der Wirklichkeit und des geschichtlichen Werdens persönlich zu ergreifen, in den schöpferischen Gang des Weltwillens sich mit richtiger Intuition einzustellen. Aber solche Taten mit beherrschender Wirkung sind selten, wie die großen heroischen Seelen überhaupt, und für die große Mehrzahl der Menschen bleibt nur ein durch die Aufrich-

tigkeit innerer Hingebung und leise individuelle Anpassungen gemilderter Autoritätsglaube. Denn ein Autoritätsglaube bleibt schließlich in zahllosen Fällen auch der Anschluß an eine solche neue Formel vom Wesen des Christentums.

Aber ist das nun nicht in Wahrheit doch ein ganz gefährlicher Subjektivismus? Ist das nicht eine Preisgebung des Wesens des Christentums an ganz individuelle und verschiedenartige Deutungen, die auf Grund einer solchen Lehre sich alle für richtig halten können? Und kommt nicht ein solcher Subjektivismus in seiner unheilvollen Wirkung darin zum Ausdruck, daß er die christliche Gemeinschaft aufhebt und ganz individuellen Zurechtlegungen des Christentums preisgibt? Gibt es bei ihm auch nur überhaupt eine Sicherheit dafür, daß man in seiner Wesensbestimmung die Gedanken des Christentums festhalte, daß man nicht in Wahrheit bloß eine irgendwie christlich angeregte Religionsphilosophie oder neue Religion verkündet?

Auf diese Fragen ist zum Schluß noch eine Antwort nötig.

Was zunächst den Subjektivismus im allgemeinen anbetrifft, so ist allerdings nicht zu leugnen, daß mit einer solchen Theorie prinzipiell dem Subjektivismus Tür und Tor geöffnet ist. Allein darin ist schwerlich ein Schaden zu finden. Denn die verschiedene individuelle Auffassung des Wesens, also die Begründung auf die subjektive Ueberzeugung, ist tatsächlich doch auch da herrschend, wo man ihn in der Theorie trefflich auszuschliessen weiß. Alle Versuche, unabänderliche Normen zu begründen, ändern nichts daran, daß in Wahrheit doch jeder die Norm auf eine andere Weise auffaßt. Das ist auf dem Boden des Protestantismus bei der Voraussetzung des Rechtes einer Kritik der geschichtlichen Entwicklung gar nicht anders möglich. Was aber so ein unumgänglicher Tatbestand ist, das versucht man besser nicht zu leugnen, sondern erkennt es lieber frei und offen an. Je weniger Arbeit man auf den Selbstbetrug verwendet, mit Hilfe dessen man jenem Subjektivismus theoretisch entrinnen könnte, um so mehr bekommt man die Hände dafür frei, ihn praktisch einzugrenzen und ungefährlich zu machen. Denn es handelt sich ja nicht um den Subjektivismus beliebiger Willkür, der alles für das Wesen halten dürfte, was ihm gerade einleuchtet. Es handelt sich vielmehr um eine Urteilsbildung, die aus dem gewissenhaftesten und umfassendsten historischen Studium, aus dem Streben, von der Realität der Geschichte zu lernen, hervorgeht.

Diese historische Arbeit liegt in einer zusammenhängenden Anschauung der modernen Geschichtswissenschaft vor, die sich beständig in ihren Gegensätzen korrigiert und auf eine übereinstimmende Auffassung der Geschichte hindrängt. Da sind also doch Garantieen vorhanden, daß das Urteil zusammenhängende und übereinstimmende Voraussetzungen hat, und daß die ernste gewissenhafte Absicht, die hieraus für die Gegenwart sich ergebende Wahrheit zu finden, auch zu übereinstimmenden Resultaten führen werde. Dazu kommt ja auch, daß, wie schon mehrfach hervorgehoben, die Wesensbestimmung nicht Sache jedes Beliebigen ist. Die meisten haben nicht entfernt das Zeug dazu. Es sind ganz von selbst nur einige wenige Leitgedanken, die von lebendig religiösen Deutern der Geschichte in das Leben geworfen werden und die dann die anderen in ihre Bahn zwingen. Je gewissenhafter und eindringender einer ein Urteil zu gewinnen versucht hat, um so mehr wird er hoffen dürfen, daß er damit auch eine anderen sich bewährende Erkenntnis ausgesprochen habe. So ist denn auch in der Tat der Unterschied der einander entgegenstehenden Wesensauffassungen keineswegs allzugroß. In Wahrheit bleibt der Hauptunterschied doch der, ob einer das Wesen auf Grund von Autorität und Wunder oder aus der gesamten Entwickelungsgeschichte als die leitende geistige Kraft erkennen will. Dieser Gegensatz ist freilich nicht aufzuheben, obwohl es unter den vielen Künsten der heutigen Theologie auch viele Mittelformen zwischen beiden gibt. Aber innerhalb der letzten Gruppe ist wenigstens eine Verständigung über die Haupterscheinungen nicht allzufern. Soweit dabei dann freilich doch ein letzter Rest eines ganz persönlichen Subjektivismus bleibt, soweit die Wesensbestimmung immer zugleich Wesensgestaltung bleibt, so ist das nicht bloß kein Schade, sondern es ist ein Erfordernis der Religion selbst. Die Religion ist nicht Aneignung von Lehren über vergangene Dinge, sondern gegenwärtiges Innewerden der erlösenden Gegenwart und des heiligenden Waltens Gottes, alles das vermittelst der Historie, aber doch eine neue Wirklichkeit, die Entstehung eines neuen Lebens, eine Schöpfung in der Gegenwart. Wir müssen lernen, die Autorität mehr in uns, als außer uns zu haben, uns mehr der schöpferischen und Gegenwartsfragen lebendig beantwortenden Kraft der Religion anzuvertrauen. Freilich nicht in dem Sinne, als sollten lediglich die Einfälle eines kurzsichtigen und sündigen Menschen

neue Wahrheit hervorbringen, aber in dem Sinne, daß wir dem in der Geschichte an uns kommenden Christus die Kraft zur Schaffung neuen Lebens auch in uns zutrauen. Das Prophetische in der Religion gehört nicht bloß der Vergangenheit, sondern auch der Gegenwart an, wie Bonus mit Recht mehrfach ausgeführt hat. Wo wir gewiß sind, daß uns der Geist Christi durch die Geschichte hindurch ein neues W o r t sagt, brauchen wir uns nicht schämen einzugestehen, daß es ein n e u e s Wort ist.

Ebensowenig hebt ein solcher Subjektivismus die religiöse Gemeinschaft und die Kirche auf. Freilich eines schließt er aus, das ist die Kirche in dem Sinne einer Gemeinschaft des Glaubens an rechtlich verpflichtende unabänderliche Dogmen. Aber diesen Sinn der Kirche hat nicht erst er aufgelöst, sondern die aus viel allgemeineren Gründen erfolgte Auflösung jedes Dogmenzwanges hat umgekehrt erst zu den Bemühungen um die Wesensbestimmung geführt. Die Wesensbestimmung sucht gerade diejenige innere Einigung und Verständigung herbeizuführen, die nach der Zersetzung der Autorität der Dogmen allein möglich ist. Sie baut in einer neuen Weise dasjenige auf, was in der alten Form unmöglich geworden ist. Und sie will es so aufbauen, daß bei der Anerkennung des Wesens, der Hauptsache, recht verschiedene Ansichten im einzelnen und eine recht verschiedene Stellung zum Dogma frei bleiben können. Dem wirklich frommen Menschen bleibt der Anschluß an die Frömmigkeit und die Taten der Väter, die Teilnahme am gemeinsamen Gebet der Gemeinde, die Belebung aus der Stärke eines Gemeingeistes ein tiefes Bedürfnis. Und da ermöglicht ihm gerade eine tiefe und weitherzige Auffassung des Wesens, das Gemeinsame auch in sehr fremden dogmatischen und instutionellen Erscheinungen zu fühlen, den doktrinären Gegensatz hinter die Einigkeit in Gefühl und Stimmung zurückzustellen, und Erbauung und Stärkung auch in dem zu gewinnen, was zunächst fremd und abstoßend wirkt. Harnack bezeichnet mit Recht sein Büchlein als ein Werk des Friedens und der Einigung. Wenn es auch auf die offizielle Kirche nicht in diesem Sinne gewirkt hat, so hat es doch unter den unklaren und gegen das Theologentum mißtrauischen Christen Tausende geeinigt und der christlichen Gemeinschaft wieder näher gebracht. Es ist gewiß richtig, daß mit einer solchen wissenschaftlichen Anschauung Kirchen nicht gegründet werden. Zur Gründung ist ein einfacher und energischer Autoritätsglaube nötig. Aber die Gründungen wachsen in

die Zeiten der Reflexion und der wissenschaftlichen Auseinandersetzungen hinein, und dann sind sie ohne eine ruhige wissenschaftliche Arbeit nicht mehr lebensfähig. Die zu ihrem Leben dienende Arbeit wird dann gerade in der Erkenntnis des Wesens bestehen, in dessen freier Beweglichkeit eine sehr verschiedene Stellung möglich wird und alle zu gemeinsamer Duldung und gemeinsamem Fortschritt geeinigt werden können. Gerade der relative Subjektivismus der Wesensbestimmung vermag einigend zu wirken, und die bestehende historische Gemeinschaft wird wiederum diesen anschlußbedürftigen Subjektivismus stets an die historischen Kräfte heranholen. Eine Subjektivierung des Kirchentums und seiner Einigungsmittel ist freilich die notwendige Folge einer solchen Auffassung vom Wesen. Aber diese ist bereits bei den Laien vorhanden und für den Laien auch durch die Kirche gestattet. Um das amtliche Theologentum aber kümmert sich die geistige und religiöse Entwickelung sehr wenig.

Das letzte Bedenken ist, ob mit einem solchen Subjektivismus noch irgendwelche Gewähr für die Einhaltung der Kontinuität des christlichen Gedankens gegeben ist, ob man mit einer solchen Wesensbestimmung nicht unvermerkt aus dem Christentum heraus und in eine neue, mit dem Christentum nur lose zusammenhängende Religion hinein geraten könne. Dagegen läßt sich nun freilich von vornherein kein Mittel angeben. Es ist nicht zu verhindern, daß wer sich in Gefahr begibt, auch darin umkomme. Aber wir suchen ja diese Gefahr nicht leichtsinnig, sondern die religiöse Krisis der Gegenwart treibt uns in diesen Kampf. Wer mit einem tiefen inneren Erfahrungseindruck von der Kraft christlicher Erlösungszuversicht und der Reinheit christlicher Sittlichkeit in diesen Kampf der Geister geht, der wird ja auch hoffen, daß in ihm sein Besitz sich befestige und kläre. Und dabei ist eines sicher, daß jeder, der in seine Wesensbestimmung ein religiöses Zukunftsideal aufnimmt, das mit den Grundideen des historischen Christentums innerlich unverträglich ist, dessen früher oder später inne werden und dann seine neue Auffassung gegen das Christentum abgrenzen und von der christlichen Gemeinde sich zurückziehen wird. Die Menschen, die sich um diese Dinge bemühen, sind bei allen Fehlern, die sie haben mögen, doch wirklich wahrheitsdurstige Menschen, und eine solche innere Unmöglichkeit würde sich ihnen nicht lange verbergen. Wie aber so die Einsicht in die Abbrechung

der Kontinuität nur aus der inneren Durchdenkung und Durchlebung hervorgehen kann, so kann auch die Gewißheit um die Behauptung der Kontinuität nur auf der inneren persönlichen gewissenhaften Ueberzeugung beruhen, daß man in seiner Auffassung vom Wesen des Christentums dessen echte und wirkliche Gedanken in sich aufgenommen und für die Gegenwart geformt habe. Wem sich diese Gewißheit im dauernden näheren oder ferneren Anschluß an die Gemeinde, im eigenen religiösen Leben, im Gebet und in der sittlichen Arbeit bestätigt, der darf der Einhaltung der Kontinuität sicher sein. Einen zum voraus fertigen Maßstab für die Einhaltung der Kontinuität gibt es nicht. Das ist gerade das Lebendige und Schöpferische an der Religion, daß ihre Kontinuität sich nur in dieser beständigen Neuformung behauptet. Die Christlichkeit ist behauptet, wenn man den Vater Jesu Christi für sein tägliches Kämpfen und Arbeiten, sein Hoffen und Leiden gegenwärtig hat, wenn man in der Kraft des christlichen Geistes sich auf die große Weltentscheidung, auf den Sieg aller ewigpersönlichen Werte der Seele, rüstet; ob und wie man beides aber gegenwärtig habe, darüber entscheidet nur die eigene Erfahrung und innere Gewißheit, die Art, wie man die Kontinuität der Ueberlieferung selbständig fortbildet oder seine Selbständigkeit aus der Hingabe an die Ueberlieferung begrenzt.

Diese Sätze zeigen zugleich unsere Stellung gegen einen der schwersten Angriffe der letzten Zeit auf die Christlichkeit des Wesens des Christentums, wie sie Harnack und seine Freunde und Schüler verstehen und wie sie schließlich doch auch Schleiermacher und Baur einigermaßen ähnlich verstanden hatten. Der Angriff gilt schließlich dem ganzen Neuprotestantismus, der Verlegung des Wesens aus dem autoritativen Dogma der alten katholischen oder protestantischer Orthodoxie in eine neu zu gestaltende Erfassung des christlichen Geistes. Eduard von Hartmann [31]), der schon

[31]) S. E. v. Hartmann, »Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft« 1874; »Das Christentum des Neuen Testamentes« 1905; »Die Religion des Geistes« 1882. Jesus hat für das so konstruierte Wesen des Christentums natürlich keine Bedeutung, da der Sinn der Christologie für v. H. ja eine Weltmetaphysik und nicht eine Erlöserpersönlichkeit ist. Daher hat er Jesus als viel überschätzten beschränkten Fanatiker bezeichnet. Bekanntlich hat sein Schüler A. Drews dann in seiner »Christusmythe« die Existenz Jesu selbst geleugnet. Man muß diese Sensation auf dem Hintergrunde der Hartmannschen Konstruktion des Wesens sehen, um ihren vollen Sinn zu verstehen. Das Wesen ist dann erst recht

früher die sogenannte liberale Theologie als Selbstzersetzung des Protestantismus bezeichnet hat, will die »Links-Ritschlianer«, also vor allem Harnack und seine Gesinnungsverwandten, nicht mehr als Christen gelten lassen. Ihr Wesen des Christentums sei Preisgebung des Christentums, und ihre Christlichkeit sei ein auf Erziehung und Gefühlsbedürfnisse begründeter Selbstbetrug. Das, was sie als Christentum behaupten, sei ihre moderne religiöse Ueberzeugung, die mit dem wirklichen Geist des Christentums nur noch lose zusammenhänge und sich um so ängstlicher an einzelne zufällige historische Beweisstücke, insbesondere an die uns doch so völlig fremdartige Verkündigung und Persönlichkeit Jesu, anklammere.

Es ist also hier von einem bedeutenden Denker der Satz aufgestellt, daß sich dieser gesamte Neuprotestantismus aus dem wirklichen Christentum hinausentwickelt habe und nur scheinbar und äußerlich noch mit ihm zusammenhänge, ein Satz, für den v. Hartmann auf die Zustimmung der katholischen, protestantisch-traditionellen und pietistischen Gläubigen rechnet. Ein solches Urteil ist nun aber keineswegs ein rein historisch-objektiver Satz, sondern steht auch bei v. Hartmann in einer engen Verbindung mit seiner eigenen Religionslehre, mit dem Versuch, die Entwickelung des

---

gänzlich in die Gottmenschheit des Weltprozesses verlegt und von jeder Beziehung auf die Person gereinigt, andererseits sind damit die Gegner und Vertreter eines an Jesus in neuer Deutung sich anschließenden freien Christentums gänzlich ins Unrecht gesetzt. Der Hartmannsche Angriff ist hier fortgesetzt und übertrumpft. Freilich so phantastisch wie das hier konstruierte Wesen ist dann auch die Leugnung der Existenz Jesu und die Erklärung, warum er zu einem an sich seiner gar nicht bedürfenden Wesen oder Prinzip hinzuerfunden geworden sei. Dieser Hintergrund ist in dem Streit der Meinungen dann oft vergessen worden. Für Drews handelt es sich hier im Grunde nur um die Stabilierung der monistisch-pantheistischen Zukunftsreligion und um die endgültige Entwaffnung der »liberalen Theologie«, die dem Aufkommen dieser Zukunftsreligion nach seiner Meinung vor allem im Wege steht. Der eigentliche Kampf geht um den religiösen Gedanken von Drews selbst, den nur auch Drews wieder mit jener wunderlichen Konstruktion des Wesens des Christentums als einer ihm relativ entgegenkommenden Idee und mit der Entwurzelung der liberalen Theologie verquickt. Der Streit selbst hat sich aber von diesem eigentlichen Gegenstand verschoben, und, indem die Drewssche Sensation allzu ernst genommen wurde, entstand daraus dann unter uns selbst die erneute Diskussion über das Verhältnis von Glaube und Geschichte. Eine solche Diskussion kann nur nützlich sein, sie täte aber gut, ihren Ausgangspunkt nicht bei den Drewsschen Einfällen zu nehmen. Dazu war auch schon vorher Anlaß genug. Vgl. oben S. 36—43.

Christentums in den pessimistisch-evolutionistischen Pantheismus seiner eigenen philosophischen Zukunftsreligion hinüberzuleiten und gleichzeitig der neuprotestantischen religiösen Entwickelung den Boden zu entziehen. Auch er macht den Wesensbegriff sich dienstbar, aber so, daß er an ihn eine das Christentum aufhebende Zukunftsreligion anschließen und andererseits die neuprotestantische Christlichkeit von dem Einfluß auf die Zukunftsrichtung ausschließen will. Man sieht, auch er bedingt die Auffassung des historischen Wesens durch die Zukunftsrichtungen, die er als aus diesem entspringend und sich behauptend kraft persönlich-religiöser Intuition und philosophischer Weltansicht sich vorstellt. Das wahre geschichtliche Wesen des Christentums ist ihm die kirchliche Orthodoxie; v. Hartmanns Religionslehre ist die richtige entwickelungsgeschichtliche Fortsetzung des Relativ-Wahren am Christentum; die kritische Theologie ist ein haltloser Zwischenakt. Dadurch aber werden seine und seiner Anhänger Darstellungen einerseits für die hier entwickelte Natur des Wesenbegriffes eine lehrreiche Bestätigung, andrerseits erweist sich sein Ausschluß des Neuprotestantismus als bedingt durch den Wunsch, eine innerlichst antichristliche Zukunftsreligion an die abgelaufene christliche Periode anzuschließen und dem freien Christentum das Lebensrecht zu bestreiten. Es ist der Versuch, eine antichristliche Religion als nächste Entwicklungsstufe aus dem Christentum hervorgehen zu lassen, dagegen den wirklich als christlich sich empfindenden Neuprotestantismus als zukunftslose Zersetzung und wurzellose Selbsttäuschung zu bezeichnen. Der ganze Angriff der Hartmannianer läuft also darauf hinaus, sich als allein berechtigte Fortsetzung und Erben des erledigten Christentums zu bezeichnen und zu diesem Zweck der anderen Entwickelungsmöglichkeit, dem Neuprotestantismus, das Daseinsrecht zu entziehen. Alles das bewegt sich durchaus auf den bisher geschilderten Linien des Gedankens, nur das Ergebnis ist ein entgegengesetztes: das Wesen des Christentums sei erschöpft, aber es zeige wenigstens eine Möglichkeit der Fortbildung zum pessimistischen Pantheismus, während der freie Protestantismus überhaupt keine Möglichkeit, sondern die Einbildung einer solchen darstelle. Es ist klar, daß für die Beurteilung dieses Ergebnisses zu allererst zu fragen ist, ob denn v. Hartmanns Konstruktion des Wesens ihrerseits den historischen Tatsachen entspricht, eine objektive Berechtigung in ihnen hat oder ob das nicht eine völlig

subjektive Anordnung und Deutung der Geschichte ist. Ist das letztere der Fall, dann kann erst die Frage nach der Christlichkeit des neuprotestantischen Wesens des Christentums unbefangen und ohne fremde fälschende Nebeninteressen gestellt werden. Bei v. Hartmann ist sie ganz offenkundig im Dienst der Empfehlung seiner eigenen Religionslehre und nicht unbefangen für sich gestellt.

Nun ist aber ganz unzweifelhaft derjenige Teil des Hartmannschen Gedankenganges, in welchem er seine eigene Darstellung des Wesens und den Anschluß seiner eigenen antichristlichen Religionslehre an dieses vorträgt, eine höchst gewaltsame und alle wirkliche Geschichte verfälschende Konstruktion. Er sucht das »Wesen« in dem wichtigsten historischen Dogma, in der Gottmenschheitslehre, d. h. in der Christologie und Trinitätslehre. Aber dabei deutet er dieses Dogma in einem völlig neuen und fremden Sinne. Es ist ihm die Lehre von der an sich bestehenden Einheit des endlichen und unendlichen Geistes, die kurze Formel des Pantheismus, die in der Lehre vom Gottmenschen mythisch ausgedrückt sei. Die Person Jesu selbst ist hierbei völlig gleichgültig und könnte ebenso gut überhaupt nicht existiert haben. Das Wesen des Christentums ist ihm der in der Christologie sich darstellende mythische Ausdruck für die Einerleiheit von Gott und Mensch, d. h. für die Einerleiheit von Gott und Welt. Ein besonderes Verdienst des Christentums sei es dabei, daß es diese Einerleiheit pessimistisch-tragisch als Untergang des Endlichen durch Leiden in Gott auffaßt und die Gottmenschheit folglich im Mythos als leidende darstellt. Die Christologie, und zwar die als mythisches Symbol des pessimistischen Pantheismus gedeutete Christologie, ist ihm das Wesen des Christentums und alles übrige, sein ganzer Theismus und Persönlichkeitsgedanke, sein Heils- und Jenseitsglaube, seine Sündenvergebung und sein Gottvertrauen sind ihm unwesentliche anthropomorphe Schranken. Um dieser von ihm unablösbaren Schranken willen sei es erledigt, aber an den Mythos von der leidenden Gottmenschheit könne der pessimistische Pantheismus der Zukunftsreligion anknüpfen, während der freie Protestantismus gerade das Große des Christentums, den christologischen Mythos, verwerfe und sich an die Schranken festhalte oder an die vom christologischen Mythos gelöste, höchst unzulängliche Persönlichkeit Jesu anklammert. Er habe gerade das Wesentliche verloren und hänge am Unwesentlichen; er sei daher nicht mehr Christentum.

Es kann nun aber für keinen Kenner der wirklichen Geschichte zweifelhaft sein, daß diese Konstruktion des Wesens reine Phantasie ist. Die Bedeutung der Christologie war in Wirklichkeit niemals die einer bestimmten Metaphysik, sondern die der Festigung und Begründung von Jesu Autorität und kultischer Verehrungswürdigkeit, was immer nur Voraussetzung und Mittel für das eigentlich Wesentliche, die Ergreifung des lebendigen, sündenvergebenden, heiligenden Vaters in Christo, war und ist. Vom Pantheismus, der Einheit des Menschen und gar der Welt an sich mit Gott, war darin nie die Rede, sondern nur von der Einheit des Erlösers mit Gott. Ebenso wenig hat das Leiden des Gottmenschen die Bedeutung des leidenden Gottes und des schmerzenvollen Weltprozesses, sondern die Bedeutung des Opfers des Einen für die Vielen, der Errettung für die Ewigkeit und im Weltgericht. Jene Hartmannsche Wesensbestimmung ist also etwas völlig Subjektiv-Gewaltsames und scheitert gänzlich an der wirklichen Geschichte. Ihre wirkliche historische Anknüpfung hat sie am Brahmanismus und Buddhismus und in keiner Weise am Christentum.

Damit fällt aber der eigentliche Hintergrund für die Behauptung der Unchristlichkeit des freien Protestantismus völlig weg. Wenn dieser nach v. Hartmann sich an die Schranken und Schalen hält, so ist er auf Grund der objektiven Geschichte gewiß, daß gerade diese Schranken und Schalen, d. h. der personalistische christliche Gottes- und Heilsglaube selbst das Wesentliche sind. Es handelt sich ja nur darum, daß für den neueren Protestantismus das Verhältnis des Gottesglaubens zur Geschichte ein anderes geworden ist und daß die auch von ihm behauptete Ueberweltlichkeit oder Askese des Christentums in ein neues und anderes Verhältnis zu den Kulturwerten gestellt werden muß. Er kann das Verhältnis von Glaube und Geschichte nicht mehr in den Formen der Inkarnations-Christologie deuten und muß das gegenwärtig Erlebbare über die Geschichte stellen. Nur aus diesem Grunde fällt die alte Christologie für ihn weg und versucht er das Verhältnis zur Geschichte neu zu formulieren, wobei die einzelnen Lösungen des Problems hier gleichgültig sind. Ebenso kann er die überweltliche Tiefe der Persönlichkeit nicht in der Weise des kulturlosen Urchristentums, aber auch nicht in der Doppelstufigkeit der mittelalterlichen Kultur und auch nicht in der bürgerlichen Berufsethik des Altprotestantismus entfalten, sondern muß nach einer neuen Lösung dieses Grundproblems aller religiösen Ethik suchen. Die Heraus-

differenzierung der innerweltlichen und überweltlichen Werte zu ihrem vollen Gegensatz und die Ueberspannung dieser Gegensätze durch einen ihnen überlegenen religiösen Gedanken: das ist hier die Aufgabe. Aber mit alledem kann er völlig das Gefühl haben, in der Kontinuität des christlichen Geistes zu stehen und nur dessen Wesen in einer neuen, der Gesamtlage entsprechenden Weise neuzuprägen. Er braucht sich nicht im mindesten durch die Hartmannsche Wesenskonstruktion beirren zu lassen, die, indem sie an des jungen Schelling und Strauss'ens pantheisierende Deutung der Christologie anknüpft und ihr aus eigenem noch die pessimistische hinzufügt, ganz deutlich von dem Wunsch der Annäherung an wesentlich außerchristliche, ja antichristliche Religionslehren diktirt ist. Diese Geschichtskonstruktion ist schlechterdings unmöglich, unbeschreiblich einseitig auslesend und das Ausgelesene völlig sinnwidrig deutend. Sie hat in Wahrheit überhaupt keinen Zusammenhang mit dem Christentum, sondern ist eine Europäisierung des Hinduismus, wie sie das schon bei Schopenhauer gewesen ist. Dagegen ist sonnenklar, daß, welche Mängel man auch der freien Theologie zuschreiben mag, sie einen wirklichen Anschluß an die echte Geschichte des Christentums hat und mit ihrer Wesensbestimmung die echten und wesentlichen Grundzüge des prophetisch-christlichen Gottesgedankens vertritt. Das wird ihr ja auch durch den Hohn der Hartmannianer über ihren platten Theismus und Anthropomorphismus bescheinigt.

Freilich ist diese Kontinuität nicht exakt-historisch zu beweisen. Sie lebt im Gefühl und im Willen und kann sich nur auf das ihr Homogene in der Geschichte berufen. Es ist die lebendige religiöse Subjektivität, die sich ihres innerlichen Zusammenhanges mit den großen Grundtrieben der christlichen Lebenswelt bewußt ist und bei einer gewissenhaften historischen Erforschung sich dieses Gefühl bestätigt, wenn auch nie zu leugnen ist, daß Deutung und Gesamtanschauung dieser Geschichte wieder von jener Grundüberzeugung aus mitbedingt ist. Es wäre freilich eine Grenze denkbar, über die hinaus diese Bestätigung nicht mehr möglich wäre und also die gegenwärtige Subjektivität eine Hinausentwicklung über das Christentum wäre. Das könnte aber erst eine viel spätere Entwicklungsstufe wirklich feststellen. Unser eigenes Gefühl ist voll berechtigt, unsere Positionen als christlich anzusehen und kann es der Zukunft überlassen zu entscheiden, ob wir damit eine Bewegung über das Christentum hinaus oder

innerhalb seiner selbst vollziehen. Das sind noch sehr ferne Zukunftsfragen, und jedenfalls ist ein pessimistischer Monismus niemals als das zukünftige Ergebnis der aus dem Christentum entspringenden religiösen Entwicklung denkbar. Das wäre ja nur eine Wiederaufhebung der bereits erreichten Lebenstiefe und Differenzierung, die Wiederverschlingung des besten Erwerbs der Geschichte, des Persönlichkeitsgedankens, durch den Moloch dumpfer Alleinheiten. Was auch immer in moderner Naturwissenschaft und Aesthetik einem solchen Monismus günstig sein mag, der von Prophetismus und Christentum bewirkte Drang nach Freiheit, Weltüberwindung und gerade im persönlichsten Leben erfolgender Gotteinigung, kann dadurch nicht dauernd aufgehalten und verfinstert werden. In dieser Richtung sehen wir die mutmaßliche Zukunft, und eine solche Zukunft wird immer deren Zusammenhang mit Prophetismus und Christentum tatsächlich und vermutlich auch bewußt behaupten. Jedenfalls bleiben wir so mit der einzigen lebendigen religiösen Macht unserer Welt in engster Verbindung und bleiben wir in dem, was der historische Moment uns als das Wahre im Christentum zeigt. Schließlich handelt es sich ja um die Wahrheit und nicht um das Christentum und sicherlich sind wir noch nicht an dem Punkte, wo es die religiöse Wahrheit jenseits seiner gäbe. Die abstrakte Möglichkeit solcher Zukunftsentwickelungen braucht uns nicht zu beirren. Wir suchen Gott, wie er in der Gegenwart sich uns zuwendet, und hier ist das, was er uns in Christo und den Propheten sagt, nichts Ueberwundenes, sondern immer noch die einzige Kraft, welche schlichte Gesundheit und lebendige Tiefe, wahrhaftige Ehrfurcht und beseligendes Vertrauen unter uns wirkt. Das mag genügen, und das Nichtmehr-Christentum und Noch-Christentum kann uns gleichgültig sein. Wohin auch der weitere Weg führen mag, wir sind gewiß, daß in dem pessimistischen Pantheismus keine höhere Warheit liegt, sondern daß diese in der Richtung des religiösen Personalismus liegt und Leid und Sünde überwinden muß durch höheres Leben, statt ihnen zu erliegen. Dann aber sind wir sicherlich mit dem Christentum nicht auf dem Irrwege, sondern bleiben mit ihm jedenfalls im Zuge der wahren Entwickelung von Gottes Offenbarung und brauchen uns darum weder um unsere Christlichkeit noch um die Zukunft zu sorgen. Die steht in desselben Gottes Hand, der sich uns in unserem heutigen Christentum zukehrt und hier sich finden läßt.

Auch der Umstand braucht uns nicht irre zu machen, daß das freie Christentum gegenüber dem alten Protestantismus mit der Annahme der ganzen universalen historischen Denkweise allerdings etwas neues bedeutet und von hier aus auch an vielen anderen Punkten das Wesen anders zu bestimmen genötigt ist unter lebendigem Eingehen auf die historischen Mächte des heutigen Tages. Wenn man nicht im Katholizismus das »Wesen« erblickt und im Protestantismus eine bloße beginnende Zersetzung des Christentums, wenn man vielmehr im letzteren eine neue Wesensbildung, entsprechend der historischen Gesamtlage und genährt aus der Bibel, sieht, dann wird man in diesen modernen Neubildungen nichts Unerhörtes und das Wesen Zerstörendes sehen können, sondern nur sozusagen den zweiten Akt des Protestantismus, der der total veränderten Gesamtlage entspricht. Wir fallen damit aus dem Wesen nicht heraus, sondern tun nur dasselbe, was der Altprotestantismus tat: wir bilden einen neuen Wesensausdruck. Das hat von unserer Gesamtanschauung aus gar keine Bedenken. Denn daß das Wesen aus der Bibel allein erhoben werden könne, das ist ja ein ganz unmögliches Auskunftsmittel. Wo so viele Brüche und Neubildungen vorliegen, da ist ein weiterer wohl möglich und braucht uns in keiner Weise aus der Sache selbst herauszuführen. Es handelt sich ja auch nicht um vereinzelte Theologen, sondern um ein Suchen nach einer neuen Wesenserfassung, das mit dem 18. Jahrhundert begann und diese Fragestellung bis heute fortsetzt. Nennt man, wie hier mehrfach geschehen, diese ganze Entwickelung Neuprotestantismus, so ist dieser selbst ja nichts anderes als der Versuch einer Neuprägung des Wesens des Christentums. Und es ist kein Anlaß an seinem Gelingen zu verzweifeln.

Damit stehen wir ja nun freilich wieder vor der Tatsache, daß die Wesensbestimmung nichts rein Historisches ist, sondern eben jene Synthese von Geschichte und Zukunft, die an allen großen Knotenpunkten geschaffen werden muß und die der Kontinuität schließlich nur in der persönlichen subjektiven Gewißheit völlig sicher sein kann, weil sie sich bewußt ist, aus der lebendig und tief erfaßten Historie selbst herausgewachsen zu sein.

Es ist ein schönes Wort Zinzendorfs, das ich freilich nur im Gedächtnis gemäß einer Erinnerung aus Ritschls Kolleg gegenwärtig habe: »Zum Glauben gehört Wagnis und viel Treue.« Das gilt vom Glauben im allgemeinen, es gilt insbesondere

von der Bestimmung des Wesens des Christentums. Viel Treue in der historischen Versenkung und Hingabe, vor allem in der Hingabe an Jesus, aber auch das Wagnis, aus dem Historischen die lebendige Idee für die Gegenwart hervorzuholen und es mit dem Mut des in Gott gebundenen Gewissens in die Gedankenwelt der Gegenwart hineinzustellen: das macht die Arbeit am Wesen des Christentums aus. Bei dem einen ist vielleicht mehr Treue, bei dem anderen mehr Wagnis, aber die innerste Verbindung von Beidem, das ist das Ideal.

7. Das Ergebnis.

Mit alledem ist die Frage nach Bedeutung und Sinn des Wesensbegriffes geklärt und die Verknotung der in ihm zusammentreffenden Interessen aufgelöst. Es ist seiner Natur nach kein rein historisch-empirischer Begriff, sondern die höchste Leistung historischer Abstraktion oder die Bildung historischer Allgemeinbegriffe. Die Bildung dieses Allgemeinbegriffes ist auch bei strengster historischer Sachlichkeit nicht möglich, ohne ihn einem Teil der historischen Tatsachen als kritischen und verurteilenden Maßstab entgegenzusetzen und ohne die verschiedenen Bildungen durch einen der Wandelungs- und Anpassungsfähigkeit Rechnung tragenden Entwickelungsbegriff zu verbinden. Das eigentliche Interesse am Wesensbegriff tritt aber erst zutage, wo das historisch als wesentlich Empfundene zugleich als der maßgebende Entwickelungstrieb der Zukunft hervortritt und der systematisch-religionsphilosophischen Bearbeitung zur Darstellung des gegenwärtigen christlichen Glaubens übergeben wird. Harnacks Buch versucht all diesen Interessen zugleich zu genügen und gerade von der Historie her damit dem Glauben die Unterlage und den Gegenstand zu geben. Es ist schon um deswillen selbstverständlich nicht rein historisch, aber es entwickelt die Zukunft aus der reinen Historie.

Harnacks ganze historische Arbeit, insbesondere seine große Dogmengeschichte, die in Wahrheit eine Geschichte des Christentums ist, steht auf diesem Hintergrunde. Von da aus empfängt seine Historie den hinreißenden Schwung und die menschliche Bedeutsamkeit. Von da aus empfängt aber auch seine Glaubensposition ihre konkret-lebendige historische Sättigung. Es ist eine historische Arbeit, die mit der Historie die Erarbeitung der normativ religiösen Position verbindet und gerade darin ihre führende Bedeutung hat.

Erwägt man nun aber die sehr feine Verknüpfung der Interessen, die soeben aufgezeigt worden ist, so wird man sich des Gedankens nicht erwehren können, ob nicht vielleicht neben dieser großen Leistung, der übrigens Karl Müllers Kirchengeschichte würdig zur Seite steht, nicht vielleicht auch eine stärkere Sonderung der Aufgaben berechtigt sein mag. Es ist vielleicht gut, das eigentlich historische und das geschichtsphilosophisch-normative Element schärfer zu trennen. Mindestens für die gegenwärtige Lage mag es erwünscht scheinen. Der historische Stoff ist der Harnackschen Darstellung gegenüber inzwischen enorm gewachsen. Die Verknüpfung und Gruppierung der Tatsachen steht unter teilweise neuen Gesichtspunkten. Insbesondere eine nicht mehr wesentlich ideologische d. h. an der Entwickelung der Glaubensgedanken allein interessierte, sondern soziologische d. h. die ethischen und religiösen Gedanken in ihrem engen Zusammenhang mit den verschiedenen christlichen Gemeinschaftsbildungen und in Wechselwirkung mit den profanen Gesellschaftsmächten erfassende Darstellung wird das Wesen so einfach nicht mehr formulieren können, wie Harnack es getan hat. Der für die empirische Historie notwendige Wesensbegriff wird noch weit reichere Entwickelungs- und Sonderungsmöglichkeiten in der Geschichte der christlichen Idee anzuerkennen haben, wenn er die Erscheinungen als unter einen gemeinsamen Umkreis fallend erkennen will. Der Begriff der verschiedenen in der christlichen Idee liegenden Entwickelungsmöglichkeiten wird für die rein historische Gewinnung des Allgemeinbegriffes wichtiger sein als der Aufweis eines einfachen Kontinuums oder gar einer dialektischen Notwendigkeit der Ideenfolge. Das letztere hat Harnacks reifer und feiner Realismus gegenüber der Tübinger Konstruktion bereits aufgegeben. Aber die einfache Kontinuität des in seinem Wesen zentralisierten, von zeitgeschichtlichen Bedingtheiten befreiten Jesus-Evangeliums kann doch auch das hier vorliegende Bedürfnis nicht befriedigen. So wird man für die rein empirisch-historische Darstellung auch nach einem die Möglichkeiten und Komplikationen in sich schließenden Wesens- und Entwickelungsbegriff suchen müssen[32]).

[32]) So habe ich in meinen »Soziallehren« das Wesen des Christentums verstanden und charakterisiert, vor allem in der Schlußabhandlung. Sie haben eben deshalb auch bewußt keine direkte Beziehung zur Glaubenslehre oder Ethik und mögen manchen dadurch überrealistisch oder skeptisch anmuten. Aber meine ganze übrige

Unter diesen Umständen hebt sich dann aber andererseits auch die systematisch-normative Aufgabe der Bestimmung des Wesens als Grundlage der Zukunftsentwickelung und als Stoff der Glaubenslehre von der rein historischen Aufgabe sehr deutlich ab. Diese rechnet mit verschiedenen Möglichkeiten, in denen das Wesen variiert und mit anderen Mächten der Geschichte zu eigentümlichen Wirkungen sich verbinden kann. Diese Möglichkeiten sind dann als im Prinzip liegend gedacht, enthalten aber dessen Verzweigungen und Verbindungen. Sie streben auseinander und nicht zusammen. Sie sind wesentlich kausal verstanden, aber nicht teleologisch als den reinen Begriff verwirklichend. Darum läßt sich auch von diesem Wesensbegriff aus nicht das einheitliche Ziel der Zukunftsgestaltung, sondern nur das geschichtliche Verständnis der Tatsachen gewinnen. Der dogmatisch-normative Wesensbegriff geht umgekehrt auf verjüngende Synthese, auf Auslese und Herausarbeitung des der Gegenwart und Zukunft Entsprechenden, auf neue Verbindung des so Herausgegriffenen mit der praktischen und geistigen Welt der Gegenwart. Er ergreift nicht das dialektisch-notwendige, einzige und alleinige Entwickelungsziel, sondern verwirklicht selbst eine der Möglichkeiten und zwar die von der Gegenwart und nächsten Zukunft geforderte. Es bleibt dabei alles in Geltung, was bisher über den Zusammenhang des Historischen und des Neu-Lebendigen gesagt ist. Aber der dogmatische Wesensbegriff ist doch bei seiner Konzentration auf eine einheitliche und von Tat und Wille erst durchzusetzende Christlichkeit etwas anderes als der historische.

Gewiß ist das eine etwas nüchterne und realistische Auffas-

Arbeit zeigt ja, daß ich davon den dogmatisch-ethischen Wesensbegriff unterscheide und hier wahrlich der historischen Skepsis keine Zugeständnisse mache. Ueber den bei dem historischen Wesensbegriff vorschwebenden Gedanken der »wertfreien Teleologie« s. jetzt die zweite Auflage von Rickerts »Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft« 1910. Der ganze Gedankengang der vorliegenden Studie beruht sehr wesentlich auf dem, was ich von Rickert gelernt habe. Unter diesem Eindruck habe ich mich auch von den Hegel näherstehenden Bestimmungen des Wesens abgewendet, die ich früher vertreten habe; vgl. den Aufsatz »Geschichte und Metaphysik« Z. Th. K. 1896, er ist aus diesem Grunde hier nicht aufgenommen. Im übrigen verweise ich auf meine Kritik dieses Entwickelungsbegriffes in den Anzeigen von A. Dorner, Grundriß der Dogmengeschichte, Göbl. Gel. Anz. 1901 und von Desselben Grundriß der Religionsphilosophie Ebd. 1905, auch von W. Köhlers, Idee und Persönlichkeit, H. Z. 1913; auch auf meinen Artikel History in Hastings' Dictionary.

sung der Sachlage. Aber sie entspricht der überall sich durchsetzenden Verselbständigung des Historischen, das gegenüber der Begründung persönlicher Ueberzeugungen und geschichtsphilosophischen Bewertungen seine eigene Methode immer strenger für sich fordert. Auch gewinnt dabei wirklich das unbefangen historische Verständnis und mit ihm das Verständnis des wirklichen Lebens. Der Gedanke einer »wertfreien Teleologie« d. h. eines Verständnisses historischer Ideenmächte ohne Einmengung unserer eigenen Bewertungen ist hier entscheidend. Auf der anderen Seite wird die systematisch-normative Bildung der Wesensidee damit freier von geschichtlichen Einzelheiten, lebendiger und stärker auf die Verarbeitung des Ganzen und auf die Erkenntnis ihres verantwortungsreichen schaffenden Charakters hingewiesen. Der historische Ballast, der in der heutigen Theologie manchmal die Arbeit schwer bedrückt, sinkt nieder, und der Geist der Geschichte kann sich klarer und kräftiger, begeisterter und zusammenfassender als wirklicher Geist, als lebendige Tat, bekunden.

Wie sehr man aber auch hier trennen und scheiden möge, alle solche Trennungen sind allerdings nur provisorische und hypothetische. Die Einheit des Lebens und der Erkenntnis wird das Geschiedene wieder zusammenfassen. Wie Geschichte und Geschichtsphilosophie nur künstlich und methodisch sich scheiden lassen, in Wahrheit aber schon in der ersteren immer ein Stück der letzteren steckt und diese sich durchaus aufbauen muß auf jener, so wird das Wesen der Geschichte und das Wesen des Glaubens sich immer wieder suchen und finden. In ihrer Einheit besteht die Aufgabe der Theologie, gleichviel ob man die beiden Aufgaben sorgfältig verteilt und nach Möglichkeit für sich löst, oder ob man sie wieder verbindet zu jener großen Gesamtdarstellung des Christentums, die Geschichte und Glaube zugleich ist.

Wesen der Religion und der Religionswissenschaft[34]).

(Aus: Kultur der Gegenwart I, 4, 2. Aufl. 1909.)

Die gegenwärtige Wissenschaft von der Religion steht wie alle Kulturwissenschaften von Hause aus unter der großen

---

[33]) Literatur. Die Literatur der Religionswissenschaft ist bei der Verzweigtheit ihrer Interessen und der Unendlichkeit ihres historischen Materials unerschöpflich. Ihre wichtigsten prinzipiellen Gedanken sind in der älteren Literatur der großen Hauptsysteme niedergelegt; die Gegenwart ist auf diesem Gebiet nicht sehr originell und schöpferisch. Nur die antiquarischen und anthropologisch-ethnographischen Studien über die primitiven Religionsformen sind eine eigentümliche und zugleich bedeutende Schöpfung der Gegenwart. Ihr Mittelpunkt sind die beiden Zeitschriften: die »Annales du Musée Guimet« und die von der gleichen Anstalt ausgehende »Revue de l'histoire des religions« (herausgeg. von Réville, Paris), sowie das deutsche »Archiv für Religionsgeschichte« (herausgeg. von Dieterich, jetzt Wünsch, Leipzig, Teubner). Neben ihnen treten noch psychologische Forschungen originell hervor, an denen allerdings die deutsche Psychologie auffallend wenig beteiligt ist; bei ihr ist, wie überhaupt in der deutschen Philosophie, das Interesse an der Religion sehr schwach; ein Mittelpunkt solcher Studien hofft »The American Journal of religious psychology and education« (herausgeg. von G. Stanley Hall, Clark University Press, Worcester, Mass.) zu werden. Aehnliche Aufgaben stellt sich die deutsche »Zeitschrift für Religionspsychologie« (herausgeg. von Runze und Bresler, Halle, Marhold, seit 1907). Kompendien der Religionswissenschaft, in welchen freilich die philosophische Seite sehr zurücktritt, sind: Morris Jastrow, »The study of religion« (London 1901); C. P. Tiele, »Elements of the science of religion« (Edinburgh und London, 1897/99), auch deutsch (Gotha, 1899/1901), derselbe, »Grundzüge der Religionswissenschaft« (deutsch von Gehrich, Tübingen und Leipzig, 1904). Hier wird überall die Verselbständigung der Religionswissenschaft als Bearbeitung eines ihr eigentümlichen empirischen Materials betont. Stärkere Hervorhebung der philosophischen Seite des Problems zeigt das kantisch gefärbte Lehrbuch von H. Siebeck, »Lehrbuch der Religionsphilosophie« (Freiburg und Leipzig, 1893), oder die hegelisch gefärbte Einführung von John Caird, »Introduction to the philosophy of religion«[2] (London, 1889). Den Stand der Forschung auf den verschiedenen Gebieten schildert referierend Troeltsch, »Religionsphilosophie« in »Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer«,

Schwierigkeit, daß die entscheidende Grundvoraussetzung für ihre Behandlung gleich am Anfang festgelegt werden muß und daß

2. Aufl. (Heidelberg, 1907), mehr kritisch derselbe in »Die Selbständigkeit der Religion« (Z. f. Theol. u. Kirche 1895/66). Eine ausführliche Auseinandersetzung mit allen modernen Hauptrichtungen gibt Émile Boutroux, »Science et Religion dans la philosophie contemporaine« (Paris, 1908).

S. 463. Naive und wissenschaftliche Religion: Duhm, »Das Geheimnis in der Religion« (Freiburg, 1896); James, »Varieties of religious experience« (London, 1902), deutsch von Wobbermin 1907; Heim, »Das Weltbild der Zukunft« (Berlin, 1904); Vierkandt, »Naturvölker und Kulturvölker« (Leipzig, 1896); A. Bonus »Zur religiösen Krisis« (Jena 1911 ff.).

S. 479. Kritischer Idealismus: Kant, »Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft« (1793); Fichte, »Versuch einer Kritik aller Offenbarung« (1792); derselbe, »Anweisung zum seligen Leben« (1806, neu hg. in Deutsche Bibliothek, 1912); Schleiermacher, »Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern« (1800); derselbe, »Der christliche Glaube« (1821); Fries, »Wissen Glauben Ahnung« (1805); derselbe, »Handbuch der Religionsphilosophie« (1832); De Wette, »Vorlesungen über die Religion, ihr Wesen und ihre Erscheinungsformen« (1827); R. Otto, »Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie« (Tübingen 1909); Rauwenhoff, »Wijsbegeerte van den Godsdienst« (Leiden, 1887), deutsch von Hanne (Braunschweig, 1889); A. Sabatier, »Esquisse d'une philosophie de religion«[4] (Paris, 1897) deutsch v. Baur 1900.

S. 481. Hegelsche Lehre: Hegel, »Vorlesungen über die Philosophie der Religion«, herausgeg. von Marheineke (1832); dieselben gekürzt und mit Anmerkungen versehen von Drews (Jena und Leipzig, 1905); Pfleiderer, »Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage«[3] (Berlin, 1896); Biedermann, »Christliche Dogmatik« (Zürich, 1869; 2. Aufl. Berlin, 1884/85). Mit pessimistischem Einschlag: E. v. Hartmann, »Religionsphilosophie« (1888); Drews, »Religion als Selbstbewußtsein Gottes« (Jena 1906).

S. 483. Positivistische Lehre: Hume, »The natural history of religion« (1755); Comte, »Cours de philosophie positive« (1830—42); Herbert Spencer, »First principles« (System of synthetic philosophy, Bd. I, 1862); derselbe, »Principles of sociology« (System Bd. Bd. VII, VIII, 1876—96); Goblet d'Alviella, »Introduction à l'histoire générale des religions« (1887); derselbe, »L'idée de Dieu« (1892); Feuerbach, »Wesen des Christentums« (1841); Tylor, »Primitive Culture« (1871); derselbe, »The early history of mankind« (1878); Andrew Lang, »Custom and Myth« (London, 1885); derselbe, Art. »Mythology« in »Encyclopaedia Britannica«, derselbe, »Myth, ritual and religion«[2] (London, 1899).

S. 485. Theologische Offenbarungslehre: F. H. R. Frank, »Gesch. der neueren Theologie«[3] (Erlangen, 1898): Schelling, »Philosophie und Religion« (1804); derselbe, »Philosophie der Mythologie« und »Philosophie der Offenbarung« (sämtl. Werke Abt. II, Bd. 1—4); C. Frantz, »Schellings positive Philosophie« (Cöthen, 1879—80); Portig, »Weltgesetz des kleinsten Kraftaufwandes« (Stuttgart, 1903/04);

diese Voraussetzung die ganze Behandlung durch und durch beherrscht. Es handelt sich um die Frage, wie man die großen

W. Herrmann, Die Religion im Verhältnis zu Welterkennen und Sittlichkeit« (Halle, 1879); L. Ihmels, »Die christliche Wahrheitsgewißheit« (Leipzig, 1908); A. Hunzinger, »Probleme und Aufgaben der gegenwärtigen systematischen Theologie« 1909.

S. 492. Religionspsychologie: James, »The varieties of religious experience« (London, 1902, deutsch und gekürzt von Wobbermin, 1907); Starbuck, »The psychology of religion«[2] (London, 1901); A. George Coe, »The spiritual life, studies in the science of religion« (New-York, 1900); Derselbe, »The religion of the mature mind« (New-York, 1903); Murisier »Les maladies du sentiment religieux« (Paris, 1901); Flournoy, »Les principes de la psychologie religieuse (Archive de psychologie, Genf, 1902 u. 1903); Leuba, »Studies in the psychology of religious phenomena« (American Journal of Psychology 1896); E. Koch, »Die Psychologie in der Religionswissenschaft« (Freiburg, 1896); W. Wundt, »Völkerpsychologie« (Leipzig II 1905 bis 1909); v. Hügel, »The mystical Element of religion studied in St. Catherine of Genoa and her friends« (London, 1908); Simmel, »Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion« (Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, 1902); A. Dieterich, »Mithrasliturgie« (Leipzig, 1904); Höffding, »Religionsphilosophie«, deutsch von Bendixen (Leipzig, 1901); F. W. H. Myers, »Human personality and its survivals of bodily death« (London, 1903); übersetzt und gekürzt von Jankelevitsch, »La personnalité humaine, sa survivance, ses manifestations supranormales« (Paris, 1905).

S. 494. Erkenntnistheorie der Religion; Windelband, »Das Heilige« (in Präludien[4], Tübingen, 1911); Fechner, »Die drei Motive und Gründe des Glaubens« (Leipzig, 1863); Eucken, »Der Wahrheitsgehalt der Religion«[3] (Leipzig, 1912); Zeller, »Ursprung und Wesen der Religion (Vorträge I [Leipzig, 1877]); Récéjac, »Essais sur les fondements de la connaissance mystique« (Paris, 1897); Troeltsch, »Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft (Tübingen, 1905); Derselbe, »Das religiöse Apriori« in diesem Bande; James, »The will to believe« (London, 1897); Simmel, »Die Religion« (aus die »Gesellschaft«, herausgeg. von Buber, Frankfurt 2. Aufl. 1912).

S. 495. Geschichtsphilosophie der Religion: Jevons, »Introduction to the history of religion« (London, 1896): Eucken a. a. O.; Siebeck a. a. O.; Tiele a. a. O.; Pfleiderer a. a. O.; Wundt a. a. O.; v. Hartmann, »Religionsphilosophie« (Berlin 1888); E. Caird, »The evolution of religion« (Edinburgh, 1893); Rickert, »Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung« (Freiburg, 1896/1902); Troeltsch, »Moderne Geschichtsphilosophie« (Theologische Rundschau, 1903 und in diesem Bande); derselbe, »Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte« (Tübingen 1912); Rickert, »Geschichtsphilosophie« (in Festschrift für Kuno Fischer, 2. Aufl., Heidelberg, 1907).

S. 496. Metaphysik der Religion: Weisse, »Philosophische Dogmatik« (Leipzig, 1855—62); Teichmüller, »Religionsphilosophie« (Breslau, 1886); Lotze, »Mikrokosmus«[5] (Leipzig, 1896); derselbe, »Grundlage der Religionsphilosophie«[2] (Leipzig, 1884); Glogau, »Vorlesungen über Religionsphilosophie« (Kiel, 1898); J. H.

Kulturschöpfungen des menschlichen Geistes betrachtet, ob man in ihnen selbständige Anlagen und Kräfte des Geistes erkennt, die aus eigener innerer Notwendigkeit eigene Gedanken und Werte gestalten, oder ob man in dem Geiste nichts als die formelle Kraft sieht, welche möglichst sachlich aufgefaßte, positive Tatsachen zu einem Zusammenhang von Generalisationen gestaltet und diesen Zusammenhang den menschlichen Zwecken der Selbsterhaltung und Gattungsförderung dienstbar macht. Im ersten Falle haben wir geheimnisvolle, nicht weiter abzuleitende, immer neu sich gestaltende Anlagen und Triebe der Vernunft vor uns, aus deren Spontaneität und Autonomie die großen Kulturbildungen in Familie, Staat, Gesellschaft, Recht, Kunst, Wissenschaft, Religion und Moral hervorgehen; im andern Falle haben wir vor allem die regelmäßige und gleichartige Verknüpfung der objektiven Tatsachen der Außenwelt und in der Innenwelt kein anderes Geheimnis, als daß sie diese Gesetzlichkeit zu erkennen und der Lebenserhaltung der Gattung dienstbar zu machen weiß. Das erste ist die Position des Idealismus, der nicht bloß die Wirklichkeit überhaupt in dem Geiste begründet denkt, sondern den Geist als mit qualitativ schöpferischen Kräften zur Erzeugung spezifisch geistiger Werte ausgerüstet betrachtet; das letztere ist die Position des Positivismus, der in erster Linie nur gesicherte Tatsachen und deren gesetzliche Verknüpfung anerkennt und dann diese Tatsachen dem Willen zur Bearbeitung übergibt, wobei der einzige Wert die Behauptung und Vervollständigung des menschlichen Daseins selber ist. Es ist der uralte Gegensatz des Platonismus und des realistischen Empirismus, wobei beide allerdings heute den modernen Naturbegriff — jeder auf seine Weise — in sich aufgenommen haben. Es ist moderner gesprochen der Gegensatz zwischen Kant und Hume und, noch mehr der Gegenwart angemessen, der Gegensatz des Positivismus aus Comtes und Spencers

Fichte, »Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung« (Leipzig, 1878); Secrétan, »La philosophie de la liberté«[3] (Paris, 1879); Renouvier, »Essais de critique générale«[2] (Paris, 1875—96); Volkelt, »Kants Erkenntnistheorie nach ihren Grundprinzipien analysiert« (Leipzig, 1879); Wundt, »System der Philosophie[3]« (Leipzig 1907); James, »A pluralistic Universe« (London 1909); Eucken, »Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt« (Leipzig, 1896); Drews, »Die deutsche Spekulation seit Kant mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten« (Berlin, 1895); Rickert, »Fichte und der Atheismusstreit« (Berlin, 1901). Besonders hervorzuheben sind die Arbeiten von Bergson; »Les données immédiates de la conscience« , »Mémoire et matière«, »L'évolution créatrice«.

Schule gegen Hegels und verwandter Geister Deutung des Geisteslebens.

Zwar gibt es noch andere prinzipielle Voraussetzungen, die die Religionswissenschaft von Hause aus zu bestimmen beanspruchen und oft mit Leidenschaft sich in ihr geltend gemacht haben: den auf die Naturphilosophie begründeten Materialismus oder auch den parallelistischen Pantheismus, welch letzterer durchaus idealistisch gewendet werden kann, aber dann durch den naturphilosophischen Gedanken der mathematischen Notwendigkeit das geistige Leben erst recht seiner qualitativ-schöpferischen und pluralistischen Eigentümlichkeiten beraubt. Vom ersten aus ergibt sich die metaphysische Unmöglichkeit der von der Religion geglaubten Objekte und damit die Aufgabe, die Religion aus psychologischen Motiven als reine Illusion zu erklären. Vom zweiten aus ergibt sich die Forderung, in aller Religion nur den rein pantheistischen Gehalt als Wahrheit anzuerkennen und alle theistischen und pluralistischen Religionsideen als psychologisch motivierte Illusionen zu erklären. Allein die Absurditäten, in welche beide Theorien die Kulturwissenschaften verwickeln, und die in solchen Konflikten genährte Abneigung gegen alle Metaphysik haben gerade für die Religionswissenschaft die Macht solcher Voraussetzungen heute gebrochen. Der Materialismus ist in ihr ganz erledigt, der Pantheismus der gleichen Phantastik verdächtig wie jede andere Religionsidee auch, also jedenfalls keine selbstverständliche wissenschaftliche Voraussetzung mehr. Heute dominiert der Einfluß des Positivismus, der auf jede metaphysische Kausalitätstheorie überhaupt und auf jede Metaphysik der Beziehungen von Geist und Materie insbesondere verzichtet, dem naturwissenschaftlichen Interesse der Gegenwart durch Einschränkung aller Erkenntnis auf geordnete Tatsachenverknüpfung und Ausschluß aller romantisch-nativistischen Erkenntnisquellen gerecht wird und andererseits den Kulturwissenschaften in der Fähigkeit des Geistes, diese Erkenntnisse für die Zwecke des Einzel- und Gesamtwohls zu verarbeiten, eine selbständige Grundlage läßt. Dem steht als klarer Gegensatz nur ein Idealismus gegenüber, der seinen Schwerpunkt nicht in der abstrakten metaphysischen Lehre von der Phänomenalität der Körperwelt, sondern in der konkreten Auffassung des geistigen Lebens als einer jeweils Neues und völlig Eigentümliches hervorbringenden Kraft hat; die Kontinuität zwischen diesen Mani-

festationen des Geistes und deren Zusammenhang mit der Basis der materiellen Natur sind dabei Fragen zweiten Grades. Zwischen beiden Positionen ist bei der heutigen Lage der Problemstellung von Anfang an die Entscheidung zu treffen. Die Entscheidung wird im wesentlichen entweder eine Sache persönlicher Ueberzeugung, des sachlichen Eindrucks jener Lebensinhalte und ihrer eigenen Aussagen über sich selbst sein, oder sie wird von dem Grunddogma ausgehen, daß wirkliche Wissenschaft nur die gesetzliche Verknüpfung der positiven Tatsachen sei und daß der Autonomie und Spontaneität des Geistes nur so viel übrig gelassen werden dürfe, als mit dieser Grundvoraussetzung verträglich sei, während alles darüber Hinausgehende auf das große Totenfeld menschlicher Illusionen zu werfen sei.

Die hier zu gebende Skizze der Religionswissenschaft steht mit aller Entschiedenheit auf dem ersten Standpunkt und verwirft den zweiten, weil der sachliche Eindruck der idealen Kulturinhalte ihm widerspricht, weil sein Grunddogma eine naturalistische Voraussetzung ohne jede zwingende Begründung ist und schon für die Körperwelt nicht ausschließlich gelten kann, schließlich weil der vom Positivismus beibehaltene Rest geistiger Autonomie und Spontaneität eine Inkonsequenz gegen seine eigene Voraussetzung, unverkennbar der nicht völlig totzuschlagende und nur möglichst ausgehungerte Rest einer viel reicheren geistigen Wirklichkeit ist [34]).

Steht die Sache aber so, dann ist von Hause aus die positivistische Religionstheorie abzulehnen, welche in der Religion prinzipiell nichts anderes sieht als eine Betätigung menschlichen Denkens in der Verknüpfung der Erscheinungen und des menschlichen Willens in der Dienstbarmachung dieser Erkenntnis für menschliche Individual- und Gattungszwecke. Darnach wäre die Religion nichts als eine aus der Abwesenheit wissenschaftlich-objektiver Methoden erwachsende Verknüpfung und Deutung der

[34]) Wie sich von einem positivistischen Standpunkt aus, der die Spontaneität und selbständige Inhaltsfülle des Geistes höher schätzt und auch bei Comte und Spencer noch eine übermäßige Gebundenheit durch einen ursprünglich rationalistisch-mechanischen Naturbegriff konstatiert, die Aufgabe der Religionsphilosophie gestaltet, habe ich oben in dem Aufsatz über William James gezeigt. James nennt daher seine Lehre nicht mehr Positivismus, sondern Pragmatismus. Ich habe dort gezeigt, daß sich auf diese Weise zwar der Abstand gegenüber dem Idealismus verringert, daß aber auch dem gegenüber der Idealismus zu behaupten ist. Zu dieser Frage vgl. Windelband »Der Wille zur Wahrheit« in »Präludien« 1911.

Wirklichkeit und die Verbindung der menschlichen Gattungszwecke mit den Vorstellungen von den so gefundenen Mächten und Kräften der Wirklichkeit. Sie wäre primitive Wissenschaft und daran angelehnte Ethik und Soziallehre der menschlichen Urpsyche, deren alles personifizierendes Denken mit der Geisteridee schließlich auch die Gottesidee hervorbringt und deren naive Verlegung menschlich-persönlicher Zwecke in die außermenschliche Wirklichkeit diese Götter zu Förderern und Garanten der menschlichen Zwecke macht. Unentbehrlich und segensreich, unvermeidlich und natürlich für diese Periode des Denkens, verschwindet sie daher notwendig mit der Wandlung des menschlichen Denkens von der personifizierenden Phantasie zur depersonifizierenden Wissenschaft, von der kosmischen, anthropomorphen Verallgemeinerung der menschlichen Lebenswerte zur Einsicht in die Beschränkung der menschlichen Zwecke auf den Menschen selbst und auf seine durch wissenschaftliche Erkenntnis zu begründende Förderung des Gattungswohles. Die ganze Religionswissenschaft wird unter diesen Umständen zur entwicklungsgeschichtlichen Untersuchung über die Denkformen der Urpsyche in ihrem allmählichen Uebergang zur positiven Wissenschaft und darauf begründeten wissenschaftlichen Ethik. Entstehung und Auflösung wird ihr einziges Thema; ihre Aufgabe ist rein historisch und psychologisch, völkerpsychologisch; das sachlich-systematische Interesse kann nur darauf gerichtet sein, daß die wichtigen sozialen Funktionen, die diese Schöpfung ausgeübt hat und ohne die sie nicht zu ihrer großen Bedeutung gekommen wäre, mit ihrer Auflösung nicht vernachlässigt, sondern auf die moderne positive Wissenschaft nachdrücklich übernommen werden.

Nicht auf eine Widerlegung dieser Theorie kommt es als Ausgangspunkt an, sondern auf die Leugnung der Voraussetzungen, aus denen sie als einzig mögliche hervorzugehen beansprucht. Der Auffassung der Religion muß freier Spielraum bleiben. Sie muß aus sich selbst heraus analysiert werden können, mindestens zunächst als ein völlig selbständiges Phänomen untersucht werden, als das sie sich ja auch gibt. Sie darf nicht von vornherein allgemeinen Theorien unterstellt werden, die es von Haus aus vorschreiben, was bei ihr berechtigt sein kann und was nicht. Das ist eine Vergewaltigung der Analyse gleich am Anfang, und eine solche Vergewaltigung ist die positivistische Theorie. Bei ihr weiß man von vornherein, was Religion ist und was sie allein sein kann: ein Denkfehler der Urpsyche, der durch seine große zusammen-

haltende soziale Bedeutung und durch seinen engen Zusammenhang mit dem Glücksbedürfnis des Menschen sich so lange am Leben erhalten hat. Es gibt für sie überhaupt keine andere geistige Tätigkeit als verknüpfendes Denken und Benützung dieses Denkens durch den Selbstbehauptungswillen der Gattung. Unter diese Vorstellung muß daher auch die Religion fallen, nur daß sie aus den besonderen Bedingungen des urmenschlichen Denkens stammt, das die Stufe der Personifikation noch nicht überwunden und die menschlichen Zwecke von dem gegen sie gleichgültigen Universum noch nicht hat unterscheiden lernen. Wird dieses fertige Vorurteil abgelehnt und die Möglichkeit qualitativ eigentümlicher geistiger Anlagen und Lebensinhalte anerkannt, dann braucht die Religion nicht von vornherein in ihrer Entstehung, Entwicklung und Auflösung ein lediglich historisches, vorübergehendes Problem zu sein, sondern kann in ihrem inneren Wesen und in ihrer Bedeutung für die Kultur ein sachliches und dauerndes bilden. Dann weiß man nicht ohne weiteres, was sie ist, und es muß erst aus ihrer Analyse eine Erkenntnis von dem gewonnen werden, was sie wirklich ist. Und was sie ist, läßt sich dann in erster Linie nur aus ihr selbst erkennen, aus der Erforschung und Vergleichung ihrer eigenen Aussagen über sich selbst, aus dem Verhältnis, das sie sich zu den anderen Kulturinhalten gibt und das ihr von diesen ihrerseits gegeben wird. Man ist dann nicht von vornherein daran gebunden, zu wissen, was sie alles nicht sein kann, daß sie insbesondere unmöglich sein kann, was sie sein will. Die Analyse ist nicht auf eine fertige Grundanschauung von den Dingen verpflichtet, die die ganze Auffassung bereits von festen Grundanschauungen aus normiert, sondern sie kann dem Gegenstand selbst sein eigenes inneres Wesen entnehmen, wie er jedenfalls zunächst sich selbst empfindet; und es ist erst die zweite Frage, wie dieses eigene Wesen des Gegenstandes sich in die übrige Wirklichkeit einreiht, ob es sich dabei überhaupt zu behaupten vermag, welche Modifikationen es hierbei erleidet oder erleiden muß. Das ungeheure Tatsachenmaterial, das insbesondere der Positivismus zusammengetragen und, soweit es mit den eigentümlichen Formen primitiven Denkens zusammenhängt, in der Tat oft überaus sinnreich gedeutet hat, ist dann nur erst Material für die wirkliche Untersuchung. Es handelt sich darum: was ist das Religiöse in diesen im allgemeinen als Religion bezeichneten, sehr bunten und mannigfaltigen Erscheinungen? wie kann man des

Religiösen in ihnen habhaft werden, und welche Bedeutung, Entwicklungstiefe, Konsequenz hat dieses Religiöse in seiner geschichtlichen Entfaltung? Erst daran können sich dann die weiteren Fragen nach dem Wahrheitsgehalt, nach den Entwicklungsgesetzen und -zielen, nach dem Verhältnis dieses Kulturinhaltes zu den anderen Kulturinhalten schließen.

Andrerseits aber besagt doch auch die hier gemachte allgemeine Voraussetzung des Idealismus nicht mehr als die Möglichkeit, in der Religion eine qualitativ eigentümliche und schöpferische Kraft des seelischen Lebens zu sehen. Sie bedeutet in keiner Weise eine von vornherein festgelegte Deutung der Religion und die Unterschiebung metaphysischer Philosopheme unter die religiösen Ideen. Es hat dem Rationalismus aller Zeiten nahe gelegen, die von ihm als vernunftnotwendig begründeten Begriffe vom Weltgrund in die religiösen Ideen als ihr Wahrheitsmoment hineinzudeuten, weil der Religion ja bei diesen Voraussetzungen kein anderer Wahrheitsgehalt übrig bleiben konnte, wenn sie überhaupt einen haben sollte. Aber diese Behandlung scheitert teils an der Skepsis, der gerade solche Metaphysik heute begegnet, teils und noch mehr an der Befangenheit und Vergewaltigung, die sich für die Auffassung der Religion hieraus überall ergibt. Der auf das Tatsächliche, Konkrete und Erfahrungsmäßige gerichtete Sinn des neueren Denkens hat die Forschung daher wesentlich auf die Untersuchung der in der historisch-psychologischen Wirklichkeit vorliegenden religiösen Phänomene gelenkt. Die Religionsphilosophie ist zur Religionswissenschaft geworden, aus einem Zweige der Metaphysik zu einer selbständigen Untersuchung der Tatsachenwelt des religiösen Bewußtseins, aus der höchsten Generalwissenschaft zu einer neuen Einzelwissenschaft. Sofern der Positivismus auch seinerseits dies gewollt hat, soweit er die metaphysische Religionsphilosophie als wissenschaftliche Verblassung der eigentlich triebkräftigen religiösen Ideen bezeichnet hat, ist seine Einwirkung nur eine förderliche gewesen. Es ist nur die aus seiner Voraussetzung erwachsende und alle Auffassung von Grund aus bedingende Deutung abzulehnen. Weder die halbmaterialistische Metaphysik des Positivismus noch eine irgendwie gestaltete Metaphysik des Idealismus darf die Deutung und Kritik der religiösen Objekte von vornherein unternehmen und damit die Aufgabe der Religionswissenschaft von einer solchen präjudizierenden Bearbeitung der religiösen Objekte aus festlegen. Nach

beiden Seiten hin handelt es sich daher um eine Verselbständigung der religionswissenschaftlichen Forschung, die den religiösen Phänomenen weder eine Deutung als Wahrheit noch eine solche als Unwahrheit von Hause aus aufdrängt, sondern nur um die von Hause aus festzuhaltende Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, daß die Religion eine eigentümliche qualitative Anlage des menschlichen Geisteslebens sei. Ohne Voraussetzung einer solchen Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit wird allerdings die Untersuchung müßig. Und darin, daß die vom religiösen Bewußtsein selbst ausgesagte Selbständigkeit von einer idealistischen Theorie der geschilderten Art aus möglich ist, liegt die Bedeutung der idealistischen Voraussetzung. Ohne sie legt man sich von vornherein auf die Unmöglichkeit eines Wahrheits- und Erkenntniswertes der Religion fest, mit ihr läßt man die Möglichkeit offen, einen solchen Wert feststellen zu können, ohne doch dem Sinne, in dem das geschehen kann, schon irgendwie zu präjudizieren.

So hat sich in der modernen Wissenschaft allmählich eine Religionswissenschaft als selbständige Einzelwissenschaft herausgebildet ähnlich der Logik, Ethik und Aesthetik. Sie ist etwas anderes als die Religionsphilosophie im älteren Sinne, die stets eine philosophische Bearbeitung, Kritik, Deutung oder auch Zerstörung des religiösen Objektes war, von wo aus dann die konkrete, wirkliche Religion erst als Annex, als mehr oder minder zutreffende Realisierung des philosophischen Gehaltes oder als so oder so zu erklärende Illusion, in Betracht kam. Es handelt sich um Analyse des religiösen Bewußtseins als einer selbständigen und eigentümlichen Form und Richtung der menschlichen Bewußtseinsschöpfungen und um die Herausarbeitung derjenigen Hinweise auf Wahrheits- und Erkenntnisgehalt, die dem Phänomen selbst in erster Linie zu entnehmen sind.

Der kritische Idealismus als Lehre von der Hervorbringung aller Lebensinhalte durch das Bewußtsein und als kritische Abgrenzung qualitativ verschiedener Bewußtseinsschöpfungen nebeneinander ist hierfür die allgemeine Voraussetzung wie für alle Wissenschaft und kann innerhalb der Religionswissenschaft so wenig erst entwickelt werden als innerhalb irgendeiner anderen Einzelwissenschaft. Es genügt, daß der von den allgemeinsten und abstraktesten Erwägungen her entstehende Idealismus mit seiner Freilassung der Geltungsmöglichkeit der religiösen Ideen und das innere Selbstgefühl der Religion um einen ihr innewoh-

nenden Wahrheitsgehalt in der Ermöglichung eines solchen Wahrheitsgehaltes zusammentreffen und sich insofern gegenseitig bestätigen. Alles Uebrige muß offen bleiben.

Setzt so nach der einen Seite die Religionswissenschaft die Philosophie voraus, so mündet sie auf der anderen Seite auch wieder in sie ein, genau wie alle anderen Einzelwissenschaften auch. Wie die Naturwissenschaft letztlich in Naturphilosophie, die Geschichtswissenschaft in Geschichtsphilosophie, die Ethik, Logik und Aesthetik in die allgemeine philosophische Betrachtung einmünden, so auch die Religionswissenschaft. Die von ihr als Wahrheitsgehalt der Religion erwiesene Erkenntnis, wie immer sie beschaffen sein mag, tritt in Zusammenhang mit allen übrigen Erkenntnissen, erleidet von ihnen Bestimmungen, die erst bei solcher Zusammenfassung sich ergeben, und wirkt auf sie mit einem besonderen Zusammenfassungsmotiv zurück, das erst von ihm auf das Ganze der Erkenntnis ausgeht; ihr Wahrheitsgehalt behauptet und gestaltet sich in seinem allgemeinsten Sinne erst bei einer solchen letzten abschließenden Zusammenarbeitung. Hier wird dann die Religionswissenschaft zur Religionsphilosophie oder, wenn man den Ausdruck nicht im Sinne einer konfessionellen Autoritäts-Dogmatik versteht, zur Theologie.

Zwischen beiden Polen aber liegt ein selbständiges Arbeitsgebiet, eben die Religionswissenschaft in ihrer konkreten Eigentümlichkeit. Ihre große Frage ist die nach dem Wesen der religiösen Phänomene, nach dem Wahrheits- und Erkenntnisgehalt dieser Phänomene, nach dem Wert und der Bedeutung der großen historischen Religionsbildungen. Wenn sie dabei in ihrem Resultate glaubt, über alle diese geschichtlichen Bildungen hinausschreiten zu müssen, so ist ihr praktisches Ergebnis ein Beitrag zur Entwurzelung der herrschenden Religionen und zur Erzeugung der religiösen Unruhe, in welcher neue religiöse Bildungen entstehen, allenfalls die Erzeugung eines Surrogates für wirkliche Religion. Glaubt sie dagegen bei einer der großen historischen Bildungen als einem geltenden Höhepunkt stehen bleiben zu müssen, dann ist sie die wissenschaftliche Unterlage für die Theologie dieser Religion, die dann ihre eigene Geschichte als Offenbarung der höchsten religiösen Werte zu betrachten und ihre religiöse Gedankenwelt für die praktische Verkündigung durchzuarbeiten als ihre freie und lebendige Aufgabe ansehen muß. Soweit solche Theologie Wissenschaft ist, hat sie dann

ihre Unterlage an einer solchen Religionswissenschaft und Religionsphilosophie.

I. Naive und wissenschaftlich bearbeitete Religion. Die Religionswissenschaft bringt also nicht Religion hervor und erzeugt nicht die wahre Religion, sondern analysiert und wertet die gegebene Religiosität. Um in diesem Sinne die Religion wissenschaftlich bearbeiten zu können, ist es vor allem nötig, eine von jeder wissenschaftlichen Deutung und Bearbeitung noch unabhängige Anschauung von der Religion zu gewinnen, wo möglichst ohne jede Einwirkung unserer wissenschaftlichen Einreihungen, Vergleichungen, Erklärungen und Zurückführungen der Gegenstand selbst zur Sprache kommt. Aber nun steht dem freilich die Schwierigkeit entgegen, daß die Religion in ihrem wirklichen Leben mit wissenschaftlichen Vorstellungen, Interessen und Beziehungen reichlich durchwachsen ist und daher gar nicht so ohne weiteres, auch beim besten Willen eigene Deutungen und wissenschaftliche Theorien zurückzuhalten, in ihrem von wissenschaftlichen Beimischungen irgendwelcher Art freien Wesen zu erfassen ist. Die primitive Religion ist vom primitiven wissenschaftlichen Denken großenteils genau so durchwachsen wie jede Kulturreligion von dem Denken höherer Kulturstufen, von Philosophie und populärer Welterklärung. Zwar ist die Religion auch noch mit einer Fülle andersartiger Interessen, mit ethischen, künstlerischen, rechtlichen, politischen und sozialen, durchzogen; aber hier ist überall die Scheidung leichter oder jedenfalls uns geläufiger als bei der Verschmelzung der religiösen Funktionen der Gottesidee mit ihren rationalen der Welterklärung und mit ihren ästhetischen der gegenständlichen Ausmalung der Gottesidee. Ist es das Wesen der Wissenschaft, in irgendwelchen Formen zu vergleichen, zu beziehen und zu verknüpfen und dadurch auf allgemeine, das Einzelne beherrschende und beleuchtende Begriffe zu kommen, so muß es das Wesen der von wissenschaftlicher Einwirkung freien Religion sein, daß sie naiv ohne Vergleiche und Beziehungen, ohne künstlich gesuchte Zusammenhänge und allgemeine Vorstellungen dem unmittelbaren Drang der religiösen Inbrunst folgt. Wir haben die Religion in ihren naiven unmittelbaren Aeußerungen zu suchen, wo sie in Verbindungen mit dem übrigen Leben und Denken nicht weiter eingeht, als zur Beherrschung und Beeinflussung des Lebens notwendig ist, wo ihr aber Einheit und Zusammenhang der Wirklichkeit, Selbst-

behauptung durch Vergleich und Apologetik gegenüber andern religiösen Ideen, Befestigung durch Anschluß an allgemeine, objektive Weltbetrachtungen völlig ferne liegt oder doch ohne wesentliches Interesse ist. Naive Religion wird man überall treffen, wo der Sinn für Wissenschaft und allgemeine Zusammenhänge wenig entwickelt ist, wo die alles ausdeutende Phantasie des Mythos sie nicht überflutet hat und wo andererseits doch ein starkes religiöses Empfinden vorhanden ist. Die gewaltige Schöpfung der überall in gewissen Grundzügen analogen religiösen Ideenwelt durch die uns unbekannte Urmenschheit muß aus einem naiven starken Drang hervorgegangen sein, und so wird man vielfach, wo man diese Schöpfung etwa in ihren Ausklängen noch beobachten kann, naive Religion vermuten dürfen. Wirklich primitive Völker und die von Philologen und Archäologen aufgedeckten ältesten erreichbaren Perioden werden daher Zeugnis ablegen von naiver Religion, wobei man nur sich hüten muß, das personifizierende Denken und den Mythos selbst schon überall für Religion zu nehmen und jedes Vorkommen religiöser Gebräuche als wirkliche Religion zu interpretieren. Natürlich sind hier überall die göttlichen oder dämonischen Mächte in der Weise der allgemeinen Weltanschauung gedacht, aber darum sind nicht umgekehrt alle Vorstellungen unsichtbarer und das Geschehen bestimmender Mächte religiös. Religiöse Bedeutung haben sie nur in dem Kult und durch den Kult, und ein Kult findet nur da statt, wo diese Mächte von sich aus eine Offenbarung und Kundgebung von sich gegeben haben, die die Verbindung mit ihnen im Kult eröffnet. An bestimmten Ereignissen und Eindrücken entsteht erst der religiöse Gedanke, daß die in ihnen kundgegebene Macht religiöse Bedeutung hat und religiösen Verkehr, sei es vorübergehend sei es dauernd, will. Nur soweit dieser Offenbarungsglaube und diese kultische Beziehung starke, einfache und unmittelbare Geltung hat, kann von naiver Religion die Rede sein, und wir nähern uns ihr in dem Maße, als wir den Kult und die ihm vorangehenden und ihn begleitenden Gefühle erraten zu können hoffen dürfen. In Kulten, Gebeten und Liturgieen, sofern sie nicht auch hier zur bloßen Konvention geworden sind und als Konvention betrieben werden, steckt der Sinn der primitiven Religionen, der all die großen Kultstätten und Götterideen neben den zahllosen kleineren und wechselnden geschaffen hat. So ist die bloß ethnographische und anthropo-

logische Religionsforschung zwar nur mit Vorsicht als Zeugnis für naive Religion zu verwenden, kann aber allerdings den Blick für sie in unvergleichlicher Weise schärfen, weil hier das wissenschaftliche Interesse und die wissenschaftliche Kunst noch zu wenig ausgebildet sind, um die natürliche Selbstgewißheit und den natürlichen Instinkt der Relgion zu beirren. Wohl ist auch das mythische Denken eine Art Wissenschaft und überdies geneigt zum Uebergang in künstlerische Phantasie, und es hat in beiden Richtungen die Religion oft genug überwuchert. Aber sein Zusammenhang ist zu wenig geschlossen, und so ist hier die Durchbrechung durch völlig naive Glaubensbildung leichter.

Des weiteren ist die naive Religion in all den großen, spezifisch religiösen Persönlichkeiten zu finden, die meistens den wissenschaftlich nicht belasteten Volksschichten entstammen und deren ganzes Leben und Wirken nichts als die völlige Hingabe an die sie durchaus beherrschende, zweifellose und beweislose religiöse Idee ist. Hier kommen die Stifter und Reformatoren, die Propheten und Seher, die Prediger und Missionare in Betracht, die wohl in ihrer religiösen Selbstvertiefung und in der Dialektik der religiösen Idee mehr oder minder reflektiert sein mögen, die aber in der Religion selbst nur auf den religiösen Gedanken sehen und in ihrer Selbstgewißheit keinerlei oder nur wenig Rückgang auf allgemeine Wahrheiten und Erkenntnisse bedürfen. Auch hier ist der Gottesgedanke selbst natürlich mannigfach verwandt oder identisch mit überkommenen Vorstellungen und steht im allgemeinen Rahmen der jeweiligen Weltanschauung, aber das Wesentliche ist doch auch hier jedesmal die Eröffnung des Verkehrs von seiten der Gottheit, Erleuchtung, Offenbarung, Erfaßtwerden durch ein reales göttliches Sein und infolge davon Prophetie, Gebet, Verkehr und Einheit mit dem göttlichen Wesen, Vorgänge, die von eigentümlichen, spezifisch religiösen Gefühlen und Stimmungen begleitet sind.

Ein recht wichtiges Studienmaterial bieten die einseitig oder ausschließlich religiösen Persönlichkeiten, Sekten und Gruppen, in denen wissenschaftliche Einwirkungen nur lose aufliegen oder völlig abwesend sind, die aber auch nicht etwa durch den Kampf gegen die Wissenschaft ihre religiöse Unschuld verloren haben. Es sind die von der früheren Religionsforschung so völlig verachteten und heute schon wieder beinahe überschätzten Enthusiasmen und Exzentrizitäten. Man muß bei ihnen sehr unterscheiden

zwischen einem raffinierten oder auch gewaltsam suggerierten und einem echten Enthusiasmus. Ueberhaupt darf man sich auf dieses gefährliche Material nicht allzutief einlassen, wenn man nicht eine Karikatur zeichnen will. Denn auch bei den reflektiertesten Denkern strömen die Quellen religiöser Empfindung, und, wenn man nur erst einmal bei ihnen zwischen den religiösen Motiven ihres Denkens und den übrigen unterscheiden gelernt hat, dann ist gerade bei ihnen über die Eigentümlichkeit des religiösen Vorganges viel zu lernen. Man kann dann die ganze Geschichte der Philosophie unter dem Gesichtspunkt sehen, wie in ihr Einwirkungen der großen historischen Religionen oder persönliche religiöse Intuitionen mitspielen, und kann von hier aus gerade den Unterschied des Religiösen vom rein Intellektuellen feststellen. Hier sind gerade Denker wie Platon, Plotin, Augustin und Spinoza von der höchsten Bedeutung, indem gerade bei deren Bemühungen um die Erkenntniseinheit die schwer intellektualistisch zu bewältigende Natur des Religiösen zum lehrreichsten Ausdruck kommt.

Schließlich kommen aus der inneren Erfahrung und Selbstbeobachtung des Darstellers alle die Momente in Betracht, wo er sich bewußt ist, ohne Seitenblicke und Nebeninteressen, vor allem ohne philosophische Spekulation, rein den religiösen Impuls zu empfinden und sich in ihn zu vertiefen. Es gilt etwa, wie in Forschungen über die Kunst, das Phänomen möglich in seiner instinktsichersten Offenbarung zu fassen, eine »reine Erfahrung« von ihm zu gewinnen, wie die reine Erfahrung im Unterschied von der schon wissenschaftlich gedeuteten überall als Ausgangspunkt für jede neue Orientierung und Gewinnung wissenschaftlicher Deutung gesucht werden muß. Gewiß verdirbt man durch Selbstbeobachtung leicht die Unmittelbarkeit des Vorgangs. Allein jeder religiöse Mensch kennt ja die außerordentliche Verschiedenheit der Intensität in den verschiedenen religiösen Momenten seines Lebens, und es handelt sich hierbei nicht sowohl um die unmittelbare Selbstbeobachtung, sondern um die Erinnerung an diese Abstufung und an die Momente höchster Intensität und Unmittelbarkeit. Jedermann weiß, daß diese Momente im Gebet und in der Meditation liegen. Ihnen muß eine religionsphilosophische Theorie vor allem Rechnung tragen, die nicht eine verstandesmäßige Metaphysik, sondern eine Theorie der wirklichen Religion sein will.

In all diesen Erscheinungen liegt das nächste und eigentlichste Forschungsmaterial. Hält man sich an sie, so hat man

Aussicht, das Charakteristische und Wesentliche dieses Kulturgebietes zu erfassen. Freilich kann hierbei fast nie von völlig reiner Naivität die Rede sein, aber doch von so überwiegender, daß die Untersuchung wenigstens auf die wesentlichen Haupterscheinungen gelenkt wird. Nur darf dabei diese Unterscheidung der naiven und der wissenschaftlich reflektierten Religion nicht als ein Werturteil genommen werden. Die naive Religion, soweit man ihrer habhaft werden kann, führt auf die wesentlichen Grundzüge des Phänomens; aber sie ist darum nicht etwa die echtere, reinere, wahrere Religion, der gegenüber die wissenschaftlich reflektierte die unechtere, gefälschte, mit fremdem Beisatz vermengte wäre. Im Gegenteil, die naive Religion ist bei ihrer meist obwaltenden Fremdheit gegen allen Erwerb der Wissenschaft an Klarheit und Harmonie meistens einseitig, kulturlos, exaltiert oder geisteseng, unharmonisch und verworren. Nur die wenigen ganz Großen, in denen naive Religiosität mit einer ebenso naiven großen, reinen und klaren Seelenanlage ohne alle Selbstsucht und Rechthaberei verbunden ist, machen davon eine Ausnahme. Ihnen ist die Wissenschaft und ihr Erwerb fremd, und rein wissenschaftliches Denken kann auch ihnen sich nicht schlechthin anschließen, aber sie haben des Siegel des Genius, von dem Schiller spricht: dich kann die Wissenschaft nichts lehren, sie lerne von dir. Ihnen ähnlich sind manche der kleineren Seelen, die rein und unreflektiert dem religiösen Zuge sich hingeben, aber gerade durch diese Hingabe das übrige Leben, das sie nicht verstehen, sich selbst überlassen und in die Hand ihres Gottes stellen. Im großen und allgemeinen aber ist das mit der naiven Religion nicht der Fall. Sie fordert überall das Korrektiv wissenschaftlicher Bildung und Zucht, Ruhe und Harmonie, sachlicher Weltkenntnis und gerecht abwägender Toleranz, überall die Ausweitung des Blickes auf die übrige Welt und die Harmonisierung mit ihren Inhalten. Ja, das letztere ist die Forderung, die auch von den reinsten und größten religiösen Offenbarungen aus entsteht, wenn sie nicht schließlich doch bei den von ihnen erregten Massen in Unkultur und enges Sektenwesen ausmünden sollen. Das Christentum ist das, was es geworden ist, nur im Bunde mit der Antike geworden, während es bei Kopten und Aethiopen zur reinen Fratze wurde. Auch unter uns neigt das kulturlose Christentum leicht zu pfäffischem Klerikalismus oder kleinlicher Sentimentalität und Wichtigmacherei. Der Islam hat

seine Ausbildung unter dem Einfluß persischer und griechischer Bildung gewonnen und ist unter dem Einfluß der Türken zur zerstörenden Unkultur geworden. Die Unterscheidung der naiven und wissenschaftlich reflektierten Religion hat daher nur ihre Bedeutung für die Grundlegung einer wissenschaftlichen Untersuchung selbst, die das Wesentliche und Eigentümliche des religiösen Lebens sich klar machen will, um nicht oberflächlich verwischend oder verständnislos zerstörend auf die Religion zu wirken.

Die Religionswissenschaft hat daher wie alle Wissenschaft ihren praktischen Zweck, den Zweck der Ordnung und Klärung des naiv und wild Gewachsenen, der Harmonisierung und Ausgleichung der einseitigen Lebenstendenzen mit dem übrigen Inhalt des Lebens. Sie steigt an Bedeutung mit dem Reichtum und der Verwickeltheit des allgemeinen Lebens. Sie macht und erfindet dann nicht die wahre Religion, aber sie bildet die gegebene fort, sofern sie überhaupt bildungsfähig ist. Der Zweck wissenschaftlicher Arbeit an der Religion ist daher durchaus und notwendig der, auf die Religion selbst zu wirken, die, wie jedes andere Kulturgebiet, der Harmonisierung und Ausgleichung mit dem übrigen Leben bedarf, nur so Kern und Schale unterscheiden lernen und ihren Kern in immer neue fruchtbare Verbindung mit den übrigen Kräften des Lebens bringen kann. Die Wissenschaft ist die spätgeborene unter den Kräften der menschlichen Kultur, ihr gehen alle großen Bildungen als Schöpfungen naiver, starker Kräfte voraus. Aber die Wissenschaft erwächst, weil sie notwendig ist, weil die naive Isolierung nirgends zu behaupten ist und in der Verbindung und Ausgleichung der menschlichen Kulturinhalte die Aufgabe einer bewußt arbeitenden geistigen Kultur besteht.

Aus den naiven Kräften und ihren Schöpfungen stammt die Frische und Energie aller Lebensinhalte, und nur in der Berührung mit ihnen oder der Erneuerung der naiven Kräfte wird die lebendige Fortdauer dieser Kräfte gewonnen; aber aus der Wissenschaft stammt Ordnung, Klarheit, Ruhe, Zusammenhang und gegenseitige Befruchtung. Die wissenschaftliche Regulierung der Kräfte in ihrem Verhältnis zueinander ist so wichtig wie die naive Hervorbringung dieser Kräfte selbst. Daher muß die Wissenschaft zunächst lernen, sich selbst von den naiven Kräften und ihren Hervorbringungen zu unterscheiden, muß aber dann mit voller Energie und Klarheit auf die vorhandenen Gebilde wirken.

Daß diese Einwirkung sie nicht unverändert läßt, ist selbstverständlich. Die Wissenschaft ist auch in der Religion nicht die Kunst, den Pelz zu waschen, ohne ihn naß zu machen. Die durch die Einwirkung der Wissenschaft hindurchgegangene Religion wird eine andere werden und muß eine andere werden. Darin sind auch all die schweren unausbleiblichen Kämpfe zwischen Religion und Wissenschaft begründet, der Unterschied der naiven Religion und der Bildungsreligion und eines Mitteldinges zwischen beiden. Es kommt nur darauf an, diese Kämpfe so zu schlichten, daß weder das Eigentümliche und die natürliche Kraft der Religion gebrochen, noch der Segen wissenschaftlicher Ausgleichung, Harmonie, Toleranz und Verständigung verscherzt werde.

II. Die verschiedenen Versuche zu wissenschaftlicher Bearbeitung der Religion. In diesem Sachverhalt hat es seinen Grund, daß die Versuche zu wissenschaftlicher Bearbeitung und Beeinflussung der Religion so alt sind wie die Kulturwelt überhaupt. Dabei handelt es sich nicht um die naturwüchsige und unbewußte Verschmelzung der religiösen Ideen mit den allgemeinen Bildern von den Dingen, wobei bald religiöse Ideen das Denken, bald die Weltanschauung die religiösen Ideen unentwirrbar durchdringen. Das ist selbstverständlich, sobald der Versuch gemacht wird, die religiöse, den Kult stiftende Ordnung auszudeuten und auszusprechen. Es handelt sich vielmehr um die bewußte Arbeit an der Unifizierung der verschiedenen einander stoßenden Kulte und Göttervorstellungen und um die bewußte Ausgleichung und Verbindung der religiösen Idee mit dem sonstigen Weltwissen.

1. Hier stehen für unsere heutige Geschichtskenntnis an erster Stelle die großen Hervorbringungen priesterlicher Spekulation in Indien, Babylonien und Aegypten. Die verschiedenen nebeneinander stehenden oder auch durch politische Eroberung vereinigten Götterbilder und Kulte werden vereinigt und auf eine Wurzel zurückgeführt. Es wird ein Pantheon geschaffen, in welchem die einzelnen Gottheiten durch Abstammung und Verwandtschaft miteinander verbunden und auf eine oberste Urgottheit zurückgeführt werden. Die Lehre von einer Theogonie, von ursprünglicher Teilung und Spaltung oder von familienhafter Abstammung, schafft Einheit und Zusammenhang, zugleich werden die Kultmythen systematisiert, ausgeglichen, umgedeutet und mit dem Mythos überhaupt zu einer Art Theologie redigiert, die freilich Weisheit der Priester

und Kenner ist und den einzelnen Begehern des Kultus nicht zugemutet wird. Von hier aus schreitet die Spekulation aber noch weiter, sie wird zum spekulativen, den populären Mythos völlig umdeutenden Monotheismus. Die Einzelgötter werden depotenziert zur bloßen besonderen Manifestation des göttlichen Wesens überhaupt, zu verschiedenen Namen und Offenbarungsformen der einen Gottheit. Der populäre Polytheismus verschwindet nicht, aber über ihm schwebt die priesterliche Deutung, und gelegentlich wird etwa auch ein praktischer Reformversuch in dieser Richtung gemacht, ein monotheistischer Kult eingeführt, der den Urgrund und die Einheit aller Gottheiten unter einem bestimmten Symbol verehrt, eine einzelne oberste Gottheit alle übrigen Götter verschlingen läßt. So ist der berühmte monotheistische Reformversuch des Aegypters Echnaton zu verstehen. Damit verbindet sich dann auch die Einreihung des Weltbildes in die religiöse Idee, teils um auch hier Einheit und Zusammenhang herzustellen und damit die Religion in geschlossenem Zusammenhang mit der Gesamtwirklichkeit dem Denken darzustellen, teils um Widersprüche und Einwürfe zu beseitigen, die von hier aus gegen die religiösen Ideen entstehen können. Von der Theogonie schreitet man daher fort zur Kosmogonie, zur Lehre von dem Hervorgang der Welt aus dem göttlichen Tun und zum Aufweis des göttlichen Waltens in allen Geschehnissen der Wirklichkeit. Es entsteht eine mythische Kosmologie, die Lehre von der oberen göttlichen und unteren menschlichen Welt, von der durchgängigen Entsprechung beider, von der Wiederholung aller Vorgänge der oberen Welt in der unteren, damit die Astrologie und systematisierte Mantik. Der ungeheure Einfluß, den namentlich die babylonische Wissenschaft in diesem Sinne über die alte Welt gewonnen hat, wird heute immer deutlicher, wenn auch das Alter dieser babylonischen Spekulation vielfach überschätzt worden ist. Auch die ältesten Spekulationen der Griechen gehen diesen Weg, nur sind sie hier nicht in den Händen der Priester, sondern freier Denker und Schreibkundiger.

2. Eine andere Form wissenschaftlicher Ausgleichung verschiedener Religionen, die durch ihre Verschiedenheiten und Gegensätze zur Vereinheitlichung reizen und nur in solcher Zurückführung auf etwas Allgemeines sich behaupten können, ist der Synkretismus. Er tritt überall ein, wo die naive Voraussetzung der Autochthonie und völligen Trennung von allen Fremden und Barbaren gebrochen ist und eine Kultureinheit verschiedener Völker

entsteht. In ihm werden die verschiedenen Götter verschiedener Völker nur als verschiedene Namen der an sich identischen Gottheiten angesehen. Eine ausführliche und mühselige Identifikation der verschiedenen Volksgötter mit den entsprechenden fremden, eine Ausgleichung und Vermischung der Mythen tritt ein, und es erscheint alles als dieselbe Religion, die nur immer mit verschiedenen Sprachen in verschiedenen Götternamen sich äußert. Der sogenannte Hellenismus und dann die Verschmelzung griechischer und römischer Gottheiten sind die großartigsten Beispiele hierfür. Vereinigt die priesterliche Spekulation Babyloniens und Aegyptens die Gottheiten ihres Herrschaftsbereiches, so vermengt die hellenistisch-römische Göttermischung die Gottheiten der verschiedenen Staats- und Kultursysteme. Ist aber einmal die Bahn der Reduktion in dieser Weise betreten, dann liegt auch der Gedanke der Reduktion dieser verschiedenen identifizierten Gottheiten auf eine gemeinsame Grundlage und die Verbindung mit kosmologischen Spekulationen nahe. Das ist in der Zeit der großen Völker- und Kulturmischung im römischen Weltreiche im größten Stil geschehen. Nachdem die Stoa darin vorausgegangen war, wurde der Gnostizismus ein solcher Versuch, die verschiedenen Gottheiten und Kulte in der Erkenntnis einer grundlegenden Welteinheit und der aus ihr hervorgehenden theogonischen und kosmogonischen Emanationen zu vereinigen. Ohne jede historische Kritik die verschiedenen Mythen benutzend und glaubend und in phantastischer Spekulation stoische und platonische Philosophie verwendend, ist er ein Vorläufer jener Versuche, die in modernen Zeiten mit geklärterer historischer Auffassung und strengerem metaphysischem Denken Hegel und Schelling unternommen haben.

3. Für eine tiefer in das Wesen der Sache eindringende Betrachtung liegt es am nächsten, sich an den religiösen Mythos zu halten und ihn weiter auszubauen als Theorie der Erklärung der Welt und des Weltgeschehens, ihn anzupassen an die wissenschaftlichen Welterklärungen und aus ihnen kritisch zu reinigen und die so entstandene Spekulation für den Wahrheitsgehalt der gröberen populären Formen des Glaubens und der Kulttheologie zu erklären. In diesen Fällen wächst die Bedeutung des Mythos über die des Kultes empor, der dabei selbst in seiner populären und staatlich fixierten Gestalt unberührt bleibt. Es ist die Entzweiung von Mythos und Kultus, der Beginn der Scheidung einer intellektualisierten Religion von der Volksreligion. In diesem Sinne

entspringt alle Philosophie und Spekulation aus dem Mythos und geht mit ihm so lange zusammen, als nicht die Philosophie eine ganz andere Wertung und Erklärung der Dinge unternimmt und als die Entstehung des religiösen Mythos selbst noch nicht zum Problem gemacht ist, sondern dieser selbstverständlich gilt als allgemeine Ueberzeugung und Offenbarung. So ist insbesondere die griechische Philosophie aus spekulativen Deutungen des Mythos hervorgewachsen; sie hat daher diesen immer weiter hinter sich gelassen, in allen Hauptformen jedoch immer einen Berührungspunkt mit ihm übrig behalten, abgesehen von den rein skeptischen und rein materialistischen Systemen. Noch interessanter ist diese Loslösung bei den Indern, wo die alten Kultlieder der Veden durch Exegese und Meditation zu einem Weisheitsbuche des verwegensten Pantheismus wurden und damit die Abscheidung der brahmanischen Theorie von aller Volksreligion und aller Kultgemeinschaft sich vollzog. So entsteht eine philosophische Religion ohne Kultus, eine Religion rein des Gedankens. Wo sie den Kultus anerkennt, gibt sie ihm mystische und symbolische Deutungen, die den eigentlichen Kultcharakter aufheben. Der Volksreligion gegenüber nimmt sie entweder eine rein gegensätzliche Stellung ein wie die Eleaten, oder sie deutet die Volksreligion allegorisch wie die Stoa und verbindet damit unter Umständen einen Synkretismus, der die synkretistischen Identifikationen schließlich überdies auf metaphysische Begriffe als ihren eigentlichen Wahrheitskern zurückführt. Die Religionsphilosophie wird zur philosophischen und wissenschaftlich begründeten Religion; freilich darf man dabei nicht verkennen, daß in dieser philosophischen Religion immer Einwirkungen der konkreten positiven Religion mit enthalten bleiben und nur durch eine Selbsttäuschung ihr als selbstverständliche wissenschaftliche Wahrheiten erscheinen, die in die übrigen wissenschaftlichen Wahrheiten verschmolzen oder aus ihnen angeblich gefolgert werden können. Unter diesem Gesichtspunkt stellt die Geschichte der Philosophie zum großen Teil sich als eine Reihe von Umbildungen religiöser Motive dar, die in Wahrheit aus der positiven Religion stammen. Aber indem diese Motive in die Sphäre des Begriftlich-Allgemeingültigen und Rationalen erhoben werden, werden sie allerdings in ihrem Wesen verändert und von ihrer geschichtlichen und positiven Grundlage losgerissen, um am Wesen alles Vernünftigen, an der Autonomie und Allgemeingültigkeit der Erkenntnis, teilzunehmen.

4. In allen diesen Fällen ist der Gegenstand der religionswissenschaftlichen Bemühungen das fertige Produkt des religiösen Lebens in Mythos und Kultus; es wird in allgemeine Systeme verbaut und wohl zum Zweck der Einpassung verändert, aber der lebendige innere religiöse Vorgang selbst wird nicht zum Gegenstand des Nachdenkens gemacht. Dies geschieht in den ganz andersartigen Systemen, die von der Belauschung und Beschreibung, von der Analyse und Technik der religiösen Stimmung und Stimmungserzeugung ausgehen. Hier steht in erster Linie die indische Mystik, die von gewissen Zweigen des Brahmanentums gepflegt und aus den heiligen Schriften der polytheistischen Volksreligion kunstvoll herausinterpretiert wird. Für sie ist auch nicht die pantheistische Theorie entscheidend, sondern die praktische Erleuchtung und Bewährung der Theorie an der persönlichen Erfahrung. Hier verschwindet schließlich alle Konkretheit nicht bloß des Kultus, sondern auch die des Mythos und der ihn umbildenden Theorie. Es wird nur der Vorgang der Entstehung und Wirkung der religiösen Stimmung mit ihrer Hingahe an das Göttliche herausgehoben und in der ganzen Tiefe seines Gehaltes beschrieben. Es ist die erste psychologische Analyse der Religion, für die bei der Verflüchtigung aller konkreten Aeußerlichkeiten die Religion selbstverständlich etwas zeitlos überall Gleiches wird und jede historische Beziehung auf äußere geschichtliche Veranlassung verschwindet. Aber solche Psychologie bedarf dann doch wieder des festen Haltes in einem allgemeinen Weltbild, und so wird aus der mystischen Psychologie der Religion neben der Technik zur Hervorbringung dieser Zustände auch eine Metaphysik entwickelt, welche die bekannten Züge des schroffsten und verwegensten Pantheismus trägt. Das Göttliche ist das allein Wirkliche, und in der religiösen Hingabe wird der Schein der endlichen und einzelnen Sinnenwelt vernichtet. Eine ähnliche Entwicklung geht von der griechischen Mystik aus, wo dann die mystische Erhebung durch Platon mit der philosophischen Lehre von der Erhebung zu den Ideen als den wahren Grundlagen der Wirklichkeit und durch die Neuplatoniker mit der Metaphysik der verschiedenen Wirklichkeitsstufen und der Rückkehr des denkenden Geistes zum allein wahrhaft wirklichen Weltgrund in Verbindung gebracht wird. Durch die letzteren insbesondere ist die Lehre als psychologische Analyse, als praktische Technik der religiösen Stimulierung und als Zurückführung auf metaphysische,

allgemeinste Weltgrundlagen zu einer viele Jahrhunderte hindurch wirkenden Macht gebracht worden, an welche auch die Christen, Mohammedaner und Juden sich mit ihrer Analyse und Technik der subjektiven Religiosität angelehnt haben.

5. Von den mit dem religiösen Bewußtsein verwobenen ethischen Elementen geht gleichfalls bereits im griechischen Denken eine einflußreiche Theorie aus, die stoische. Sie zeigt als Wesenskern der religiösen Ideen den Gedanken eines allgemeinen Gesetzes, dem jede Vernunft zu gehorchen habe, wenn sie in ihrer Würde gegenüber Zufall und Sinnlichkeit, Leid und Elend sich behaupten will, und die alle Vernunftwesen untereinander verbindet zu einer von allen Zufälligkeiten der Rasse und des Blutes unabhängigen Vernunftgemeinschaft. Diesem ethischen Gesetz wird dann durch Kontamination mit dem pantheistisch verstandenen allgemeinen Weltgesetz oder dem Gesetz der Natur überhaupt, das sich für den Menschen erst zum ethischen Gesetz spezifiziert, die metaphysische Unterlage gegeben. Die stoische Religionstheorie wird zur Theorie von dem sittlichen Naturgesetz, dem Sittengesetz als Ausfluß des göttlichen Weltgesetzes und der Allnatur, womit wieder in der römischen und späteren Stoa starke Rückwirkungen auf den Gottesbegriff in einem ethisch-theistischen Sinne verbunden sind. Von Poseidonius geht diese theistisch-moralistische Deutung der Stoa aus und durch Cicero ist sie eine Macht der Jahrhunderte geworden. Die konkreten Religionen, Kulte und Gottheiten waren dann nur symbolische Bezeichnungen der Einzelmanifestationen des Weltgesetzes und konnten völlig sykretistisch als verschiedene Namengebungen für jene Manifestationen gedeutet werden. Unter Abstreifung der synkretistischen Wendung ist diese Theorie von der christlichen Theologie angeeignet worden als wissenschaftliche Lehre über die von ihr vorausgesetzte »natürliche« Religion und Ethik, somit als Fundament ihrer eigenen Religionstheorie. Damit hat diese Theorie einen außerordentlichen Einfluß erlangt und oft genug auch die theologische Religionstheorie wieder in sich zurückgeschlungen.

6. Eine psychologische Analyse, die gleichfalls die seelischen Motive und Voraussetzungen der religiösen Ideenbildung aufsucht aber von ganz anderen Voraussetzungen, von fertigen, die Religion als Wahrheit ausschließenden metaphysischen Voraussetzungen ausgeht, ist die illusionistische Religionstheorie. Sie geht aus der reifen griechischen Kultur hervor und hat ihre Voraussetzung

in einer rein mechanistischen Metaphysik, die für die Götter keinen Platz mehr hat, und einem rein immanenten Hedonismus, der für transzendente Werte keinen Sinn mehr hat. Hier kommen für die Analyse nicht sowohl die mystischen Zustände und Gefühle als die Götterideen, die religiöse Welterklärung, die kultische Praxis und die Motive von Furcht und Hoffnung in Betracht. Die Religion erscheint als Erzeugnis der unwissenschaftlichen Phantasie, als Produkt von Furcht und Hoffnung, als politisch zweckmäßige Institution und Gründung. Das praktische Ergebnis solcher Religionstheorien soll die Befreiung des Affektlebens von Beunruhigungen durch Uebersinnlichkeiten und Inkommensurabilitäten sein. Aus der Schule Epikurs ging diese Lehre besonders eindrucksvoll hervor; ihre Mythenerklärung durch Euhemerus hat dem ganzen System den besonderen Namen des Euhemerismus gegeben. Die Lehre ist wiedererweckt worden in der Renaissance und hat in den Kreisen des modernen Materialismus und Positivismus aus ähnlichen Gründen eine überaus reiche Fortentwicklung gefunden.

7. Die letzte der großen Theorien ist die des exklusiven Supranaturalismus oder der Offenbarungslehre. Sie ist grundlegend vom Judentum ausgebildet, vom Christentum und vom Islam fortentwickelt worden; wieweit Aehnliches bei Parsismus und Buddhismus der Fall war und ist, kann bei unserer heutigen Kenntnis dieser Religionsgebiete schwer gesagt werden. Jedenfalls hat sie von der jüdischen Wurzel aus eine durchaus eigentümliche Entwicklung erlebt. Die Religion Israels ist der einzige populäre, nicht aus Spekulation entsprungene Monotheismus. Er ist ethischer Monotheismus, der seinen letzten Grund in der Einheit und Selbständigkeit des ethischen göttlichen Willens hat, daher nicht eine spekulative Hülle über einem verbleibenden Polytheismus, sondern eine aggressive, radikal antipolytheistische religiöse Volksmacht. So eignet ihm die Allgemeingültigkeit und Einheitlichkeit seiner Wahrheit und der Gedanke einer Gottesoffenbarung, neben der alle andern angeblichen Gottesoffenbarungen zu Trug und Schein werden. Die heiligen Schriften, in denen dieser Wille niedergelegt ist, werden zur ausschließlich alleinwahren und -heiligen Erkenntnisquelle und die Geschichte des erwählten Volkes Israel zu einer völlig einzigartigen Offenbarungs- und Wundergeschichte, der gegenüber alle außerjüdischen Wunder Fabel oder dämonische Täuschung sind. Die mit dem

jüdischen Gottesbegriff eng zusammenhängende Vergöttlichung des Geschichtlichen gibt dem ja auch sonst nicht seltenen Gedanken heiliger inspirierter Schriften eine Folie und eine Sonderstellung, vermöge deren sie und die in ihnen bezeugte heilige Geschichte ein allumfassendes und alles beleuchtendes System der Offenbarung und Geschichtsphilosophie bilden: der Wille Gottes mit der Welt ist die Erfüllung seines heiligen Sittengebotes; der größte Teil der Menschheit ist abgefallen; nur dem Volke Israel ist die Erwählung zum Träger der Wahrheit und zum Führer der Umkehr und Rückkehr des Menschen gegeben. Diese Theorie ist dann insbesondere von der werdenden wissenschaftlichen Theologie der Christen fortgebildet und mit dem Erbe der antiken Kosmologie und Religionsphilosophie verbunden worden. Die Offenbarung ist mehr als bloße Offenbarung, sie ist die seit Anbeginn der Welt wirkende Vorbereitung und die in Christus erfolgte Vollendung der Erlösung, und diese Erlösung besteht in der vollen Erkenntnis Gottes, vollen Einigung mit Gott und vollen Gewißheit ewiger Seligkeit, verbunden mit Tilgung und Vergebung der Sünden. Dieser die jüdische Offenbarungsidee in sich aufnehmende Erlösungsprozeß wird dann schließlich eingesetzt in den allgemeinen Rahmen der spätantiken Metaphysik, in die Lehre von der Emanation und Remanation des Geistes aus der Gottheit zurück in die Gottheit. Im Ausgang aus der Gottheit ist der Geist in Sünde gefallen und dann seinen natürlichen Kräften und dem unverlierbaren Reste der Vernunft überlassen worden. Bei der Zurückführung zur Gottheit ist die leitende Kraft die zuerst in den engeren Kreisen der Patriarchen und dann Israels erfolgende Offenbarung und vorbereitende Erlösung durch unmittelbare wunderbare Eingriffe und Mitteilungen der göttlichen Vernunft, bis diese schließlich in ihrem vollen Wesen durch die Menschwerdung Christi sich vermenschlicht und durch die Stiftung der Kirche und ihrer Sakramente den Anteil an dieser erlösenden Menschwerdung der Vernunft eröffnet und zur Gottwerdung des Menschen wird. Die allgemein idealistische Metaphysik der Emanation und Remanation, die geschichtsphilosophische Lehre von der Spaltung der Menschheit in eine erbsündige und eine erlöste Hälfte, die Anerkennung der profanen Offenbarung in der heidnischen Wissenschaft, die Fixierung der heiligen Volloffenbarung im Gottmenschen, die Konstruktion der Kirche als Organ der Vernunftvollendung und Erlösung: das sind die

Grundbegriffe dieser Theorie, die zu einer ungeheuren welthistorischen Rolle bestimmt war und in ihrer weiteren Entwicklung den zugrunde gelegten Begriff der göttlichen Vernunft mit immer reichlicheren philosophischen Mitteln hat stützen lernen. Der eigentlich entscheidende Beweis für die religiöse Kernwahrheit bleiben freilich die Wunder der Heilsgeschichte, an denen die direkte Offenbarung und Mitteilung Gottes erkannt werden konnte, während alles andere menschliche und darum bestenfalls nur indirekt göttliche, meistens aber sündig verfinsterte Erkenntnis war. Es änderte daher an dem Aufriß des ganzen Systems nicht viel, wenn die protestantischen Reformatoren den Rahmen neuplatonischer Metaphysik zerbrachen und die erlösende Menschwerdung nicht mehr wesentlich als Menschwerdung der mit der Profanoffenbarung prinzipiell identischen Gottesvernunft betrachteten. Die Theorien der Erbsünde und die Erklärung der nichtchristlichen relativen Wahrheiten in Religion und Ethik aus natürlicher Vernunft sowie die Wunderapologetik mit dem Beweis der absoluten Wahrheit aus der direkten, die Natur aufhebenden Gottesmitteilung blieben, und der alte Aufriß kehrte schließlich in vorsichtigerer Form auch bei den protestantischen Theologen und Apologeten bis zu den modernen sogenannten »Positiven« wieder. Es ist die gewaltsame Isolierung der eigenen Religion gegenüber allen fremden Religionen durch den exklusiven Supranaturalismus und die Wiederaufeinanderbeziehung beider durch die Theorie einer natürlichen und übernatürlichen Offenbarung. So sammelt auch diese Theorie schließlich alles unter einen einheitlichen Gesichtspunkt und hat sie zugleich die Bedeutung, unter den tatsächlichen Elementen des religiösen Bewußtseins den Offenbarungs- und Autoritätsgedanken aufs höchste zu steigern. Die von hier ausgehende Religionsphilosophie ist die in irgendeiner Form streng konstruierte supranaturale Autoritätslehre, die bei den Katholiken auf die Autorität und den Wundercharakter der Kirche, bei den alten Protestanten auf den der Bibel, bei den rechtgläubigen Protestanten der Gegenwart auf das alle übrige Wunder verbürgende Bekehrungswunder begründet ist. Es ist Theologie im engeren und technischen Sinne des Wortes, wie bei den Juden und bei den Muhamedanern.

III. Die modernen Hauptsysteme. Gegenüber allen diesen antiken und mittelalterlichen Voraussetzungen und Denkmitteln hat die moderne Welt in der modernen Naturwissenschaft und

in der modernen kritisch-entwicklungsgeschichtlichen Historie eine neue Basis des wissenschaftlichen Denkens geschaffen, die zwar mit der antiken Wissenschaft vielfach zusammenhängt, die aber doch eine völlig neue Grundlegung bedeutet. Von diesen Veränderungen der wichtigsten Fachwissenschaften aus ist auch das prinzipielle Denken oder die Philosophie auf neue Voraussetzungen gestellt worden und, wie die Philosophie im ganzen, so auch die Religionswissenschaft. Es gilt daher zu deren Verständnis die Hauptsysteme zu charakterisieren, die sich auf diesen neuen Grundlagen gebildet haben. Die Neubildungen treten seit dem 17. Jahrhundert hervor. Zunächst die Versuche der großen Metaphysiker, die Gottesidee wissenschaftlich neu zu begründen und zu gestalten, wobei diese Gottesidee als mit der christlichen Offenbarung bei richtigem Verständnis der letzteren mehr oder minder identisch erscheint: so bei Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz. Sodann die Bestrebungen, von dem Gewirr der Konfessionen und statutarischen Offenbarungen durch psychologische Analyse auf einen aller Religion gemeinsamen Wahrheitskern zu gelangen, der sich zugleich mit der neuen, auf die Naturwissenschaften eingerichteten Metaphysik verträgt; man fand ihn in dem sittlichen Bewußtsein und seinen metaphysischen Korrelaten, wobei das Christentum eine Art göttlicher Introduktion dieser natürlichen Wahrheit war: so der Deismus und sein philosophischer Mittelpunkt, Locke; ihm nahe verwandt die schottischen Gefühlsphilosophen und Rousseau. Schließlich der Rückgang auf die mystischen Stimmungselemente der Religion, die sie als Erfahrung und Empfindung der Einheit Gottes und der Welt erscheinen ließen und in denen sie die Entzweiung beider erlösend überwindet, zeitlos und geschichtslos, überall in allen wirklichen Religionen identisch und in einem mystischen Christentum den Sinn aller und jeder Religion erkennend: so der radikale Pietismus und Spiritualismus und die erneuerte neuplatonische Mystik. Daneben fehlt es auch nicht an prinzipieller Religionsskepsis, indem neben der selbstgenügsamen Natur kein Raum für das Uebersinnliche bleibt und die vergleichende historische Kritik alle Religionen unsicher macht: so Humes Lehre und ihn überbietend der französische Radikalismus und dessen Fortsetzung im Positivismus. Doch sind das nur erst die ersten Regungen eines neuen Verständnisses. Die großen Haupttypen der modernen Religionswissenschaft hat erst das neunzehnte Jahrhundert aus

diesen Bewegungen hervorgebracht. Man wird im großen vier solche zählen dürfen.

1. An erster Stelle steht die Religionsphilosophie des kritischen Idealismus. Dieser Idealismus ist das Endergebnis der metaphysischen Theorien, die sich bemüht hatten, die neue mathematisch-mechanische Naturphilosophie mit einer idealistisch-teleologischen Weltanschauung zu kombinieren. In der Ueberzeugung von der Fruchtlosigkeit dieser Versuche verzichtet er radikal auf jede Metaphysik, auf jeden Versuch, aus einer im Denken erfaßten Grundrealität die Wirklichkeit mit ihrem Doppelcharakter abzuleiten, und beschränkt sich auf die Analyse der subjektiven menschlichen Vernunft, in der die Wirklichkeit allein enthalten ist und aus deren Grundbedingungen sie für uns entsteht. Dabei ist aber die Analyse nicht eine wesentlich psychologische, welche den Bewußtseinsinhalt zergliedert und in seiner psychologischen Entstehungsweise untersucht, sondern eine erkenntnistheoretische, welche aus dem psychologisch-tatsächlichen Inhalt die autonomen Gültigkeitsgesetze unseres Erkennens herausholt. Durch diese Gültigkeitsgesetze kommt diejenige Realitätserkenntnis allein zustande, welche der menschlichen Vernunft möglich ist. Unter diesen Gültigkeitsgesetzen befindet sich nun neben den Gesetzen des naturwissenschaftlichen, des moralischen und des ästhetisch-teleologischen Denkens auch das Gesetz der religiösen Ideenbildung. Bei Kant und seinen nächsten Anhängern, unter denen Fries mit seiner Lehre von dem symbolisierend poetischen Ausdruck der religiösen Vernunftahnung besonders zu nennen ist, ist dieses Gesetz der religiösen Ideenbildung im engsten Zusammenhang mit der ethischen Begriffsbildung und stellt nur die Hervorbringung derjenigen religiösen Weltanschauung dar, welche im moralischen Bewußtsein logisch mitgesetzt ist. Der wesentlich religiöse Gedanke, daß es in der Religion sich um eine Berührung mit dem Grund der Dinge handelt, ist dabei trotz aller Einschränkung auf die subjektive Vernunft und ihre Gesetze dadurch gewahrt, daß eben in diesen Gesetzen nicht das zufällige Bewußtsein des Einzelnen, sondern die innere Notwendigkeit des Bewußtseins überhaupt, also eine den Individuen übergeordnete allgemeingültige Vernunftnotwendigkeit, sich ausspreche. Im Verein mit dem Endergebnis der naturphilosophisch-theoretischen Begriffsbildung, die für einen absoluten Weltgrund bei dem antinomischen Charakter dieser Begriffe die Möglichkeit sei-

ner Realität übrig läßt, und mit dem der ästhetisch-teleologischen Begriffsbildung, welche ein unbegreifliches Ineinander von Naturnotwendigkeit und Zweckfreiheit bedeutet, wächst dieser Begriff der »Vernunft überhaupt« in die Region des Metaphysisch-Religiösen, ohne daß freilich umgekehrt eine Deduktion des wirklichen Bewußtseins und seiner Inhalte aus diesem metaphysischen Grundbegriff versucht werden dürfte. Ist Kants Religionstheorie dabei unverkennbar in Abhängigkeit von der deistisch-moralistischen Religionsanalyse, so unternimmt von denselben Voraussetzungen aus Schleiermacher eine erkenntnis-theoretische Analyse der Religion, welche das Gültigkeitsgesetz und Apriori der Religion unabhängig von der Moral in einer spezifisch religiösen Ideenbildung sucht und in diesem Gesetz den Schlußstein und die Zusammenfassung der apriorischen Bewußtseinsgesetze überhaupt aufweist. Das Gültigkeitsgesetz liegt ihm in der aus dem Wesen und der inneren Notwendigkeit des Bewußtseins fließenden Empfindung der Einheit des Endlichen und Unendlichen, einer Empfindung, die an sich ohne jeden begrifflichen oder anschaulichen Inhalt ist und einen solchen erst durch die poetische Symbolisierung der empfundenen Einheit mit den allgemeinen Mitteln der jeweiligen Weltanschauung gewinnt. Schleiermachers Lösung des Problems hängt deutlich mit der mystischen und radikalpietistischen Religionsanalyse zusammen. Von diesem Apriori und Gültigkeitsgesetz muß dann freilich der Weg zur psychologischen und historischen Wirklichkeit der Religion erst gesucht werden, eine Aufgabe die Kant nur in sehr allgemeinen und dürftigen Umrissen behandelt, die Schleiermacher sich sehr viel prinzipieller gestellt und sehr viel erfolgreicher, aber auch noch sehr schwankend, gelöst hat. Aus dieser zweiten Aufgabe ergibt sich mit Notwendigkeit die dritte, die historisch-psychologische Entwicklung der Religion kritisch zu würdigen, wobei der Maßstab naturgemäß der ist, daß diejenige Religion die höchststehende ist, in der das Apriori der Religion am reinsten zum Ausdruck kommt. Kant und Schleiermacher haben beide diese Stellung dem Christentum zugeschrieben, wobei sie natürlich die christliche Idee kritisch bearbeiteten und aus ihr die dem modernen Bewußtsein homogenen Momente heraushoben. Dabei ist unverkennbar, daß bei allen Besonderheiten und aller Orientierung am Christentum die Kantische Religionstheorie der stoischen und die Schleiermachersche der mystischen ähnelt.

2. Die zweite große Gruppe schließt sich an Hegels Lehre an. Hier ist die neuplatonische Religionstheorie auf moderner Basis erneuert, die Identität des religiösen Bewußtseins mit dem metaphysischen Erkenntnistrieb behauptet und daher die Reduktion des religiösen Bewußtseins auf den in ihn nur populär und anschaulich verkleideten abstrakten Erkenntnisgehalt der metaphysischen Spekulation gefordert. Den Kern- und Ausgangspunkt bildet daher hier die wissenschaftliche Metaphysik, die als sich geschichtlich durchsetzender Wahrheitskern in der Entwicklung des religiösen Bewußtseins das treibende Element ist. Ihr Wesen ist, daß sie den von Kant nur als End- und Grenzbegriff der Bewußtseinsanalyse gewonnenen Begriff der »Vernunft überhaupt« wieder voll entschlossen metaphysisch verwendet: sie deduziert aus der Vernunft überhaupt die Wirklichkeit in Natur und Geistesgeschichte als logisch notwendige Explikation der Vernunft. Um das zu können, nimmt Hegel unter dem Einfluß des modernen historischen Denkens in den Begriff der »Vernunft überhaupt« ein neues Merkmal auf, das Merkmal der Bewegung durch den Gegensatz zur Versöhnung des Gegensatzes auf einer höheren Stufe. Der Begriff der »Vernunft überhaupt« wird auch bei ihm durch erkenntnistheoretische und logische Untersuchung gewonnen, aber es ist eine neue Logik, die sich ihm dabei ergibt, die die Notwendigkeit des Widerspruchs einschließende und ihn überwindende Logik. Damit ist ein Prinzip der Bewegung und Entwicklung in der Vernunft gewonnen, das sich dem menschlichen Denken als zeitlicher Fortschritt darstellt, das aber an sich nur eine zeitlose Fülle und Bewegtheit der Vernunft in sich selbst ist. Ein solcher Begriff der Vernunft läßt sich metaphysisch hypostasieren, und aus ihm läßt sich Werden und Bewegung der Wirklichkeit als vernünftig-gesetzlich und teleologisch-ideal zugleich konstruieren. So ist die Wirklichkeit in jedem Punkt immer nur die notwendige Vernunft oder die Idee in einem bestimmten Stadium der Entwicklung und ist insbesondere der menschliche Geist nur das uns bekannte entwickeltste Stadium der Vernunft, wo sie durch Selbstbesinnung die ganze auf sie hinführende und sie hervorbringende Entwicklung aus sich heraus analysieren und rekonstruieren kann. Indem die Religion als ein wesentlicher apriorischer Bestandteil der menschlichen Vernunft erkannt wird, braucht sie doch nicht bei der bloßen Konstatierung ihrer apriorischen Natur stehen zu bleiben, sondern kann sie durch Selbstbesinnung die

Notwendigkeit ihres Hervorgehens aus der »Vernunft überhaupt« und die Notwendigkeit der bisher durchlaufenen Entwickelungsstadien als eine logische aus sich selbst heraus analysieren. Indem die Religion der mystische Glaube an die Welteinheit ist, läßt sie sich gerade aus der sich selbst in ihrem Zentrum erfassenden Vernunft verstehen. Sie ist eben gerade das Bewußtwerden der endlichen Vernunft um ihren notwendigen Hervorgang aus der unendlichen komischen Vernunft und dadurch die Wiedergewinnung der Einheit des gewordenen Endlichen mit dem es hervorbringenden Unendlichen für das Bewußtsein. Freilich ist die Religion dieses Bewußtsein um Wesensgehalt und Entwickelungsziel der Weltvernunft nur in Gestalt der Vorstellung, indem sie den dunkel und ahnend erfaßten Vernunftsinn der Welt in anschaulichen Bildern und Symbolen sich zum Bewußtsein bringt, und bedarf sie erst der Religionsphilosophie, um diesen ihren Gehalt sich in begriffliche Erkenntnis zu übersetzen. Dabei ist aber doch für die populäre Kraft der Religion dieser Vorstellungscharakter festzuhalten, nur für den Denker übersetzt sich die Vorstellungsreligion in die Begriffsreligion der Philosophie; die Volksreligion ist nur aus dem philosophischen Verständnis heraus zu regulieren und vor fanatischen oder abergläubischen Abwegen zu bewahren. Diese Hegelsche Lehre hatte einen ungeheuren Erfolg, zunächst einen größeren als die Kantische und Schleiermachersche. Ihr Vorzug war unverkennbar, daß sie dem metaphysischen Bedürfnis der Religion nach Realitätsbeziehung näher kam und daß sie für die Entwickelungsgeschichte der Religion eine festere innere Notwendigkeit der Abfolge und Zielrichtung gewährte. Ihr lag das Ziel in der vollen Selbsterfassung der Vernunft, in der Einswerdung göttlicher und menschlicher Vernunft aus der von der Entwickelung bewirkten Trennung heraus. Sie hat darum in der Gottmenschheits-Lehre des Christentums das Ziel der Religions- und Vernunftentwickelung gesehen, wobei diese Gottmenschheits-Lehre natürlich als mystisch-religiöse Einigung durch die Erkenntnis der Weltvernunft gedacht ist und an die kirchliche Christologie sich nur als Herauslösung der in diesem Vorstellungsdogma enthaltenen Idee anschließt. Freilich haben sehr bald Hegels radikale Nachfolger aus dieser Lehre die Konsequenzen eines radikalen Progressismus gezogen, das Christentum für eine abwelkende, an theistisch-antropomorphe Vorstellungen gebundene Religionsperiode erklärt und einen mehr oder minder

ästhetischen Pantheismus als Zukunftsreligion in Aussicht genommen, woraus heute bei der Verflüchtigung des ästhetischen Optimismus ein pessimistischer Monismus geworden ist.

3. Schroff steht diesen beiden Typen der dritte Haupttypus gegenüber, die positivistische Religionsphilosophie vorwiegend aus der Schule Comtes. Sie ist die gegenwärtig mächtigste und einflußreichste und ist daher bereits im Eingang berührt worden, um die Voraussetzungen und grundsätzliche Stellung dieser ganzen Skizze zu charakterisieren. Bei allen Unterschieden sind die beiden bisher geschilderten Typen doch auf der idealistischen Grundthese erbaut und von der prinzipiellen Denkrichtung geleitet, den Grund der Wirklichkeit im Uebersinnlichen zu suchen und zugleich ideale autonome Werte der Vernunft anzuerkennen. Daher nehmen sie auch beide eine bejahende Stellung zur Religion ein. Der Positivismus dagegen ist auf der gegensätzlichen Ueberzeugung und Denkrichtung begründet, auf der Voraussetzung, daß ein gesetzlicher oder doch regelmäßiger Zusammenhang der sinnlichen Wirklichkeit das einzige wirklich feste Denkelement, das eigentliche Wesen der Wissenschaft, sei und daß dem Uebersinnlichen nur verbleiben könne, was damit verträglich ist. Er tut damit deutlich seine Abkunft von den Voraussetzungen des französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts kund, und, wenn er auch, um dessen Schwächen zu vermeiden, jede Metaphysik perhorresziert, auch keine Metaphysik der Naturgesetze anerkennt, so ist doch sein Prinzip die Einschränkung auf nach Regeln verknüpfte Erfahrung und daher das Endergebnis dieser skeptischen Haltung gegen die Metaphysik kein sehr viel anderes, als das des Materialismus gewesen ist. So hängt er auch über diese Zwischenglieder des Materialismus des 18. Jahrhunderts hinüber mit der alten epikuräischen Religionstheorie zusammen und hat sein neues und bedeutsames Element nur in den psychologischen Analysen des primitiven religiösen Denkens. Regelmäßige, von der Erfahrung beobachtete Zusammenhänge treten ihm an Stelle der dogmatischen Naturgesetze, und der geistigen Wirklichkeit wird ihre Verschiedenheit von der Körperwelt zuerkannt. Aber das einzig Feste der wissenschaftlichen Erkenntnis bleiben doch die beobachteten und systematisierten Regelmäßigkeiten des Naturgeschehens und des Aufbaus der menschlichen Gesellschaft; die Selbständigkeit des Geistes besteht nur in der Möglichkeit, diese erkannten Regelmäßigkeiten der Le-

bens- und Existenzbehauptung dienstbar zu machen. Da bleibt für die Religion als Wahrheit kein Raum, sie muß zur Illusion werden; und die große Rolle, welche die Religion gespielt hat, muß in etwas anderem ihren Grund haben als in dem, was sie selbst zu sein meinte, in einer ihr bloß nicht bewußten wichtigen Funktion. Diese Funktion ist die der vorwissenschaftlichen Welterklärung und der vorwissenschaftlichen Sozialethik. Von diesen Voraussetzungen aus fiel aller Nachdruck auf die Religionen der Primitiven und der Prähistorie. Sie galt es aus dem vorwissenschaftlichen Denken des Urmenschen zu erklären; die Analogien der darwinistischen Entwicklungslehre mit ihrer Theorie von den survivals und revivals, von der Anpassung und Transformation gaben hierzu eine Fülle methodischer Hilfsmittel. So trat der symbolischen Mythenerklärung und Religionsgeschichte der Hegelschen Schule, welche sich überall nur für den Ideengehalt der religiösen Vorstellung interessiert hatte, eine anthropologisch-ethnographische Mythenforschung zur Seite, die aus den allgemeinen Denkformen der Primitiven und aus der Anpassung an die Umwelt das religiöse Denken der Urmenschheit und der Vorstufen der Kulturwelt aufhellte. An Stelle des Hegelschen Fortschrittes und des Entwicklungstriebes der Idee traten aus massenhaftem Material abstrahierte Naturgesetze des mythischen Denkens, und die soziale Dynamik war die Theorie von dem Absterben dieses mythischen Denkens in den Spiritualisierungen und Philosophemen der Kulturreligion, von dem schließlichen Uebergang in die religionslose Soziallehre der positiven Wissenschaft. Daß bei dieser realistischen Fassung der Religion gegenüber den Hegelschen Theorien über dem Symbolcharakter der primitiven Religion große Fortschritte in der Erforschung der alten Religionen gemacht worden sind, darf nicht verkannt werden. Freilich für das Verständnis der höheren spiritualisierten und ethisierten Religionen ist hierbei so gut wie nichts herausgekommen. Nur das von ihnen vorgefundene und verwendete mythische Material hat ein klareres Verständnis gefunden. Daß Comte selbst von hier aus dann doch wieder in der menschlichen Gesamtintelligenz ein überempirisches metaphysisches Wesen erkannte und darauf seine »religion de l'humanité« samt einem neuen Kultus begründete, sei nur erwähnt als Zeichen der Unmöglichkeit, dem Religiösen ganz zu entrinnen. Es hat an und für sich religiös und wissenschaftlich keine Bedeutung gewonnen. Ebensowenig hat die Auf-

pfropfung eines agnostischen Pantheismus auf die Idee des positivistisch und evolutionistisch verstandenen Universums bei Herbert Spencer eine wesentliche Bedeutung erlangt. Eine solche könnte nur dem von allem Materialismus ganz befreiten Pragmatismus von James zugeschrieben werden, der die religiösen Erfahrungen als gleich positive Erfahrung wertet wie alle übrigen. Aber hier ist es dann ganz unmöglich, über das Chaos der religiösen Erfahrungen hinauszukommen.

4. Zum Schlusse ist auch noch der kirchlich-dogmatischen Offenbarungslehre zu gedenken, wie sie im Zusammenhang mit den modernen Umwälzungen der Wissenschaft sich gestaltet hat und vermöge ihres Einflusses auf theologische und kirchliche Kreise noch heute die verbreitetste Gestalt der Religionswissenschaft ist. Im allgemeinen hat sich die kirchlich einflußreiche Theologie in neuerer Zeit überhaupt von der Religionswissenschaft zurückgezogen und beschränkt sich unter fast völliger Ignorierung der nicht-christlichen Religionen auf die Darstellung der christlichen Idee als der Offenbarungswahrheit. Aber in dem Aufweis und der Art der Begründung dieser Offenbarungswahrheit zeigt sie den Einfluß der modernen Wissenschaft. Sie begründet ihren Offenbarungsbegriff nicht mehr mit dem Wunderbeweis, mit dem Inspirationscharakter der Bibel und der unmittelbaren Naturdurchbrechung in den Wundern der Heilsgeschichte, sondern durch die psychologische Analyse der christlich-religiösen Stimmung; diese erscheint auf der Folie von der Erfahrung der Sünde und der natürlichen Unkraft als ein inneres göttliches Wunder und bezeugt so erst auf dem Umweg über dieses innere Wunder auch die dieses Wunder bewirkenden Heilsvermittler, d. h. Kirche, Bibel und Heilsgeschichte, vor allem die die Bibel in sich zusammenfassende Gestalt Christi, als Wunder. Auch ist die in diesem inneren Wunder wirksam werdende und sich als göttlich bezeugende Offenbarungswahrheit nicht mehr eine Summe autoritärer Dogmen, sondern ein einheitlicher, um die Sündenvergebung gruppierter, spezifisch religiös-ethischer Gedanke, der so gehalten ist, daß er den naturwissenschaftlichen und geschichtswissenschaftlichen Erkenntnissen der Gegenwart möglichst wenig präjudiziert. Die Wahrheitsmomente und Analogien der nichtchristlichen Religionen werden aus der in der natürlichen Vernunft fortdauernden Vernunftanlage des Urmenschen erklärt und als vorbereitende Gnade gewürdigt. Die ganze Begriffsbildung selbst beruft

sich darauf, daß eine wirklich kräftige Religion von einem bestimmten positiven Offenbarungsglauben ausgehen müsse und daß nur einem solchen Glauben gemeinschaftsbildende Bestimmtheit eigne. Außerdem beruft sie sich mit Vorliebe auf die Unmöglichkeit der Voraussetzungslosigkeit. Die Religionswissenschaft könne daher nur die Aufgabe haben, den Begriff der christlichen Offenbarung als den der allein eigentlichen, die Erbsünde durch ein inneres Wunder überwindenden, Offenbarung festzustellen, und müsse die Explikation des Erfahrungsinhaltes dieser Offenbarung der spezifisch christlichen Dogmatik überlassen. Es ist eine Theorie der übersinnlichen Erfahrung und zugleich der Erfahrung dieses Christlich-Uebersinnlichen als absolut einzigartig und übernatürlich. Wo man weiter geht in der Spannung des allgemeinen religionswissenschaftlichen Rahmens für die Theologie, da ist oder war es die Lehre des späteren Schelling, die die Mittel lieferte und die in der Tat sehr wichtige Gedanken enthält. Sie ist eine Modifikation der Hegelschen Lehre, die in dem Hegelschen Begriffe der kosmischen Vernunft dem Alogischen und Irrationalen, dem grundlosen, aus der Notwendigkeit der Idee herausfallenden Willen, einen Platz einräumt. Aus dieser Natur in Gott geht die Entzweiung und Entgegensetzung gegen Gott hervor, die der Welt die nächste Signatur gibt und die in der christlichen Idee des Sündenfalls richtig geahnt ist. Aber diesem sich gegen die Vernunft entgegensetzenden und sich zur Kreatur verendlichenden Willen wirkt die göttliche Vernunft in aufsteigender Offenbarung wieder entgegen. Die nichtchristlichen Religionen sind die vorbereitenden Manifestationen der Vernunft, die israelitische und christliche Religion dagegen sind ihre Volloffenbarung und dadurch die Versöhnung und Erlösung, die in der ethischen Organisation der Menschheit zum Vernunftsorganismus sich auswirken soll. Hier erfährt der Hegelsche Rationalismus und Optimismus, auch die angebliche deterministische Fortschrittsnotwendigkeit ihre Korrektur, zugleich wird der Erlösungs- und Versöhnungsgedanke metaphysisch fester begründet und die historische Positivität stärker gewertet. Die religiöse Entwicklung ist nicht mehr identisch mit dem Geistesprozesse überhaupt, sondern hat ihre besondere Stellung in ihm und geht überall aus von Grundlagen, die durch Offenbarung gesetzt sind. Das sind freilich sehr kühne Theorien, die die Theologen von heute längst nicht alle mitmachen, deren historische Wirkung aber vermutlich noch nicht

erschöpft ist. Andere begnügen sich damit, nur die Unvergleichbarkeit christlicher und nichtchristlicher Religion zu behaupten, jede Befassung beider Gruppen unter einen gemeinsamen Begriff abzulehnen, die christliche Offenbarung als ein allen Voraussetzungen des profanen Denkens entrücktes, von innerer Erfahrung bezeugtes Wunder zu konstruieren und die Wahrheitsmomente der nichtchristlichen Religionen als Sehnsucht und Ahnung der Offenbarung zu bezeichnen. Dabei wird dann freilich die eigentliche Schwierigkeit einer solchen Festlegung am historischen Wunder des Christentums so gut wie immer ignoriert, die Ausweitung des historischen Horizontes durch die Einreihung des Menschen in die biologische Entwickelung des Lebens, durch die ungeheuren Zeiträume der Existenz des Menschen, durch den Wechsel von Eiszeiten und Kulturperioden. Die Einflüsse der Naturwissenschaften, die in Biologie, Geologie und Prähistorie unser Thema unmittelbar aufs stärkste berühren, werden hierbei völlig vor übermächtigen momentanen Gefühlseindrücken zurückgeschoben. Der täglich weiter in die Zeitfernen zurückgehenden urkundlichen Geschichtsforschung glaubt man durch die Lehre gewachsen zu sein, daß alle geistig-religiöse Entwickelung auf das Christentum hin orientiert sei, wobei dann freilich wesentlich nur an die mittelmeerischen Völker gedacht ist.

IV. Probleme und Gliederung der Religionswissenschaft von den Voraussetzungen des kritischen Idealismus aus. Bei dem schroffen Gegensatz dieser Haupttheorien ist von einem allgemeinen Stand, einem durchschnittlichen Allgemeinbesitz der Religionswissenschaft nicht zu reden. Zwar wird der unbefangene Forscher von allen Gruppen vieles zu lernen imstande sein, aber ihnen allen irgendwie recht zu geben und aus ihnen dann einen Kompromiß zusammenzusetzen, wäre der verworrenste und feigste Eklektizismus. Es muß notwendig zwischen diesen verschiedenen Theorien Stellung genommen werden. Man muß hier den Mut seiner Meinung haben, darf weder vor scharfer Polemik gegen die prinzipiell entgegenstehenden Lehren, noch vor dem unvermeidlichen Vorwurf bald der Irreligiosität und bald der Unwissenschaftlichkeit sich scheuen. So kann sich auch die folgende Skizze von dem, was die Religionswissenschaft nach der Meinung des Verfassers sein sollte, nicht neutral halten, sondern ist eine keinen dieser Vorwürfe scheuende Entscheidung zwischen den verschiedenen vorgelegten

Möglichkeiten, nachdem eine neue Grundlegung zu suchen durch die alle Möglichkeiten der Problemstellung erschöpfende bisherige Arbeit ausgeschlossen ist. Man braucht nur zu beachten, daß die modernen Theorien im Grunde nur die bereits von dem griechischen Denken geschaffenen Problemansätze erweitert und vertieft haben, um sich davon zu überzeugen, daß alle großen Hauptfragestellungen erschöpft sind. Es fragt sich nur, welches der richtige Ansatzpunkt ist. Der Verfasser schließt sich im wesentlichen an die Kantisch-Schleiermacherische Methode der Religionswissenschaft an. Sie bedeutet jenen kritischen Idealismus, der oben im Gegensatze gegen den Positivismus als die allein mögliche methodische Voraussetzung bezeichnet worden ist. Zwischen diesen beiden philosophischen Grundlegungen kann allein die Entscheidung stattfinden. Die übrigen Schulen sind diesem Gegensatze gegenüber sekundär. Die spekulative Religionstheorie der Hegelianer widerspricht dem erfahrungsmäßigen Wesen der religiösen wie der intellektuellen Vorgänge; sie ist eine Zusammenziehung sehr verschiedener Interessen in einer metaphysischen Spekulation, die psychologische Analyse, erkenntnistheoretische Rechtfertigung, geschichtsphilosophische Entwickelungstheorie und Beweis für das Dasein Gottes zugleich ist. Sondert man diese Einzelfragen und gibt man jeder ihre volle und freie Entwickelung, so sind sie nicht mehr in dieser panlogistischen Metaphysik zu binden, sondern lediglich von einer transzendentalen Theorie neben einander zu ordnen. Der exklusive Supranaturalismus schließlich ist — von allem andern abgesehen — schon unmöglich gemacht durch die Gleichartigkeit und Verflochteinheit christlich-religiöser und nichtchristlicher Erscheinungen, die die Entstehungsgeschichte des Christentums ohne alle vorgefaßte Theorie rein aus Dokumenten und Tatsachen unwiderleglich zeigt.

Man pflegt diese moderne Religionswissenschaft als Untersuchung über das Wesen der Religion zu bezeichnen. Der Ausdruck ist richtig und zutreffend, wenn damit die Verschiebung der Methode von einer metaphysischen Feststellung der religiösen Objekte oder des Gottesbegriffes zu einer Untersuchung der Religion als eines Bewußtseins-Phänomens ausgedrückt sein soll. Das ist in der Tat die uns durch den Verlauf aller metaphysischen Bemühungen aufgedrängte und seit Kant grundlegend formulierte Fragestellung. Im übrigen aber ist der Ausdruck »Wesen der

Religion« wegen seiner Vieldeutigkeit sehr irreführend. Er erweckt den Anschein, als sei es möglich, die verschiedenen in ihm zusammengeknüpften Fragen mit ein und derselben Untersuchung auf einen Schlag zu beantworten. Er bedeutet zunächst die wesentlichen und charakteristischen Eigentümlichkeiten, an denen die religiösen Phänomene als seelische Erscheinungen psychologisch erkannt werden können, einen Allgemein- und Gattungsbegriff, der die durchgängigen und besonders charakteristischen Eigentümlichkeiten der psychologischen Erscheinung fixiert. Aber er bedeutet außerdem das wirkliche Wesen im Gegensatz zur bloßen Erscheinung oder den Wahrheitsgehalt der Religion. Das jedoch ist mit einer solchen psychologischen Untersuchung in keiner Weise sichergestellt; es bedarf einer eigenen, völlig anders zu führenden Untersuchung, die man im Gegensatz zur psychologischen als erkenntnistheoretische bezeichnen muß. Aber auch damit ist die Problemstellung nicht zu Ende. Was auch immer eine solche erkenntnistheoretische Untersuchung über Erkenntnis- und Wahrheitsgehalt der Religion ergeben mag, sie bezieht sich stets auf die Gesamterscheinung der Religion, auf das in allen geschichtlichen Formen enthaltene Gemeinsame. Soll jedoch der Begriff des Wesens wirklich auf den Wahrheitsgehalt der Religion gehen, so kann er nicht bei dem Gattungsbegriff der Religion überhaupt stehen bleiben, sondern, wie schon die Religionspsychologie eine außerordentliche historische Verschiedenheit der religiösen Bildungen anerkennen mußte, so muß der Begriff des Wesens oder des Wahrheitsgehaltes kritisch auf die verschiedenen Bildungen angewendet werden. Er wird zu einer kritischen Wertabstufung der historischen Religionsbildungen, zu der Frage nach dem Religionsideal und der Zukunftsreligion, wo nun das Besondere der einzelnen Religionen im Vordergrunde steht. So führt der Wesensbegriff zu einer geschichtsphilosophischen Untersuchung, welche nicht bei dem gemeinsamen allgemeinen Wahrheitsgehalt stehen bleiben kann, sondern die innere Bewegung dieses Wahrheitsgehaltes durch die Geschichte hindurch auf ein von unserm Willen zu gestaltendes Ziel zu erkennen streben muß. Und schließlich ist die Frage nach dem Wesen nichts anderes als die Frage, wie es um eine Sache steht, welchen Sinn und welche Bedeutung sie im Ganzen unseres Lebens hat; sie läßt sich daher nie allein aus der Sache heraus beantworten, sondern muß immer die Umgebung und verwandte oder zusam-

menhängende Erscheinungen mit berücksichtigen. So kann die Frage nach dem Wesen der Religion nie gestellt werden, ohne daß sie zugleich die Frage ihres Verhaltens zu unserer übrigen Welterkenntnis und Weltbetrachtung stellte. Mit ihr verbindet sich daher notwendig die Frage nach der Stellung unseres allgemeinsten und prinzipiellen Weltwissens zu den von der Religion behaupteten Realitäten. Sie geht immer über in die metaphysische Frage nach dem Verhältnis der Gottesidee zur Philosophie und der von dieser bewirkten Zusammenfassung unserer Erkenntnisse in allgemeinsten Begriffen. So nachdrücklich die moderne Entwicklung der Religionswissenschaft dazu geführt hat, die Religion zunächst aus sich selbst zu verstehen, so ist das doch immer nur ein »zunächst«, und die alten Bemühungen der im engeren Sinn sogenannten Religionsphilosophie, die Untersuchungen über die philosophische Begründbarkeit oder Einordnung der religiösen Ideen in das Ganze der Erkenntnis, bleiben in letzter Linie immer zu Recht bestehen.

So löst sich die scheinbar so einheitliche Fragestellung nach dem »Wesen der Religion« auf in eine Anzahl sehr verschiedener, aber unter sich eng zusammenhängender Fragestellungen, deren Beantwortung nur zusammen das darstellt, was wir mit einem vielleicht etwas zu stolzen Worte »Religionswissenschaft« nennen. Die alte Meinung aber, als ließe sich das Wesen der Religion mit einer wissenschaftlichen Definition der Religion bezeichnen und als seien in dieser Definition alle die aufgeworfenen Fragen zusammen zu beantworten, ist irreführend. Die ganze Scholastik, die mit solchen Definitionen heute noch getrieben wird, ist veraltet.

Noch schlimmer steht es mit einer weiteren üblichen Fragestellung, die gerne mit dem Begriff des Wesens verbunden oder gar als mit ihm identisch angesehen wird, mit dem Begriff »der Entstehung der Religion«. Soll damit die »Entstehung« im eigentlichen Sinne gemeint sein und nach Art und Weise wie nach Grund und Ursache der Entstehung gefragt sein, so kann es nur die Entstehung der Religion in jedem einzelnen heutigen oder früheren uns bekannten religiösen Individuum bedeuten. Allein eine völlige Neuentstehung haben wir hier nie vor uns; die individuelle Religion entsteht immer aus der Ueberlieferung religiöser Gedanken, die Ueberlieferung mag noch so schmal oder die Umbildung der Ueberlieferung mag noch so groß sein. Eine völlige Urzeugung zu beobachten, ist uns versagt, und als Ursache

der Entstehung mag immer in erster Linie die Fortsetzung und Macht der Tradition angegeben werden. Woher aber die erste Entstehung dieser Tradition selbst stammt, wie die Urentstehung der Religion in den Anfängen der Menschheit sich vollzogen habe und auf welche Ursachen sie zurückzuführen sei, das ist uns völlig unbekannt und wird wie bei Moral und Logik uns immer unbekannt bleiben. Alle Versuche der Phantasie, eine solche Entstehung zu konstruieren, verfahren nach Analogie der heutigen Entstehung, die aber ihrerseits immer schon die Hauptsache, das Vorhandensein religiöser Vorstellungen, voraussetzt. Will man dann aber die Frage der Entstehung nicht als Frage nach der Urzeugung der Religion, sondern als Frage nach den inneren Gründen und Notwendigkeiten ihrer Hervorbringung auffassen, so ist der Entstehungsgrund selbst immer schon in einer Anlage oder inneren Nötigung des Geistes vorausgesetzt, und es handelt sich nur um Wesen und Recht dieser Anlage; dann aber stehen wir vor der erkenntnistheoretischen Frage, die nicht eine Entstehungs-, sondern eine Gültigkeitsfrage ist. Will man aber schließlich gar nicht die Gründe der Hervorbringung selbst, sondern nur die Art des Hervorgehens, die Gelegenheitsursachen der Aeußerung und die bedingenden Einflüsse der Ausbildung untersuchen, so steht man bei der psychologisch-genetischen Frage, welche, sobald man sich über die Unmöglichkeit der Beobachtung einer religiösen Urentstehung klar geworden ist, über die eigentliche innere Ursache überhaupt nichts auszusagen hat, sondern nur das »Wie« und die Gründe der Aeußerung und der konkreten Bildung aus dem psychischen Zusammenhang verdeutlicht. So ist der Begriff der »Entstehung der Religion« nach allen Seiten hin unbestimmt und wertlos. Er hat nur unter einer Bedingung Sinn, nämlich wenn man aus andern Gründen bereits gewiß ist, daß die Religion nur ein vorübergehender Nebeneffekt der eigentlich wesentlichen seelischen Tätigkeiten ohne eigene innere Notwendigkeit sei. Dann muß und kann man die »Entstehung der Religion« als die eines vorübergehenden abgeleiteten psychischen Gebildes untersuchen und wird in dem gelungenen Aufweis dieser Entstehung das Siegel auf die zugrunde gelegte Gesamttheorie erkennen. Das ist dann die Theorie des Positivismus, die aber ihren eigentlichen Ausgangspunkt nicht in dem Problem der Entstehung der Religion, sondern in der metaphysischen Einsicht von der Unmöglichkeit der Wahrheit der Religion

hat. Der Begriff der »Entstehung« enthält somit das ganze Problem der Religion überhaupt und muß, wie der des »Wesens«, in seine Einzelprobleme zerlegt werden. Es gibt keine formelhafte Antwort darauf, sondern nur die Einzeluntersuchungen, die besser nach den sie charakterisierenden besonderen Problemen benannt werden. Auch hier ist die übliche Scholastik der Entstehung aus intellektuellen, voluntaristischen, ethischen usw. Bedürfnissen veraltet.

Die Aufgabe der Religionswissenschaft oder die Frage nach dem Wesen der Religion beschränkt sich auf die Analyse des möglichst rein und sachlich aufgefaßten geistigen Phänomens, das wir Religion nennen, unter den vier genannten Gesichtspunkten, die sich bei der Zerlegung der üblichen Begriffe »Wesen und Entstehung der Religion« als darin gebunden und vermischt ergeben: sie zerfällt in Psychologie, Erkenntnistheorie, Geschichtsphilosophie und Metaphysik der Religion. Die Synthese dieser vier Untersuchungen ergibt das erreichbare wissenschaftliche Verständnis der Religion und den Beitrag, den die Wissenschaft zu dem praktischen Leben und der Fortentwicklung der Religion leisten kann. Diese vier gilt es daher in aller Kürze nach ihren Aufgaben zu skizzieren.

1. Die Religionspsychologie ist die Grundlage und Voraussetzung aller erkenntnistheoretischen Arbeit an der Religion, wie die psychologische Analyse überall die Voraussetzung aller erkenntnistheoretischen Untersuchungen ist. Es gilt das Phänomen in seiner Tatsächlichkeit und sachlichen Eigentümlichkeit zu kennen, ehe wir nach seinem Geltungswerte fragen können. In der Vernachlässigung dieser Voraussetzung liegt eine der Schwächen von Kants Religionstheorie, und auch Schleiermacher hat bei aller Feinheit psychologischer Beobachtung doch in sie allzu rasch ontologische und erkenntnistheoretische Sätze eingetragen. Nun ist bei der ungeheuren Ausdehnung, Mannigfaltigkeit und Intimität des Phänomens die Aufgabe der Psychologie hier so reich an Schwierigkeiten als an Möglichkeiten der Anpackung. Die erste Aufgabe wird sein, das Phänomen möglichst in seiner Naivität zu fassen, die »naive« von wissenschaftlicher Deutung noch unbeeinflußte Erfahrung oder Anschauung von ihm zu gewinnen, wie es oben bereits als Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Bearbeitung fixiert worden ist. Hier, bei dieser Fixierung, setzt die Psychologie ein. So ist die erste Unterscheidung die zen-

traler und peripherischer Erscheinungen und hat die Psychologie die Aufgabe, die einen wie die anderen in ihren charakteristischen Merkmalen zu schildern. Unter den zentralen erscheint überall der Glaube an eine unter bestimmten Bedingungen zu erlebende Präsenz des Göttlichen, wobei der Gedanke des »Göttlichen« selbst überall schon vorausgesetzt ist, und die davon bewirkte eigentümliche religiöse Gefühls- und Willensbestimmtheit. Unter den peripherischen erscheinen überall die ethischen und sozialen Elemente der Religion und vor allem der Mythos, der nicht selbst Religion ist, sondern nur eng mit ihr zusammenhängt. Die Untersuchung kann weiter eine mehr völkerpsychologische oder eine mehr individualpsychologische Richtung nehmen. In der ersten Richtung treten mehr die gleichartigen Massenerscheinungen, die Gleichförmigkeiten und Gesetze der Formen des Kultus und des mythischen Denkens hervor; man kann hier geradezu eine Formenlehre des religiösen Denkens aufstellen. In der zweiten Richtung handelt es sich um die religiöse Gefühlsinnerlichkeit, die ebenfalls überall etwas Gemeinsames hat, die aber doch stets nur in individueller Besonderheit wirklich ist und nur an den Personen einer individualisierten Zeit mit Nachrichten und Aeußerung über ihr individuell persönliches Innenleben studiert werden kann. In all diesen Fällen handelt es sich um Nachfühlen und Beschreiben von psychischen Zuständen vermöge des eigenen reellen oder wenigstens hypothetischen religiösen Gefühls. Aber man versucht, auch die Methoden der exakten Psychologie anzuwenden, durch ein System von Umfragen und möglichst objektiven Beobachtungen eine Art Statistik der Erscheinungen und ihres Verlaufes zu gewinnen; ja auch die Psychopathologie wird herangezogen, um aus krankhaften Verläufen Schlüsse auf die normalen zu ziehen. Insofern bei vielen Psychologen die Entdeckung des »unterschwelligen« Bewußtseins als Schlüssel für zahllose bisher unverständliche Erscheinungen gilt, wird auch dieses in weitem Umfange herbeigezogen. Als Ergebnis von alledem wird gelten dürfen, daß das Urphänomen aller Religion die Mystik, d. h. der Glaube an Präsenz und Wirkung übermenschlicher Mächte mit der Möglichkeit der inneren Verbindung mit ihnen ist. Es ist im wesentlichen eine Bestätigung der mystischen Religionstheorie, nur daß der naiven Religion stets eine konkrete, an Offenbarung oder an Herkommen sich anschließende Vorstellung von Art und Wirkung des Göttlichen zukommt, während diese Vorstellung in

der mystischen Theorie verflüchtigt und durch die eigentümliche pantheistische, zugleich doch den schroffsten Dualismus einschließende Metaphysik ersetzt ist.

2. An die Aufzeigung dieses Urphänomens in seinen verschiedenen Formen und Intensitätsgraden schließt sich die erkenntnistheoretische Untersuchung nach dem Gültigkeits- oder Wahrheitswert dieser psychischen Vorgänge an. Dabei ist die Frage, wie überhaupt Gültigkeitsurteile aus dem konstatierten Psychologisch-Tatsächlichen gewonnen werden können, eine Grundfrage, die nur im Anschlusse an die allgemeine Erkenntnistheorie beantwortet werden kann. Ist diese Frage beantwortet, so erhebt sich die weitere, was überhaupt eine solche Untersuchung des Wahrheitswertes auf dem besonderen Gebiet des religiösen Lebens leisten kann. Sie kann jedenfalls nicht mehr tun, als daß sie ein im Wesen der Vernunft liegendes apriorisches Gesetz der religiösen Ideenbildung aufweist, das seinerseits in einem organischen Zusammenhang mit den übrigen Apriori der Vernunft steht. Nur den Beweis der Vernunftnotwendigkeit der religiösen Ideenbildung, nicht den für eine Existenz des religösen Objektes an sich selbst kann sie zu liefern unternehmen. Die Erkenntnistheorie kennt nur Gewinnung von Gültigkeit und Verbindlichkeit für vorhandene Bewußtseinsinhalte und Unterordnung aller übrigen unter die als gültig erkannten, aber sie kennt keine Existenzbeweise als solche. Der ihr allein mögliche Existenzbeweis ist der Aufweis einer gültigen Vernunftnotwendigkeit, die auf allen Gebieten, auf dem naturphilosophischen, historischen, ethischen, ästhetischen und religiösen, nach verschiedenen Grundsätzen gewonnen wird; insbesondere darf der Gültigkeitsbeweis für die religiöse Idee nicht verwechselt werden mit dem Gültigkeitsbeweis für die Erkenntnis einzelner Objekte, da dieser nur auf dem Nachweis ihres gesetzlichen Zusammenhanges mit andern Objekten beruht, während das religiöse Objekt überhaupt nicht ein Objekt neben andern ist. Die wichtigste Frage ist daher die nach dem Inhalt und Wesen des religiösen Apriori. Es liegt in der aus dem Wesen der Vernunft heraus zu bewirkenden absoluten Substanzbeziehung, vermöge deren alles Wirkliche und insbesondere alle Werte auf eine absolute Substanz als Ausgangspunkt und Maßstab bezogen werden. Damit ist schon gesagt, daß dieses religiöse Apriori auf den Zusammenhang mit den andern Apriori angewiesen ist und ihrer inneren Einheit überhaupt erst den festen Substanzgrund

gibt. Da unter diesen andern Aprioris für das allgemeine Bewußtsein das ethische das wichtigste ist und das logische und ästhetische erst in zweiter Linie kommt, so ist die Harmonisierung der Religion mit der Ethik und erst dann mit dem logischen und ästhetischen Leben ein weiteres Kriterium ihrer Gültigkeit oder ihres Wahrheitsgehaltes. Die Gültigkeit einer religiösen Idee kann größer oder geringer sein, je nachdem sie der Harmonie des Bewußtseins sich einfügt oder etwa gar die Führung in dieser Harmonisierung übernimmt. So ergibt sich von hier aus auch eine innere Beweglichkeit des Gültigkeitskriteriums, das dem verschiedenen Maß von Gültigkeit verschiedener Religionsformen gerecht werden kann. Schließlich ist von diesem Gültigkeitsbegriff wieder der Weg zur psychologisch-genetischen Wirklichkeit der Religion zu suchen und zu zeigen, wie in den psychologischen Formen diese Richtung auf einen gültigen religiösen Wahrheitsgehalt sich aktualisiert.

3. Damit kehrt die Untersuchung zur historisch-psychologischen Wirklichkeit und Mannigfaltigkeit des religiösen Lebens zurück, das überall in bestimmten konkreten oder positiv-historischen Bildungen vorliegt. Dabei aber ist die Aufgabe jetzt, diese Mannigfaltigkeit als eine aus innerer Einheit hervorgehende und in ihrer Abfolge als einem normativen Ziel entgegenstrebende zu begreifen. Das ist die Aufgabe der Geschichtsphilosophie der Religion. Die großartigste Lösung dieser Aufgabe liegt bisher in der Hegelschen Lehre vor. Da aber diese Lehre auf einer in dieser Gestalt und Begründung unhaltbaren rein metaphysischen Konstruktion der Weltvernunft und auf dem ihr immanenten logischen Gesetz der Vernunftdialektik beruht, so ist das Ziel Hegels zwar festzuhalten, aber seine Erreichung auf anderen logischen und methodischen Wegen zu erreichen. Ohne Metaphysik wird es auch so nicht abgehen, aber es wird eine Metaphysik des Rückschlusses aus den Tatsachen und nicht eine deduktive Metaphysik des Absoluten sein müssen. Insbesondere muß ein Ersatz für Hegels Dialektik, ein teleologisches Entwickelungsgesetz, gefunden werden, das unter allen Umständen der letzte und wichtigste Begriff aller Geschichtsphilosophie ist. Damit gehen die Untersuchungen hier in die prinzipiellen der Geschichtsphilosophie über, die über Wesen und Sinn des Entwickelungsbegriffes die Entscheidung zu treffen und insbesondere über den Unterschied der Vernunftentwickelung von dem bloßen Fluß und

Ablauf des Bewußtseins Auskunft zu geben hat. Das hierbei sich ergebende speziell religionswissenschaftliche Problem ist dann die Frage nach dem Ziel der religiösen Entwickelung, ob dieses in einer geschichtslosen allgemeinen Vernunftreligion, in einer synkretistischen Summierung aller bisherigen Wahrheitselemente oder in der Entwickelung der positiven Religionen liege, welche Stellung und Bedeutung die gegenwärtigen Hauptreligionen in der religiösen Entwickelung einnehmen. Da unter diesen das Christentum jedenfalls die entscheidende Religiosität der westlichen Zivilisation ist, so wird die Endfrage wesentlich die nach der Bedeutung und Zukunft des Christentums und nach seinem Verhältnis zu den Religionen des Ostens sein.

4. Allein die Religion ist nie bloß die seelische Tätigkeit der Hervorbringung und Gestaltung des religiösen Glaubens; sie ist in alledem zugleich die Behauptung eines realen Objektes ihres Glaubens, der Gottesidee. Die Gottesidee ist nun freilich auf keinem anderen Wege als auf dem des religiösen Glaubens direkt zugänglich. Aber sie behauptet doch einen Sachverhalt, der mit den übrigen wissenschaftlichen Erkenntnissen in Einklang stehen und der von ihnen aus auch in irgendeiner Weise indiziert sein muß, wenn anders die menschliche Vernunft eine innere Einheit ist. So kommt es zu der philosophischen Behandlung der Gottesidee, die freilich nicht auf dem Wege einer deduktiven Metaphysik möglich ist, die aber irgendwie mit den metaphysischen Rückschlüssen sich ergibt, die aus der Bearbeitung und Vereinheitlichung der Erfahrung in letzten Begriffen entstehen; auch eine streng erkenntnistheoretisch angelegte Philosophie wird, wenn sie nicht in Psychologismus und Skepsis stecken bleiben will, in ihren Begriffen der Gültigkeit und der »Vernunft überhaupt« immer die Ansätze zu einer solchen Metaphysik enthalten, bei der nur die Frage ist, wie weit sie führen kann. Damit gehen die Probleme der Religionswissenschaft in die der prinzipiellen Philosophie oder der Metaphysik über. Sie wird zur Religionsphilosophie in dem engeren Sinne des Wortes, wo es die philosophische Kritik und Einbeziehung des Gottesbegriffes in das Ganze der prinzipiellen Erkenntnis bedeutet, wo aber immer der Gottesbegriff selbst nur Gegenstand, aber nicht Produkt dieser Religionsphilosophie ist. Das wird dann auch erst die endgültige Rechtfertigung des Ausgangspunktes sein, von dem die ganze Untersuchung mit ihrer Verwerfung des Positivismus ausging.

Hierbei wird bei der heutigen Lage der Dinge die Hauptaufgabe die Behauptung eines die geistigen Vernunftwerte im Weltgrund verankernden Idealismus gegen die alles verschlingenden naturphilosophischen Begriffe sein, die von dem Satze der Erhaltung des Stoffes und der Arbeit als metaphysischen Prinzipien aus dem Idealismus nur übrig lassen wollen, was von ihnen aus möglich ist, und das ist bei einer konsequenten Durchführung so gut wie nichts. Des weiteren wird ihr zweites Hauptproblem sein, in dem Verhältnis des Weltgrundes oder absoluten Bewußtseins zu seinen Teilinhalten oder den endlichen Geistern die Möglichkeit beständig neuer Anfänge und Wirklichkeiten zu behaupten, ohne welche alle religiöse Redeweise zur Phrase oder zur unfruchtbaren Mystik wird; es ist das Problem des Pluralismus und der Freiheit gegenüber dem Monismus, der nur notwendige Entfaltungen der stets mit sich selbst identischen Substanz kennt. Wird aber dieses Ziel erreicht, so ist diese Metaphysik der Religion nicht bloß eine Apologetik, die einer feststehenden Gottesidee Schutz und Deckung verschafft, sondern zugleich eine Umgestaltung der religiösen Gottesidee und eine Konformierung mit dem modernen wissenschaftlichen Weltbild, die in die herkömmliche Gottesidee tief genug einschneidet, wie sie auch bisher immer in die religiöse Ideenwelt tief hinein gewirkt hat. Die Darstellung dieser Wirkungen aber gehört nicht mehr der Religionswissenschaft selbst an, sondern gehört in die Darlegung der auf sie begründeten persönlichen religiösen Lehre.

Die Wirkung und Bedeutung einer solchen Religionswissenschaft, die sich das Ganze der Religion zu ihrer Aufgabe macht, liegt in der Zurückdrängung des Einflusses der alten kirchlichen Autoritätslehren und in dem Geiste der Toleranz und Abwägung vor, mit dem die religiösen Ideen in der gebildeten Welt behandelt werden. Immerhin ist ihre positiv einigende Wirkung bis jetzt noch ziemlich gering. Man möchte sie zunächst in der Versöhnung und Ausgleichung der religiösen Differenzen der Kulturmenschheit suchen. Aber was man bis jetzt an internationalen Religionskongressen und religionswissenschaftlichen Kongressen erlebt hat, zeigt davon, außer der Tatsache, daß man sich überhaupt zusammenfindet, nur sehr wenig. Es ist auch sehr wenig wahrscheinlich, daß diese großen Kämpfe durch die Wissenschaft entschieden werden. Hier pflegen elementarere Kräfte zu entscheiden.

Die geschilderte Religionswissenschaft ist eben doch ein spezifisches Erzeugnis der europäisch-amerikanischen Kultur und erstreckt daher auch ihre Wirkungen bis jetzt ganz vorzugsweise auf diesen Kulturkreis selbst. Aber auch hier in diesem engeren Kreise ist ihre Wirkung bis jetzt nichts weniger als versöhnend und ausgleichend. Sie bezeichnet mehr die überaus schwierige Lage der Religion in der modernen Welt, als sie eine Ueberwindung dieser Schwierigkeiten ist. Sie bringt mehr die Gespaltenheit des herrschenden Zustandes und seine Abhängigkeit von persönlichen Ueberzeugungsstellungen zum Bewußtsein, als sie auf religiöse Einigung und Vertiefung zu wirken imstande ist. Sie hat einerseits der Abwendung eines großen Teils der modernen Welt von aller Religion überhaupt den wissenschaftlichen Rechtstitel und die Propagandamittel gegeben. Sie hat andererseits den mit dem christlichen oder jüdischen Kirchentum zerfallenen Bildungsmenschen eine allgemeine, zeit- und geschichtslose Vernunftreligion eröffnet, die freilich in den einzelnen Individuen und Gruppen wieder sehr verschieden ist und eine starke religiöse Wirkung überhaupt nicht hervorbringt. Sie hat schließlich die christliche Theologie der verschiedenen Konfessionen, vor allem des Protestantismus, in den Bann ihres Einflusses gezogen und hierdurch den fortschrittlichen Bestrebungen des Protestantismus eine wissenschaftliche Basis gegeben, aber eben damit auch die Kluft zwischen seinen verschiedenen Richtungen verstärkt und doch die religiös völlig ermattete moderne Bildungswelt kaum zu ergreifen vermocht. Immerhin hat sie nicht bloß in der Fachtheologie und den kirchlichen Interessenkreisen das moderne Christentum tiefgreifend beeinflußt, so daß man von einer Umbildung und Neubildung des Christentums auf anderen Grundlagen als den bisherigen spezifisch kirchlichen reden muß. Aber von irgendwelchen greifbaren Ergebnissen ist bei dem Anarchismus dieser modernen Stimmungsreligion nicht zu reden. Von dem Standpunkte aus, daß die Religion ihre volle Kraft nur als positive Religion entfaltet und daß in der europäisch-amerikanischen Welt das Christentum immer noch die einzige wirkliche religiöse Kraft ist, wird man in der Wirkung der Religionswissenschaft auf die Theologie der Konfessionen, auf die freie Theologie des katholischen und protestantischen »Modernismus«, den bis jetzt wichtigsten Einfluß der Religionswissenschaft sehen müssen. Aber durch eben diese Einwirkungen wird die freie Theologie an das

allgemeine geistige Leben angeschlossen, das sich längst außerhalb der Kirchen bewegt, und gewinnt sie ihren Anteil an der großen religiösen Bewegung der Gegenwart, die aus den Tiefen unserer Gesellschaft als Gegensatz gegen die naturalistische Entseelung und gegen die kapitalistisch-technische Veräußerlichung aufsteigt. Was die Zukunft daraus entwickeln wird, ist uns allen noch verborgen. Aber eine Religionswissenschaft, die den religiösen Besitz überschaut und würdigt, die das Recht des religiösen Bewußtseins gegen Skepsis und Naturalismus begründet, kann wenigstens zur Klärung und Orientierung wichtige Hilfe leisten. Das wesentliche wird die innere Macht des religiösen Lebens selbst bewirken, das nach den Zertrümmerungen der alten dogmatischen Kirchen und der damit eintretenden rapiden Verweltlichung sich langsam wieder sammelt zu neuer Vertiefung.

Die Dogmatik der „religionsgeschichtlichen Schule".

(Aus: The American journal of Theology, 1913.)

Der Ausdruck »Religionsgeschichtliche [35]) Schule« ist in Deutschland oder besser innerhalb der deutschen Theologie geprägt worden, um eine bestimmte Auffassung von den Aufgaben des religiösen Denkens und der dogmatischen Theologie zu bezeichnen. Der Verfasser dieser Zeilen gilt dabei als der Systematiker und Dogmatiker dieser Richtung. Insoferne mag es mir allerdings zukommen, die liebenswürdige Anfrage der Redaktion des »American Journal of Theology« zu beantworten, welchen Sinn eine Dogmatik unter den Voraussetzungen und im Sinne dieser Schule haben könne.

Nun ist freilich vor allem zu sagen, daß die durch diesen Ausdruck bezeichnete Sache weder in irgend einem Sinne etwas spezifisch Deutsches ist, noch etwas wirklich Neues, noch ein eindeutiger und einheitlicher Grundsatz, auf den sich eine Schule im eigentlichen Sinne des Wortes erbauen könnte. Der Ausdruck bedeutet vielmehr im allgemeinen nichts anderes als die in der ganzen wissenschaftlichen Welt verbreitete Erkenntnis, daß die Religion der Menschheit nur in einer Vielzahl einzelner religiöser Bildungen vorliegt, die sich in vielfacher gegenseitiger Berührung und Beeinflussung entwickeln und zwischen denen nicht mit dem alten dogmatischen Mittel der Unterscheidung einer natürlichen und

---

[35]) Der Ausdruck ist im Englischen nicht vorhanden, wohl aber die Sache. Hier hat man den fatalen Ausdruck comparative Religion geprägt, vgl. Louis Henry Jordan »Comparative religion. Its genesis and growth« Edinburgh 1905 Hier sind freilich die Probleme dieses Standpunktes nur sehr oberflächlich erfaßt, aber es ist eine sehr reiche Literaturübersicht. Auch bei uns vergißt man oft, daß nicht die Religion religionsgeschichtlich sein kann, sondern nur die Religionsphilosophie und allenfalls die Theologie.

übernatürlichen Offenbarung die Entscheidung getroffen werden kann. Dieses Mittel ist von allen großen monotheistischen Religionen, dem Judentum, dem Islam, dem Christentum und in gewissem Sinne auch vom Buddhismus, gebraucht. Es reicht aus, so lange man wesentlich nur im Horizont der eigenen herkömmlichen Religion lebt und ihr daher selbstverständlich eine übernatürlich begründete Alleingeltung zuschreiben kann, ohne durch fremde Ansprüche dementiert zu werden. Es versagt, sobald theoretisch der Horizont sich über die Gesamtheit der menschlichen Religionen ausbreitet und sobald praktisch im Kampf der Religionen die exklusiven Offenbarungsansprüche aufeinanderstoßen. Ist dieser Zustand der Weltkenntnis, der geistigen Gesamtverfassung und der praktischen Kämpfe eingetreten, so tritt an die Stelle des von der übernatürlichen Alleinwahrheit der eigenen Religion beherrschten Horizontes der die rivalisierende Mannigfaltigkeit gleichartiger Wahrheitsansprüche umspannende Horizont. Diese Sachlage ist heute nahezu überall eingetreten. Das Verhältnis zum religiösen Leben der Menschheit ist unter wissenschaftlichem Gesichtspunkt nicht mehr das der supranaturalen oder philosophischen Apologetik der eigenen Religion, sondern das einer universalhistorischen Religionsvergleichung. So ungeheuer schwierig die Aufgabe sein mag und so nahe hier oberflächliche Selbsttäuschungen liegen mögen, es ist das doch heute in erster Linie die Art, in der wir uns auf das religiöse Problem einstellen müssen, sobald es sich um wissenschaftliche Behandlung der Dinge handelt.

Eben damit ist aber auch gesagt, daß diese Auffassung nichts Neues ist. Sie ist bereits mit dem Zerfall der einfachen supranaturalistischen Apologetik der christlichen Konfessionen im 18. Jahrhundert entstanden. Zunächst war es die Rivalität der sich tödlich bekämpfenden christlichen Konfessionen, dann der Zusammenstoß der supranatural begründeten Theologie mit der verselbständigten rationalen Philosophie der Spät-Renaissance, weiterhin die Ausweitung des Horizontes der Kolonialvölker über die Mannigfaltigkeit der religiösen Bildungen der Menschheit, schließlich die Idee einer Entwickelung des menschlichen Geistes durch verschiedene Stufen und Formen hindurch, die zu diesem Ergebnis führten. Die englischen Deisten, Locke, Hume und Gibbon, Voltaire, Dupuis und die Ideologen, Herder und die deutsche Theologie des 18. Jahrhunderts, schließlich Lessing, Kant und Hegel, Comte

und Herbert Spencer vertraten diese Gedanken, freilich mit sehr verschiedener Beurteilung des religiösen Lebens und seiner Entwickelungsergebnisse. Diese Auffassung wurde dann zwar durch die mächtige Gegenbewegung gegen die Aufklärung, die als Methodismus, Pietismus, Biblizismus, katholische Reaktion und politische Restauration durch die ganze Welt ging, zurückgedrängt und aus der Theologie, in die sie bereits eingedrungen war, wieder hinausgefegt. Heute ebbt die Gegenbewegung zurück oder zieht sich auf enge Sekten zusammen. Damit ist die alte Problemstellung wieder vorwärts gedrungen und hat sich auch wieder eines großen Teiles der protestantischen Theologie bemächtigt.

Indem wir es hier mit der religionsgeschichtlichen Denkweise nur in dem Sinne zu tun haben, wie sie von der Theologie angeeignet worden ist und angeeignet werden konnte, ist schon gesagt, daß wir von ihr hier nur soweit zu sprechen haben, als sie mit einer persönlichen Bejahung des religiösen Lebens und geradezu mit einer Bejahung der christlichen Ideenwelt vereinbar ist. Wir scheiden also alle rein skeptischen, positivistischen und illusionistischen Theorien aus, die sich das religionsgeschichtliche Denken unterworfen haben, und bejahen dagegen jene Deutungen, die in der Religion die Offenbarung tiefster Wahrheit und in ihrer Entwickelung den Fortschritt zu geläuterter religiöser Erkenntnis sehen. Die Gründe dafür können hier nicht angegeben werden. Aber es versteht sich von selbst, daß die christliche Theologie nur mit einer so gerichteten Deutung der Religionsgeschichte sich einlassen kann. Aber auch so ist das religionsgeschichtliche Denken in der Theologie nichts eindeutiges und gibt es keine ihm gewidmete »Schule«. Das ist bei der umfassenden und weitausstrahlenden Bedeutung dieses Denkens ja auch gar nicht möglich. Insbesondere zerlegt es sich innerhalb der Theologie sofort in zwei Interessenrichtungen.

Das eine ist die besondere auf die Geschichte des Christentums selbst gerichtete historische Forschung. Hier bedeutet religionsgeschichtliches Denken nicht eine allgemeine Religionsphilosophie und auch nicht eine bestimmte Dogmatik, sondern die ganz konkrete Erklärung oder Verdeutlichung der Entstehung der biblischen Religion aus Berührung und Gegensatz gegen andere Religionen. Seit man weiß, daß die Urgeschichte der Genesis die israelitische Ursage ist, wie auch andere Völker ihre

Ursagen haben, und daß das Volk Israel sehr spät erst in den Kreis der uns bekannten orientalischen Geschichte eintrat, ist die Frage der Entstehung der Jahwe-Religion kein Problem mehr, das rein mit den Angaben der Bibel gelöst werden könnte, sondern muß im Zusammenhang mit der damaligen Religionsgeschichte und mit Hilfe unserer Kenntnis von der Religion arabischer Wüstenvölker gelöst werden. Es ist nicht mehr ein biblisches, sondern ein religionsgeschichtliches Problem. Das gleiche gilt nun aber auch von der weiteren Entwickelung der Jahwereligion zum Prophetismus, zur Gesetzes- und Priesterreligion, zum Messianismus und zur Apokalyptik. Insbesondere aber gilt das für die ungeheure Aufgabe einer Erleuchtung der Entstehung des Christentums, das schon in der Verkündigung Jesu die eigentümlich verwickelte Religionsgeschichte des Spätjudentums voraussetzt und insbesondere bei der Umwandelung des Evangeliums zu der welterobernden Christusreligion und zur sakramentalen Kirche nur auf diesem Wege verständlich gemacht werden kann. Ueberflüssig zu sagen, daß für die weitere Entwickelung der Kirche und des Dogmas die gleichen methodischen Forderungen gelten. Diese Auffassung erstreckt sich nun aber durch die ganze exegetische und historische Theologie aller Lager überhaupt, soferne sie mit dem Gedanken einer historischen Forschung Ernst macht. Auch sehr konservative Theologen sehen sich genötigt, auf diese Betrachtungsweise einzugehen, der sie dann an irgend einem Punkt allerdings die Spitze abzubrechen pflegen. Bald gelehrter, bald phantasiereicher, bald vorsichtiger, bald kühner, bald folgerichtiger, bald ängstlicher werden diese Methoden doch an und für sich in aller noch irgend wissenschaftlichen Theologie gehandhabt. Die semitischen und klassischen Philologen sind mit in diese Arbeitsbewegung eingetreten und treiben sie energisch vorwärts. In diesem Sinne kann man also gar nicht von einer religionsgeschichtlichen Schule, sondern nur von einer mehr oder minder radikal gehandhabten religionsgeschichtlichen Methode reden. Höchstens die Gelehrten könnte man so bezeichnen, die dabei jeden Rest eines Kernes übernatürlich mitgeteilter Wahrheiten in der Bibel aufgeben und lediglich mit den allgemeinen Mitteln der Psychologie und Historie arbeiten. Aber sie bilden auch so keine Schule, und eine gemeinsame Dogmatik haben sie erst recht nicht. Es genügt hier an Robertson Smith, Wellhausen, Lagarde und Gunkel, an Weiz-

säcker, Wrede, Usener, Harnack, Holtzmann und Bousset zu erinnern.

Die zweite von hier ausgehende Interessenrichtung möchte ich die religionsphilosophische oder prinzipiell-theologische nennen. Für sie kommen nicht die konkreten Fragen der Entstehung und Entwickelung der biblischen Religion in Betracht, sondern die große Frage nach der Begründung der Geltung des Christentums inmitten des Flusses der allgemeinen religionsgeschichtlichen Entwicklung und gegenüber den ganz verwandten Geltungsansprüchen der anderen großen Religionen und der philosophischen Weltanschauungen oder rational-autonomen Religionen. Das ist kein historisches Problem, sondern ein systematisches. Aber indem es ein systematisches ist, ist es doch noch kein dogmatisches. Denn es handelt sich hierbei nur um den allgemeinsten Sinn, in welchem die christliche Ideen- und Lebenswelt als normativ anerkannt werden kann, nachdem man diese Anerkennung auf die einfache Inspiriertheit und übernatürliche Offenbartheit der Bibel nicht mehr begründen kann. Ueber die dogmatische Gestaltung des christlich-religiösen Gedankens selbst ist damit noch sehr wenig gesagt. In der Tat unterscheiden sich die hierauf aufgebauten dogmatischen Systeme sehr, wenn nicht auf dem schwierigen Wege zu diesem Ziele der Gestaltungstrieb schon beim ersten allgemeinsten Ergebnis der Geltung des Christentums überhaupt erlahmt und die Dogmatik sich selbst überläßt. Es handelt sich hier also überall um ein allgemeines religionsphilosophisches Problem, das nur von einer Anschauung über das Wesen der Religion und über das der religiösen Entwickelung gelöst werden kann. Naturgemäß sind auch an der Lösung dieses Problems Theologen sehr verschiedener Denkart beteiligt und erstreckt sich seine Stellung bis tief in die Kreise der konservativen Theologen hinein. Insbesondere die Missionare bei gebildeten Völkern können nicht um es herumkommen. Ueberdies wirken auch an diesem Punkte außertheologische Einflüsse sehr stark mit, indem das Problem der Religion, der religiösen Entwickelung und ihrer Ziele von Ethnologen, Anthropologen, Psychologen und systematischen Philosophen naturgemäß gleichfalls in Angriff genommen wird und die Theologen hierdurch die verschiedensten Anregungen und Anspornungen erhalten. Von einer religionsgeschichtlichen Schule kann also auch in diesem Sinne nicht die Rede sein. Höchstens könnte man diejenigen Theo-

logen so bezeichnen, welche auch hier unter allem Verzicht auf übernatürliche Mitteilungen und Stiftungen rein vom Boden der geschichtlichen Entwickelung aus die Frage zu beantworten suchen, wie das z. B. bei Otto Pfleiderer und bei dem Verfasser dieser Zeilen der Fall ist. Doch zeigt schon die Zusammenstellung dieser beiden unter sich sehr verschiedenen Beispiele, wie wenig hier von einer Schule die Rede sein kann. Es ist ein moderner wissenschaftlicher Grundgedanke allgemeinster Art und sehr verschiedener Gestaltungsfähigkeit, aber keine Schule. Man denke an so verschiedene Forscher wie die Brüder Caird, Hermann Siebeck, Rudolf Eucken, Wilhelm Wundt, Auguste Sabatier.

Aber freilich sobald man von diesen beiden Anwendungen des Grundgedankens auf die Theologie zum eigentlichen Hauptzweck der Theologie, zur Darlegung einer normativen christlich-religiösen Gesamtanschauung oder zur sog. Dogmatik, kommt, dann rücken beide Interessenrichtungen nahe zusammen und geben sie der Dogmatik sehr bestimmte Voraussetzungen und Richtlinien. Sie sind so bestimmt, daß man hier allerdings von einer religionsgeschichtlich orientierten Dogmatik und damit von einer Schule reden könnte, wenn sich eine solche Dogmatik wirklich schon herausgebildet hätte. In England war der große geistige Beherrscher des 18. Jahrhunderts, John Locke, mit einem solchen Programm vorangegangen. Seine »Reasonnableness of Christianity« enthält eine religionsgeschichtlich und religionspsychologisch sehr fein begründete Studie über das Wesen des Evangeliums, das er in der ethischen Gottesreichsidee erkannte und sowohl dem Paulinismus als dem kirchlichen Dogma entgegensetzte und mit dem Entwickelungszuge der griechischen Ethik verband. Das ist die Grundlage der Dogmatik der geistig feineren Aufklärung. Auch Kant vertrat in Deutschland wesentlich diesen Standpunkt. Dabei war nun aber doch eine noch sehr unentwickelte Religionsgeschichte vorausgesetzt und daher der Anschluß einer Dogmatik an sie nicht sehr schwer. Darüber hinaus sind aber auch im 19. Jahrhundert nur Ansätze vorhanden. Sie gehören dem deutschen Denken an, während das englische seit dem Methodismus die alten Bahnen wieder einschlug. Der erste Versuch ist der berühmteste. Es ist nichts Geringeres als die Dogmatik Schleiermachers, die sowohl auf eine allgemeine Religionsphilosophie vergleichenden Charakters als auf eine historisch-kritische und darum religionsgeschichtliche Erforschung des Christentums aufgebaut war. Sie beruhte auf

einer Geschichtsphilosophie der Religion, der gemäß die oberste Entwicklungsstufe oder der Monotheismus in den ethischen Theismus oder in den quietistischen Monismus zerfällt und von beiden nur der ethische Theismus als höchste Vollendung des religiösen Gedankens gelten kann. Da nun dieser Theismus welthistorisch im Christentum vorliegt, so ist die höchste religiöse Erkenntnis als christliche darzustellen, wobei noch ins Gewicht fällt, daß dieser Theismus in seiner historischen Verbindung mit der Person Jesu von dem Eindruck dieser Persönlichkeit her eine einzigartige erhebende und erlösende Machtwirkung empfängt. So stellt die Dogmatik die wesentlichen Gedanken des Christentums über Gott, Welt und Mensch, ausstrahlend von der zentralen Persönlichkeit Jesu, als erlösende Geisteskraft dar; sie schließt sich darin um des praktischen Zwecks willen, der in der Regulierung der kirchlichen Predigt und Unterweisung der Protestanten liegt, pietätvoll aber sehr frei an das Vorstellungsmaterial der protestantisch-kirchlichen Ueberlieferung an. Der andere große Versuch einer religionsgeschichtlichen Dogmatik wurde von Hegel gemacht und von seinen theologischen Schülern, insbesondere der berühmten Tübinger Schule, weiter ausgeführt. Hier war wie die gesamte Geschichtsphilosophie, so auch die der Religion, auf einen festen Begriff der göttlichen Wesenheit und der logischen Bewegungsgesetze ihres Lebens zurückgeführt. Es wurde in diesem Sinne die christliche Lebenswelt nicht wie bei Schleiermacher der persönlichen Bejahung und subjektiv freien Gestaltung überlassen, sondern als logisch notwendiges, die Selbstbewegung des göttlichen Geistes vollendendes Endergebnis der Religionsgeschichte konstruiert. Das Christentum ist die Selbstverwirklichung des göttlichen Geistes in seiner die endlichen Geister zu sich erlösenden geschichtlichen Bewegung. Die Dogmatik fällt mit der Darstellung des Gottesbegriffes überhaupt zusammen, ist absolute und vollendete Philosophie und Religion zugleich, und ihre Christlichkeit beruht auf dem Durchbruch der vollen religiösen Idee gerade im Christentum. Der praktische Charakter einer solchen Dogmatik zeigte sich nur darin, daß diese absolute Idee möglichst für die Gemeinde in den traditionellen Formeln als deren Kern und Sinn entwickelt wurde. Beide Ansätze sind nicht durchgedrungen. Schleiermacher wurde wesentlich bei seinen Anpassungen an die kirchliche Tradition gefaßt und so in eine kirchlich-biblizistische Dogmatik travestiert. Die Hegelsche Schule brach

unter der Auflösung der Hegelschen Metaphysik und unter der kritischen Entgegensetzung der absoluten Begriffsreligion gegen das konkret-historische Bild des wirklichen Christentums zusammen. Das allgemeine wissenschaftliche Interesse wandte sich in Deutschland überhaupt von Religion und Theologie ab. In den deutschen Kirchen aber triumphierte ein mehr oder minder entschlossener konfessioneller oder pietistisch-biblizistischer Supranaturalismus, der unter Berufung auf die innere Bezeugung des Wundercharakters des Christentums in der Bekehrung die religionsgeschichtlichen Fragen abstieß und sie den Philologen, Ethnologen und Philosophen überließ, um deren Schriften man sich nicht kümmerte. Auch die Schule Ritschls war und ist ein Biblizismus, der zwar historische Kritik an der Bibel zuließ, aber jede vergleichende Religionsgeschichte von sich abstieß.

Inzwischen ist nun freilich innerhalb der wissenschaftlichen Theologie diese Reaktion wieder zurückgetreten. Exegetische und historische Theologie wurden mit der inneren Notwendigkeit der Sache von religionsgeschichtlichen Methoden erfaßt und überdies von den am gleichen Stoffe arbeitenden Philologen vorwärts gedrängt. Auf der anderen Seite machte sich auch in der Philosophie wieder das religionsphilosophische Interesse geltend und warf sich vor allem auf die Konstruktion der entwicklungsgeschichtlichen Stufen der Religion. Beide Bestrebungen vereinigten sich naturgemäß. Von jener historischen Forschung aus war schließlich eine Gesamtbetrachtung des Christentums nur mehr möglich im Rahmen der allgemeinen religiösen Entwicklung. Von dieser Entwicklungstheorie aus war umgekehrt nur eine Erforschung der Geschichte der biblischen Religion im religionsgeschichtlichen Sinne möglich. So war die alte Situation der Aufklärung, Schleiermachers und Hegels wiederhergestellt. Aber es war doch nicht genau dieselbe Situation. Vielmehr war sie inzwischen ganz ungemein verwickelt und verschärft worden.

Einerseits ist die religionsgeschichtliche Erforschung des Christentums ganz außerordentlich viel weiter getrieben worden und ergibt ein ganz anderes historisch-kritisches Bild, als es Hegel und Schleiermacher vorgelegen hatte. Das Verhältnis von Altem und Neuem Testament erscheint als ein ganz anderes. Der Höhepunkt Israels ist der Prophetismus, die Gesetzes- und Priesterreligion ist ein späteres Ergebnis. Zwischen diesem und der Predigt Jesu aber schiebt sich das Spätjudentum ein mit einer Fülle von

großenteils religionsgeschichtlich zu erklärenden Neubildungen, die ihrerseits erst die Voraussetzung des Christentums bilden. Predigt und Geschichte Jesu sind nur aus den Synoptikern zu schöpfen und überhaupt nur in den allgemeinsten Grundzügen erkennbar, hier aber noch frei von der späteren Christologie und Metaphysik, lediglich aus dem Prophetismus und dem eschatologischen Spätjudentum zu verstehen. Die von Jesu Gottesreichpredigt stark sich abhebende Christusreligion einer neuen Gemeinde und Kirche ist vollends ein viel umstrittenes bis heute nicht gelöstes Problem, an welchem jedenfalls religionsgeschichtliche Erklärungen erheblich mitbeteiligt sind. Das ist ein ganz anderes Bild als das des Schleiermacherschen Lebens Jesu und als die Darstellung der Tübinger, die noch an die Möglichkeit einer Geschichte Jesu und an eine rein innerchristliche Herleitung des Gemeindedogmas und Gemeindekultus glaubten. Auf der anderen Seite ist aber auch das allgemeine Bild der universalen religionsgeschichtlichen Forschung ganz ungemein viel deutlicher und umfangreicher, dafür aber auch fruchtbarer an Schwierigkeiten und Fragen geworden. Breit dehnt sich vor uns der unermeßliche Untergrund der primitiven ethnischen Religionen aus, von deren äußerst realistisch-sinnlichen Kulten und Vorstellungen vieles vergeistigt und sublimiert bis in die höchsten Religionen hineinragt und zu denen diese zurückzuarten stets von neuem vielfache Neigung zeigen. Sehr verschiedenartig und durch kein gemeinsames Schema ausdrückbar erscheinen die polytheistischen Kulturreligionen, bestimmten allgemeinen Kulturzuständen untrennbar zugeordnet. Merkwürdig verschlungen in Annäherungen und Gegensätzen sind dann schließlich die großen Weltreligionen, unter denen die des Ostens immer mehr mit ihren zahlreichen Analogien zum Christentum und mit ihren besonderen ethischen und religiösen Werten sich dem Blicke zeigen und zur praktischen Auseinandersetzung stellen. Unter diesen Umständen erscheinen die Konstruktionen der Entwickelung, die Hegel und Schleiermacher wagten, als völlig veraltete, magere Phantasien. Ja der ganze Gedanke der Konstruktion einer historischen Religion als der abschließenden, vollendenden, alle anderen überwindenden erscheint fraglich und bedenklich.

Unter diesen Umständen kann das Unternehmen, von der Geschichte her eine religiöse Gesamtanschauung und Verkündigung aufzubauen, überhaupt als unmöglich erscheinen. Und es er-

scheint in der Tat heute sehr vielen so. Allein dann könnte einerseits nur eine allgemeine religiöse Skepsis die Folge sein, deren weite Verbreitung nicht zum geringsten in diesen Eindrücken ihren Grund hat. Aber die religiöse Skepsis ist zugleich die Auflösung des religiösen Lebens überhaupt und ist für niemand möglich, der in all diesen Wirren trotzdem ein wahrhaft religiöses Herz bewahrt hat. Dann bliebe andrerseits die Möglichkeit einer geschichtslosen, aus dem überall gleichen Gehalt aller Religion geschöpften oder von der Philosophie hervorgebrachten Religion übrig. Aber das erste ist ein Wahn, den gerade die Kenntnis der Religionsgeschichte widerlegt, und das zweite ist eine Illusion, die an der Abhängigkeit der religiösen Elemente der Philosophien von den großen historischen Religionen und an der Kraftlosigkeit jeder bloß individuell-intellektuellen Religionsbildung scheitert. So wird man doch wieder auf die Geschichte zurückgeworfen und auf die Notwendigkeit, von ihr her eine für uns normative religiöse Ideenwelt aufzubauen.

Damit ergibt sich aber wieder die Tendenz auf eine Dogmatik und zugleich die erste Aufgabe einer religionsgeschichtlich orientierten Dogmatik. Diese muß darin bestehen, zunächst von der Religionsvergleichung her geschichtsphilosophisch die prinzipielle und allgemeine Höchstgeltung des Christentums für unseren Kultur- und Lebenskreis zu erweisen. Gewiß kann man es nicht als die ihren Begriff vollendende und für immer realisierende Religion oder, in der Sprache Hegels, als absolute Religion konstruieren. Aber man kann es in dem ganzen reichen Gehalt seiner geschichtlichen Entfaltung den anderen Weltreligionen gegenüberstellen und sie sämtlich an einem Maßstabe messen, der in dieser Vergleichung selbst sich aus unserem religiösen und sittlichen Gefühl erzeugt. Er ist nicht wissenschaftlich beweisbar, aber er ist auch kein fertig mitgebrachtes Vorurteil oder ein beliebiger Willkürakt, sondern eine in der Mit- und Nachempfindung dieser Gruppen sich herstellende Entscheidung. Diese Entscheidung muß für den prophetisch-christlichen Theismus gegen den Quietismus und Pessimismus der östlichen Religionen getroffen werden. Denn was Brahmanismus, Buddhismus und Konfuzianismus auch an religiöser Tiefe und ethischer Feinheit enthalten mögen, sie sind nicht bloß bedenklich erstarrt und auf ein äußerliches Formenwesen zurückgesunken, dem gegenüber das Christentum eine viel größere Kraft der Selbstkritik und der Verjüngung

besitzt. Dieses letztere hat insbesondere durch seine Wurzelung in dem im unkosmologischen und ethisch-lebendigen Prophetismus und durch die Aufnahme der platonischen Seelenlehre und europäisch-griechischen Wissenschaft eine Lebens- und Bewegungsfülle, die dem Osten fehlt. Indirekt läßt sich dann zeigen, wie eine solche Entscheidung in der Konsequenz der religiösen Idee selbst und in der Zusammenstimmung mit den Forderungen der übrigen Lebensgebiete liegt. Wir haben keinen Anlaß, die christlichen Grundlagen der europäisch-amerikanischen Welt zu verlassen und müssen unsere religiöse Zukunft aus dieser Grundlage unseres ganzen geistigen Daseins heraus entwickeln [36]).

Aber was heißt das: das Christentum. Diese Frage ist die zweite große Hauptfrage, und in ihrer Beantwortung besteht die zweite Aufgabe und Grundlegung der Dogmatik, die wiederum nur in einem religionsgeschichtlich inspirierten Sinne erfolgen kann. Die erste Untersuchung führt nur bis zum Christentum überhaupt, nicht etwa zur Bibel, sondern zum ganzen geschichtlichen Lebenskomplex des Christentums. Das aber ist eine überaus weitschichtige und in ihren verschiedenen Perioden und Gruppen verschiedenartige Lebenswelt. Sie kann nicht ohne weiteres als Grundlage und Gegenstand der Dogmatik gelten. Insbesondere ist gerade ihre Auffassung sehr stark durch das religionsgeschichtliche Denken bestimmt, das uns zeigt, wie die biblische Urgestalt mit ganz bestimmten Zeitverhältnissen zusammenhing, wie dann Platonismus und Stoizismus bis zur Ununterscheidbarkeit sich mit ihm verschmolzen haben, wie verschiedene Völkerwelten, politische und soziale Gesamtverfassungen es bestimmt und umgestaltet haben, wie der Protestantismus ihm einen neuen Sinn individualistischer Ueberzeugungsreligion gegeben hat und wie die moderne Wissenschaft und Humanitätsethik es weiterhin in ihre Atmosphäre gezogen haben. Unter diesen Umständen ist klar, daß das von der Dogmatik darzustellende Christentum aus mehr als einem Grund nicht einfach die Gedankenwelt und Ethik des Neuen Testamentes ist. Jeder einfache Biblizismus ist unmöglich. Was aber ist dann das »Christentum«? So hatten schon Locke und die Aufklärung gefragt. Historisch-kritisches und entwickelungs-

[36]) Vgl. mein Buch »Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte«. Aehnliche Ansichten entwickelt Burman G. Foster, The Finality of the christian religion Chicago, 1909; s. auch den späteren Aufsatz über »Logos und Mythos«.

geschichtliches Denken führte dann weiter dazu, den ganzen Umkreis der christlichen Lebenswelt als stufenweise Entfaltung einer darin sich offenbarenden Triebkraft oder Grundidee zu betrachten. Diese Idee oder dieses in den Erscheinungen sich entfaltende »Wesen« mochte dann als Gegenstand und Grundlage der Dogmatik erscheinen. Schleiermacher fand es in dem Glauben an eine durch Jesus vollbrachte Erlösung oder besser an die von ihm ausstrahlende erlösende Erhöhung der ethisch-religiösen Kräfte, an das hiermit zu bewirkende Gottesreich einer religiösen Humanität. Hegel und die Tübinger fanden es in der Idee der Trinität oder der Gottmenschheit, wonach die aus Gott herausgesetzte Kreaturenwelt in der religiösen Erkenntnis zu ihm zurückkehrt und in universaler Humanität zum Gottmenschen oder zur gotteinigen und dadurch in sich selbst geeinigten Menschheit wird. Adolf Harnack, der sich vielfach den religionsgeschichtlichen und religionsphilosophischen Denkern nähert, bestimmte in seinem bekannten Buch das Wesen im Anschluß an die Gottesreichpredigt Jesu als den Gedanken des Gottesreiches der Bruderliebe, das begründet ist auf das Vertrauen zu Gott als Vater Jesu Christi. Man sieht, im ersten Fall ist es eine Humanisierung der kirchlich-pietistischen Erlösungsidee, im zweiten eine spekulative Deutung der kirchlichen Zentraldogmen von der Trinität und dem Gottmenschen, im dritten eine Kantisch-ethische Deutung der Gottesreichpredigt. In allen Fällen ist es nicht die Idee als die wirkliche Einheit aller ihrer historischen Hervorbringungen. Auf diesem Wege läßt sich daher das Problem nicht lösen. Denn gerade eine wirklich religionsgeschichtliche Betrachtung zeigt die durch keine Idee und Triebkraft zu bewältigende Mannigfaltigkeit von Anpassungen, Formationen und Synthesen. So kann das »Wesen« nur verstanden werden als die jeweils jeder Gesamtlage entsprechende produktive Neudeutung und Neuanpassung der christlich-geschichtlichen Mächte. Das Wesen ist für jede Epoche ein anderes, aus der Gesamtheit ihrer Einflüsse sich ergebendes. So ist allerdings für die heutige Dogmatik das »Wesen« zugrunde zu legen und nicht einfach Bibel oder kirchliches Bekenntnis. Aber dieses Wesen ist gerade die subjektiv-persönliche Deutung und Synthese, die die Gegenwart aus ihrer Gesamtlage heraus an der geschichtlichen Lebensmacht vollzieht und ihrer Zukunftsarbeit zugrunde legt. Es steckt darin das historische Gemeingefühl und Verständnis, aber auch die subjektive und produktive

Deutung und Gestaltung. So werden die Wesensbestimmungen auch heute nicht völlig untereinander übereinstimmen können, sondern nur durch das Schwergewicht der Geschichte und durch die Gemeinsamkeit der modernen geistigen Athmosphäre einen Zug der nahen Verwandtschaft erhalten. Die Wesensbestimmung, die ich in diesem Sinne meinerseits der Dogmatik zugrunde legen möchte, würde lauten: Der christlich-religiöse Glaube ist der Glaube an die Wieder- und Höhergeburt der in der Welt gottentfremdeten Kreatur durch die Erkenntnis Gottes in Christo und damit ihre Vereinigung mit Gott und unter sich zum Gottesreiche. Eine nähere Begründung dieser Bestimmung kann hier natürlich nicht gegeben werden[37]).

Sind wir soweit gelangt, dann stehen wir drittens vor der Aufgabe der eigentlichen Dogmatik im engeren Sinne. Sie ist unter diesen Umständen nichts anderes als die Darlegung dieses »Wesens«. Sie entfaltet die in ihm enthaltenen genaueren Vorstellungen von Gott, Welt, Mensch, Erlösung oder Erhöhung, Gemeinschaft oder Gottesreich, Hoffnung oder ewigem Leben. Religionsgeschichtlich bedingt ist hieran die ganze Auffassung der Dogmatik als Entfaltung des Wesens und die Zerfällung der im Wesen verbundenen Vorstellungswelt in die angegebenen Hauptbegriffe. Diese sind in dem Wesen jeder höheren oder universalen Religion enthalten und bilden das Schema, nach dem auch die christliche Ideenwelt zu gliedern ist. Es gilt, in der christlichen Dogmatik nur diese allgemein-religiösen Grundbegriffe in ihrem spezifisch-christlichen Sinne frei und lebendig darzulegen. Damit ist schon ein gewisser Schulcharakter gegeben, der aus der religionsgeschichtlichen Orientierung folgt. Aber die Folgen dieser Orientierung erstrecken sich noch weiter in den formellen Aufbau und damit in den Geist einer solchen Dogmatik hinein. Es liegt auf derHand, daß eine historisch-kritische Denkweise die Persönlichkeiten und Tatsachen der biblischen Geschichte, insbesondere die Person Jesu, in die Relativitäten des Geschehens und in die Unsicherheiten der Ueberlieferung hineinzieht und sie dadurch unfähig macht das eigentliche und unmittelbare Objekt des Glaubens zu sein, wie denn ohne geschichtlich-kritisches Denken Jesus mit Gott naturgemäß identisch wird, um unmittelbares Glaubensobjekt sein zu können, und umgekehrt bei kritischem Denken der Gott Jesu zum Glaubensobjekte wird und Jesus sich in den geschicht-

[37]) Vgl. den Aufsatz »Was heißt Wesen des Christentums?«

lichen Vermittler und Offenbarer verwandelt. Diese Folgerung trat von Anfang an mit der historischen Kritik als ihr natürliches Korrelat hervor. Sie ist inzwischen durch die religionsgeschichtliche Ausweitung des historisch-kritischen Denkens ganz außerordentlich verstärkt worden. Unter diesen Umständen hat die Dogmatik den christlichen Gottesglauben oder die im »Wesen« eingeschlossenen Begriffe in voller Geschlossenheit darzustellen ohne jede Einmischung historischer Elemente. Sie stellt unseren Glauben an Gott und an die Vereinigung der Kreatur mit Gott als gegenwärtig zu erlebende und mit jedem Individuum sich erneuernde Erlösung dar. Sie enthält lauter gegenwarts-religiöse oder — wenn man das Wort nicht philosophisch mißverstehen will — lauter metaphysisch-religiöse Sätze. Aber das ist nun doch bloß die eine Seite der Sache. Diese Gegenwartserlebnisse haben ihre Kraft, Lebendigkeit und Anschaulichkeit, vor allem aber auch ihre Fähigkeit zur Gemeinschaftsbildung an der uns zu Gott führenden geschichtlichen Lebenswelt und innerhalb dieser in ganz besonderer Weise an den Propheten und an Jesus. Ohne diese Kraftquellen und Konzentrationspunkte verarmte und erlahmte die persönliche Frömmigkeit und besäße die Gemeinschaft kein Zentrum, als welches eine bloße Dogmatik ja nie wirken kann. Auch gäbe es ohne das keinen gemeinsamen Kultus, der doch nicht in theoretischer Belehrung, sondern in Vergegenwärtigung der ganz undogmatischen geschichtlichen Lebensquellen bestehen muß. Dann aber bildet die Frage nach der religiösen Bedeutung der geschichtlichen Größen und nach ihrer Behauptung gegenüber einer alles zersetzenden Kritik eine wesentliche Aufgabe der Dogmatik neben der rein metaphysisch-religiösen. Sie wird also zerfallen müssen in die beiden großen Betrachtungsgruppen, die sich aus der Bejahung des Wesens ergeben: in historisch-religiöse und in metaphysisch-religiöse Sätze, wobei die Gliederung der letzteren als aus dem psychologischen Charakter der religiösen Vorstellungswelt überhaupt sich ergebend bereits bezeichnet worden ist. Damit bekommen wir dann allerdings einen charakteristischen Aufriß der Dogmatik einer religionsgeschichtlichen Schule: I. Historisch-religiöse Sätze, in denen die religiöse Bedeutung der historischen Grundlagen — der Propheten, Jesu und der Entfaltung des christlichen Geistes in der Geschichte — darzustellen ist und wo insbesondere die Person Jesu in ihrer Bedeutung für die individuelle wie die gemeinsame Frömmigkeit im Vordergrunde

steht; II. Metaphysisch-religiöse Sätze, in denen der Gottes-, Welt- und Seelenbegriff des christlichen Denkens, sodann ihr gegenseitiges Verhältnis im christlichen Erlösungsbegriff, schließlich die Folge des letzteren in der christlichen Idee der Gemeinschaft und der letzten Dinge darzustellen ist. Die Einzelausführung kann hier natürlich nicht weiter angedeutet werden. Auch die Frage, wie diese Gedanken mit den modernen wissenschaftlichen Erkenntnissen der Kosmologie, Anthropologie usw. ausgeglichen werden können, gehört nicht hierher, da das mit dem besonderen religionsgeschichtlichen Charakter nichts zu tun hat. Hierüber kann in diesem Zusammenhang nur gesagt werden, daß eine so verstandene Dogmatik hier sehr frei und unbedenklich verfahren kann, indem sie sich ja selbst als ein Stück des religiösen Werdens und Wachsens empfinden darf. Es versteht sich von selbst, daß der religiöse Gedanke von der aus Gott zu gewinnenden, Sünde und Weltleid überwindenden Göttlichkeit der Seele und von dem Bruderreich der gotterfüllten Seelen in den Rahmen der Kosmologie mit ihrer mutmaßlichen Vielzahl von Geisterreichen und in den der Biologie mit ihrem Aufstieg des Geistes aus der Basis der Seelennatur einzustellen ist. Im übrigen wird eine solche Dogmatik ihre Begriffe weniger von der Philosophie her als von dem Verhältnis zu den anderen großen Universalreligionen beleuchten [38]).

Hieran reiht sich nun zuletzt ein vierter Punkt, der freilich nicht eine besondere Aufgabe dieser Dogmatik betrifft, sondern den hieraus folgenden Gesamtcharakter beleuchtet. Eine solche Dogmatik setzt wissenschaftliche Kenntnisse und Methoden voraus, ist aber selbst keine Wissenschaft. Sie ist ein Bekenntnis und eine Zergliederung dieses Bekenntnisses als Anleitung für Predigt und Unterricht, die auch ihrerseits nur Bekenntnis sind, aber einer ausgeführten und durchsichtigen Anleitung für ihre Arbeit bedürfen. Auch bedürfen sie des Gefühls, daß ein solches Be-

[38]) Hier kann ich in meinen Arbeiten bis jetzt nur auf Beispiele verweisen, auf die dogmatischen Artikel des Lexikons »Religion in Geschichte und Gegenwart«, Tübingen, Mohr, und auf die kleine Schrift »Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben«, 1911. Die ersteren behandeln Offenbarung, Erlösung, Gnade, Glaube, Kirche, Prädestination, Eschatologie. Die letztere entwickelt von einem rein praktisch-psychologischen Gesichtspunkt aus die Bedeutung Jesu für die christliche Gemeinschaft und für den Einzelnen, wobei die mannigfachste konkrete Anwendung im einzelnen frei bleibt.

kenntnis eine prinzipielle wissenschaftliche Klarstellung zu seinem Hintergrunde hat. Die entscheidende Bejahung der christlichen Lebenswelt ist eine persönliche Stellungnahme. Die Bestimmung des für die Gegenwart geltenden Wesens des Christentums ist nicht minder eine Sache persönlicher Intuition. Auch die Ausgestaltung der christlichen Glaubensgedanken auf dieser Grundlage ist überall eine freie, aus dem Leben schöpfende Gedankenbildung. So haben wir es hier überall mit etwas durch und durch praktisch Lebendigem zu tun, das keiner unveränderlich festen geoffenbarten aber auch keiner ewig sich gleichen spekulativen Wesenheit lediglich zur Erläuterung dient. Es ist Gestaltung und Produktion aus den Kräften der Geschichte heraus, wie es auf diesem Gebiete nicht anderes sein kann. So ist die Dogmatik ein Stück der praktischen Theologie und keine eigentliche Wissenschaft. Sie zeigt sich in diesem Lichte noch deutlicher, wenn wir ihren praktischen Zweck erwägen. Dieser liegt in der Unterweisung von Predigern und Lehrern einer Gemeinschaft und will diesen einen Leitfaden christlich-religiöser Gedanken zu freiem Gebrauche darbieten. Der einzelne Laie bedürfte eines solchen nicht, sondern kann sich mit einer etwas prinziplosen Mischung von praktischen Lebenserfahrungen, wissenschaftlichen Theorien und religiösen Aphorismen begnügen, wie er das ja auch in der Regel tut. Aber Predigt und Unterricht einer Gemeinschaft bedürfen einer solchen Anleitung, eines solchen Vorschlages zu geordnetem religiösen Denken, um eine klare Gedankenrichtung und eine zusammenhaltende Gemeinsamkeit der Grundlehren zu besitzen. Auch erklärt sich bei diesem Zweck der weitgehende Anschluß an die Formen, Worte und Lehren der Ueberlieferung, die der einzelne Laie für sich nicht nötig hat, die aber für das Ganze die Kontinuität festhalten und die Verständigung mit konservativeren dogmatischen Leitfäden ermöglichen. So ist die Dogmatik mit der hier nicht näher zu besprechenden Ethik zusammen ein Stück der praktischen Theologie, und zwar ihr wichtigstes, während Religionsphilosophie und Geschichte des Christentums einen rein wissenschaftlichen Charakter tragen [39]).

So stellt sich in den Hauptzügen das Wesen einer Dogmatik

[39]) Das ist schon der Sinn von Schleiermachers »Kurze Darstellung des theologischen Studiums«; s. oben den Aufsatz »Rückblick auf ein halbes Jahrhundert«. Für die Ethik s. weiter unten die »Grundprobleme der Ethik«.

dar, die aus dem Horizonte religions-geschichtlichen Denkens erwächst und dadurch allerdings gewisse Richtlinien empfängt, wenn auch die grundlegende Auffassung vom Wesen des Christentums und die ausführende Gestaltung der einzelnen Glaubensgedanken von hier aus noch recht verschiedene Wege gehen kann. Ich brauche nicht hinzuzufügen, daß eine solche Dogmatik zweifellos sehr ernstes, warmes und tatenfreudiges religiöses Leben in sich bergen kann. Dagegen möchte ich in Kürze noch einigen Einwürfen begegnen, die man gegen eine solche Dogmatik erheben kann.

Man kann sagen, das sei keine »Dogmatik«, keine Entwickelung feststehender und unveränderlicher Wahrheiten. Das ist richtig, und man kann daher den Namen mit Schleiermacher fallen lassen. Man kann statt Dogmatik »Glaubenslehre« sagen, um den bekenntnismäßig subjektiven Charakter damit anzudeuten. Das ist lediglich eine Frage der Terminologie, wo das Wort »Dogmatik« gewisse sprachliche Vorteile darbietet und durch das Herkommen gestützt ist. Was aber die Sache anbetrifft, so ist allerdings die Meinung, daß es jene unveränderlich feste Wahrheit in der Tat gar nicht gebe. Sie ist nicht bloß dem Menschen nicht erkennbar, sondern durch den lebendigen Werdecharakter der Welt überhaupt ausgeschlossen, wo es kein fertiges, lediglich auszuführendes Programm, sondern nur die immer neue und lebendige Erfassung des sich selbst innerlich bewegenden Weltwesens gibt. Ein reiner Subjektivismus ist aber eine solche Dogmatik schon um deswillen nicht, weil sie aus der großen geschichtlichen Offenbarung heraus sich gestaltet und in der Richtung auf das absolute Ziel hinzuarbeiten sich bewußt ist.

Man kann sagen, eine solche Dogmatik sei keine Wissenschaft. Das ist mit dem bisherigen ja auch bereits eingeräumt. Aber sie kann dem Wesen der Sache nach keine Wissenschaft sein. Diese ist nur auf das Immer-Gleiche und Gültige gerichtet. Ueber die im Weltwerden auftauchenden Lebenswerte aber entscheidet keine Wissenschaft, sondern die die Lebenswerte fühlende, ergreifende und gestaltende Intuition. Sie sind eben nichts allgemeines und gesetzliches, wie die Objekte der Wissenschaft, sondern die jeweils besonderen Schöpfungen des Lebens. Das bedeutet aber keine Verachtung der Wissenschaft. Schon der Beweis, daß die Sache sich so verhalte, ist eine wissenschaftliche Einsicht. Ferner ist die Einstellung auf das geschichtliche Bild der Dinge — ebenso

wie die hier nicht in Frage kommende Einstellung auf das kosmologische Bild — eine ernste Rücksicht auf die Wissenschaft. Schließlich erfordert die Darstellung der Glaubensgedanken Uebung in wissenschaftlicher Methode und Klarheit. Die Dogmatik ist selbst keine Wissenschaft, aber sie setzt wissenschaftliche Bildung voraus.

Man kann sagen, eine solche Dogmatik sei individualistisch und anarchistisch und eigne sich nicht für eine religiöse Gemeinschaft, für eine kirchliche Predigt. Allein das erstere ist entschieden unrichtig. Sie strebt vielmehr geradezu nach möglichstem Anschluß an die Lebensmacht des geschichtlichen Christentums und kann die zusammenhaltende Bedeutung der Persönlichkeit Jesu so warm und lebendig geltend machen, wie das z. B. Wilhelm Herrmann tut. Auf der anderen Seite setzt sie freilich eine individuelle Mannigfaltigkeit verschiedener Dogmatiken in einer Kirche voraus und entbehrt insoferne der festen Kraft eines gleichen, alle bindenden Dogmas. Allein die Kirchen sind begründet und bedürfen heute nicht mehr der leidenschaftlichen Konformität, die in den Zeiten ihrer Gründung möglich und nötig war. Die heutige Dogmatik soll der heutigen Zeit dienen, die keine Zeit der Kirchengründung, sondern der religiösen Unruhe und Krisis, der intellektuellen und ethischen Umwälzungen ist. Da müssen die Kirchen, gerade um dem Leben zu genügen, individuelle Freiheit gewähren und kann gerade eine solche Dogmatik vielen Gläubigen entsprechen, während anderen Gruppen andere dogmatische Leitfäden entsprechen werden. Wenn die Kirchen diese Weitherzigkeit nicht mitmachen wollen und können, so werden sie in den Hintergrund gedrängt werden. Sie müssen begreifen, daß eine neue Epoche des menschlichen Geistes auch in den Kirchen zum Ausdruck kommen muß oder die Kirchen beiseite schiebt. Können sie ihr nicht Rechnung tragen, so sind sie innerlich überwunden und müssen in engen Kreisen eine rückständige Gläubigkeit gewaltsam pflegen. Das aber wäre ein Unglück für unsere religiöse Zukunft. Die heutige Krisis wird nicht durch kirchliche Neugründungen, sondern durch Ausweitung und Beweglichmachung der Kirchen überwunden.

Man kann sagen, eine solche Dogmatik eigne sich nicht für die Mission. Diese fordere ein festes und bestimmtes Dogma und eine sichere Ueberzeugung von der alleinseligmachenden Wahrheit, die man verkündet. Das mag in vieler Hinsicht richtig

sein. Aber eine solche Dogmatik ist auch nicht für die Bedürfnisse der Mission sondern für die der alten Christenheit bestimmt, die unzweifelhaft in einer schweren inneren Krisis sich befindet. Für die Mission bleibt durch die großen Massen orthodoxer Gläubigkeit doch immer gesorgt, und sie ist jedenfalls eine völlig andere Aufgabe als die der Gewinnung einer religiösen Klarheit in den Wirren des modernen Lebens. Dessen Probleme fallen bei dem größten Teil der Missionstätigkeit überhaupt ganz weg, so daß die Predigt in dieser ganz bedeutend vereinfacht werden und pädagogisch verfahren darf. Die Mission aber auf den Gebieten der alten östlichen Religionen und Kulturgebiete, deren gebildete Schichten Fühlung mit der westlichen Bildung haben, wird freilich ähnliche Aufgaben vorfinden wie diese Dogmatik und an ihr nicht einen Feind, sondern eine Hilfe haben. Hier wird mit der direkten christlichen Missionierung, Bekehrung und Aufnahme in abendländische Kirchen überhaupt nur sehr bedingt gearbeitet werden können. Vielmehr wird hier eine mittelbare Verständigung ihre Bedeutung haben, die gerade auf religionsgeschichtlicher und religionsphilosophischer Basis ruht. Hier wird das nächste Ziel überhaupt nur sein können, daß man sich gegenseitig versteht und würdigt. Alles weitere liegt noch in weitem Felde.

Insbesondere kann man sagen, daß eine solche Dogmatik den gesamten Protestantismus in die größten praktischen Schwierigkeiten stürzen müsse, weil seine Predigt und sein Unterricht ganz auf die Bibel erbaut sei und folglich mit einer solchen nicht-biblizistischen Dogmatik sich in sich selbst entzweie. Hier liegt in der Tat eine ernste Schwierigkeit, die aber nicht bloß eine solche der Dogmatik, sondern eine solche des modernen religiösen Lebens selber ist. Wenn man die Bibel nicht mehr in ihrer naiven kirchlichen Umdeutung und Anpassung nehmen kann, sondern an ihren eigentlichen Wortsinn, wie ihn historisches Denken zeigt, sich bindet, dann ist mit ihr allein überhaupt nicht durchzukommen. Wenn dann vollends eine historisch-kritische Erforschung und gar eine religionsgeschichtliche Betrachtung hinzukommt, dann ist es freilich ganz unmöglich, sie als einziges Mittel der Gedankenbildung zu behandeln und die Geschichte zwischen ihr und der Gegenwart zu vergessen. Daraus kann aber nur folgen, daß die Bibel nicht das einzige Instrument der religiösen Gemeinschaft sein kann, sondern daß zu ihr der ganze Reichtum der christlichen Geschichte hinzugenommen werden muß. Sie ist der Kern und

der Ausgangspunkt, aber nicht das einzige Mittel zur Veranschaulichung und Nährung des religiösen Lebens. Das ist ja aber auch längst in der Wirklichkeit so, und nicht erst die Folge einer solchen Dogmatik.

Der letzte Einwurf wäre, daß eine solche Erbauung auf das »Wesen des Christentums« statt auf die Bibel oder das kirchliche Bekenntnis die Christlichkeit einer solchen Dogmatik in Frage stelle. Allein hier ist nur wieder zu verweisen auf die Vieldeutigkeit des Wortes »Christentum« und auf die Unmöglichkeit, es in einer unabänderlichen Grundlehre zu fixieren. Hier ist ja auch die heutige konservative Theologie mitten im Experimentieren. So lange das Christentum lebendig ist, wird man darüber streiten, was es ist und was es sein soll, und wird man es in immer neuen Synthesen mit der Gesamtlage neu deuten und der nächsten Zukunft anpassen. Die geschilderte Dogmatik ist nichts als eine solche Anpassung und Synthese und beruht gerade auf dem Vertrauen zu der Unerschöpflichkeit des Christentums. Im übrigen ist die Christlichkeit auch dadurch ganz konkret gewahrt, daß diese ganze Lebens- und Gedankenfülle auf das Urbild der Person Jesu bezogen bleibt und an dem Bekenntnis zu ihm das alleinige Bindemittel der Gemeinschaft hat. Sie ist weiterhin dadurch gewahrt, daß in der Bejahung der christlichen Lebenswelt gerade die personalistisch-theistischen Züge, der dualistische Kampf der Sünde und Erlösung, die über die Welt hinausgreifende Zukunftshoffnung als Grundzüge des religiösen Lebens bejaht werden. Das sind aber diejenigen Züge, die in der Weltgeschichte auf die Propheten Israels und auf Jesus zurückgehen. Die wesentliche Christlichkeit einer solchen Dogmatik steht also wohl außer Zweifel, und mehr als eine wesentliche Christlichkeit kann in unserer Welt immer neuer Konzentrationen und Lösungen des geistigen Lebens nicht verlangt werden. Eine unveränderliche Christlichkeit würde das Ende des Christentums bedeuten. Es hat sie nie gegeben, und würde sie nur geben können, wenn es einmal rein der Geschichte angehörte.

Mehr aber als alle Zurückweisung solcher Einwürfe spricht für eine Glaubenslehre dieser Art der positive Gewinn, die große Erleichterung und Befreiung, die sie für alle modern Denkenden und doch nach einem religiösen Bekenntnis Suchenden bedeutet.

Sie stellt sich nicht von vorneherein oder mit überall durchbrechenden Hintergedanken gegen alle die Gefühle und Instinkte

der Zeit, die aus dem Einblick in die endlos bewegliche und flüssige Natur unseres geistigen Lebens sich ergeben. Ueberall fühlen wir die Dämme reißen, die durch fertige, ewige, wandellose Wahrheiten den Wechsel aufzuhalten suchen. Eleatische, Platonische, Kantische Gedanken vom ewigen Apriori haben vergeblich den Fluß zu begrenzen versucht und sind schließlich selbst in ihn hineingezogen worden, zu bloßen Strebungen und Annäherungen an das Absolute geworden. Alle vernunftnotwendigen Staats- und Gesellschaftsideale sind in den Strudel fortgerissen, und auch keinen unveränderlichen Kodex des Gewissens gibt es mehr. Die Vernunftnotwendigkeit der klassischen Naturwissenschaft Newtons und seines Zeitalters ist dahin, und selbst an die Mathematik wagt sich die empiristisch-relative Betrachtung. Vollends auf dem Gebiete der Technik ist jeder Versuch, letzte Möglichkeiten und Abschlüsse zu konstruieren, immer wieder praktisch widerlegt. Wir denken an die ungeheuren prähistorischen Zeitalter, an Eisperioden, Klimawechsel und Polschwankungen, an die mögliche Wiederkehr solcher Zustände auf heute noch kultivierten Gebieten, an die mögliche ungeheure Dauer der Menschheit und die darin noch bevorstehenden Geschehnisse, an das mutmaßliche Ende durch Verminderung der Sonnenenergie, von der wir leben, oder durch etwas Aehnliches. In dieser grandiosen Perspektive sehen wir unser eigenes Dasein. Das bedeutet heute freilich längst nicht mehr eine siegesgewisse Fortschrittstimmung; es ist mehr zu einem Grauen vor der veräußerlichenden und relativierenden Unbegrenzbarkeit der wandelbaren Daseinsbedingungen geworden. In dem gleichen Maße, wie dieses Grauen verstanden wird, wendet sich nun freilich wieder das Denken und der Glaube auf das Absolute. Aber man konstruiert es nicht mehr als das Fertige, sondern als das Ziel, dem wir entgegenwachsen und dessen Ewigkeit auch schon in allen Annäherungen als deren Triebkraft enthalten ist. Wir suchen uns mit Ahnung und Intuition einzustellen in den vorwärtsdrängenden Auftrieb des Lebens und sind gewiß, damit in der jeder Lage konkret möglichen Weise am Absoluten Teil zu haben. In eine solche Fassung des Absoluten nun läßt sich die Glaubenslehre, wie sie hier angedeutet wurde, hineinfühlen und hineindenken. Sie wird dem Relativen gerecht und glaubt in ihrer eigenen konkreten Bekenntnisgestaltung die unter uns lebendige Kraft des schaffenden Absoluten darzustellen.

Gerade etwas derartiges ist der absoluten, kirchlich-traditionellen oder biblizistischen Dogmatik unmöglich. Sie macht der Geschichte entweder zuviel Zugeständnisse und geht an diesen zugrunde. Oder sie macht nur Scheinzugeständnisse und erstickt in der Sophistik. Das fertige supranaturale Absolute der alten Dogmatik gehörte in die geistige Atmosphäre fertiger metaphysischer Wahrheiten und ewiger Staats- und Gesellschaftsideale. In der Atmosphäre der modernen geschichtlichen Relativierungen aller Dinge kann sie nicht mehr gesund und unbefangen atmen. Von diesen Atembeschwerden und den Versuchen künstlicher Atmung werden wir frei und können uns mit ganzer Seele hineingeben in die Aufgabe des Moments, in dem wir doch die Richtung auf das Ewige ergreifen.

Das zweite ist, daß eine solche Glaubenslehre eine außerordentliche Verjüngungs- und Konzentrationsfähigkeit der christlichen Lebenswelt bedeutet. Es wird möglich, ihr Wesen gerade in den Lebenskräften zu sehen, die der gegenwärtige Moment verlangt, und doch wird dadurch keine der früheren Fassungen des Wesens zur bloßen Durchgangsstufe oder Vorbedingung. Wir bleiben überhaupt frei von dem Wahn, nun erst den Gipfel der Wahrheit erreicht zu haben. Wir wissen, daß jede der großen Zeiten des Christentums ihre eigenen lebendigen Probleme und Antworten gehabt hat, daß spätere Zeiten andere Gedanken in den Mittelpunkt stellen und von ihrem Mittelpunkt aus andere Zusammenhänge entwickeln werden. Aber wir wissen, daß auch in unseren Fragestellungen die Kraft des lebendigen Gottes pulsiert und daß in unseren Antworten die Stimme der Ewigkeit in der uns möglichen Weise ertönt. Einst galt die Sehnsucht dem kommenden Gottesreich, dem neuen Himmel und der neuen Erde, und darin war die Heiligkeit eingeschlossen, die allein das Gottesreich ererben kann. Dann besaß man freudig in Kirche, Sakrament und Dogma die Autorität, die durch die Gefahren einer versinkenden Welt hindurchführte und der jenseitigen Herrlichkeit gewiß machte. Später kannte man ein Reich allgemein menschlicher Gesittung und gesellschaftlicher Ordnung, in denen Natur und Gnade, Individuum und Gemeinschaft seine Stätte fand und einer rohen Welt die Zartheit der Seele eingeflößt wurde. Das reformatorische Zeitalter litt unter dem Fluch einer veräußerlichten Autorität, einer komplizierten Ordnung und einer zersplitterten Ethik. So faßte es sich ein Herz zum einfachen

Sinn der Bibel und entwickelte aus der Rechtfertigung durch den Glauben Zuversicht und Kraft einer schlicht bürgerlichen Ethik. Heute ist unter dem Einfluß der Naturalisierung von Seele und Welt, der Mechanisierung von Gesellschaft und Arbeit die große Lebenssucht der Zeit der Wiedergewinn der Seele, der unendlichen Tiefen des Innenlebens, und mit ihnen die Wiedereroberung der Gottesgewißheit, die neue Eroberung des Gegensatzes von Natur und Geist, von Gott und Welt, wo erst aus dem Gegensatz wieder neue Bewegung und Vertiefung des entseelten Lebens möglich wird. Auf diese Wahrheiten vom unendlichen Wert der Seele, von der Rettung des inneren Wertes und der Hoffnung der Zukunft ist heute die Frage und die Antwort eingestellt. So gestaltet sich das Christentum als das Evangelium von der Gewinnung und Behauptung der gotterfüllten Seele. Jesus wird zum Deuter und Wegweiser in den Geheimnissen der Seele. Und eben darin liegt auch die andere große religiöse Frage der Zeit, die Frage nach Zusammenhang und Bindung der Seelen in einer gemeinsamen Lebenssubstanz und einem gemeinsamen Ziele. Das Gottesreich in seinem Unterschied von der Kirche und von dem großen utopischen Zukunftswunder, das Gottesreich als die Gemeinschaft der Humanität und der Gottesliebe, die innere Einigung der Menschheit im Geiste, steigt vor uns als die große Hoffnung auf gegenüber allem zerbröckelnden Individualismus, aller Selbstvergötterung, aller gemeinschaftslosen Zerfahrenheit und aller bloßer Zwangsverbindung. Das sind die neuen gluterfüllten Fragen, während die alten erkaltet und fremd geworden sind für uns. Wir fragen nicht, wie kriege ich einen gnädigen Gott? Wir fragen vielmehr, wie finde ich die Seele und die Liebe wieder? Andere Zeiten werden wieder anders fragen. Aber da ist es nun die Möglichkeit einer echten freien Glaubenslehre, die Frage der Gegenwart bewußt zu formulieren und die Antwort als den eigentlichen heutigen Inhalt der Glaubenslehre in der einfachsten und stärksten Konzentration zu geben, statt mühsam einen fremden dogmatischen Traditionsstoff reden zu lassen, als besäße er das Geheimnis, mit der Stimme der Gegenwart zu reden. Wir quälen uns nicht mit Umdeutungen und Zurechtlegungen, sondern gehen entschlossen auf die lebendigen Zentralfragen und hoffen auf die Antwort Gottes, in der die alte Lebenswelt neuen hoffnungsfreudigen Klang gewinnt.

Schließlich werden wir mit einer solchen Glaubenslehre frei

von der Last des Historischen, ohne die Kraft und den Segen der Geschichte zu verlieren. Die zentrale Gewißheit ist eine unmittelbare Gewißheit des Lebens, die aus der christlichen Lebenswelt heraus sich für uns bildet. Wir brauchen nicht durch das unerläßliche Joch bestimmter Glaubenssätze über geschichtliche Dinge zu gehen, um in das Land der Freiheit des Geistes zu kommen. Wir müssen nicht bestimmte Beurteilungen Jesu, der Apostel, der Bibel, als den Preis bezahlen, um den allein die köstliche Perle feil ist. Wir vernehmen vielmehr den himmlischen Vater aus dem lebendigen Gang der Gegenwartsgeschichte, wie sie aus der Vergangenheit heraus geworden ist. Wir bezahlen nur den Preis der Läuterung und Selbstkritik, der Selbstbesinnung und Hingabe an die ewige Welt, der Brechung des Weltsinnes und der Selbstsucht. Aber indem wir um diesen Preis eingehen in das Reich der Wahrheit, werden uns seine Propheten und Meister lebendig, suchen wir den Halt des Einzelnen und den Zusammenschluß der Gemeinde bei ihnen. Aus dem freien Willen der Pietät und Verehrung, der gläubigen Hingabe und freien Ausdeutung erwächst eine Schätzung des Historischen, die aus dem Zwange geschichtlicher Dogmen nie hätte entstehen können. Die freie Schätzung wird wissen, daß sie Deutung ist und nicht Wissenschaft und nicht Dogma, daß sie lebendig dem inneren Zuge folgen darf und keine Philologie und keine Scholastik treibt. Von hier aus kann alles gewürdigt, geliebt und verstanden werden, was der Christenheit unter ihren historischen Erinnerungen heilig ist. Aber alles steht unter dem Gesetz der Freiheit und nicht unter dem des Zwanges. Dann können auch die verschiedenen Deutungen neben einander sich vertragen und kann jede geachtet werden. Es fällt aber jenes Recht der Gläubigen weg, ihre Brüder an Minima oder Maxima unerläßlicher Geschichtsdogmen zu binden, und mit diesem Recht die Giftigkeit, die der »Glaube« bei aller angeblichen christlichen Liebe und Demut oft in einem moralisch und ästhetisch so unerträglichen Maße an sich hat. Es wäre eine Heilung der Uneinigkeiten möglich, die heute jeden Unbefangenen mit den schwersten Sorgen für die Zukunft des Protestantismus erfüllten.

Eine solche Glaubenslehre und ihr Lebensrecht in der Gemeinde wäre eine Erlösung und Befreiung. Noch ist sie nicht geschaffen. Denn noch fehlt der Zeit Mut und Drang zu ihr, so wie er sein muß, wenn wir wieder wirklichen Glauben haben

sollen. Das einzige ungefähre Beispiel für sie ist Schleiermachers Glaubenslehre, die freilich in vieler Hinsicht schon veraltet ist. Aber vermutlich predigt mancher schlichte Pfarrer schon lange in aller Stille und ohne allen dogmatischen Lärm eine solche Glaubenslehre, und mancher Laie trägt sie kraft eigenen Glaubens in seinem Herzen. Gott segne sie in allen Erdteilen; sie haben ihren Brüdern und Schwestern viel zu sagen und werden nicht darüber zu klagen haben, daß das Wort Gottes leer zurückkommt.

Atheistische Ethik.

Aus: Preußische Jahrbücher 1895.

Das Oktober-Heft der Preußischen Jahrbücher hat aus der Feder eines älteren Offiziers, der sich ausdrücklich als konservativ bezeichnet, einen Aufsatz über »Atheismus und Idealismus« gebracht, der bei vielen Lesern dieser Zeitschrift Widerspruch hervorgerufen haben wird und eine Erwiderung von der Seite fordert, gegen die sich seine Angriffe und Behauptungen vor allem wenden. Seine Absicht ist gar nicht erst, die Religion im allgemeinen zu widerlegen und zu zeigen, daß nur der konsequente Atheismus übrig bleibe. Er setzt das als selbstverständlich voraus und weist nur gelegentlich darauf als auf eine für die Kreise der höheren Bildung ausgemachte Sache hin. Seine Absicht ist vielmehr zu zeigen, daß der Atheismus der Kultur der Zukunft als Grundlage dienen und die eigentliche Quelle alles wahren sittlichen Idealismus bilden werde. Er werde leisten, was das religiöse Entwickelungsstadium der Menschheit nur unvollkommen zu leisten vermochte, eine wirklich tragkräftige Unterlage der Ethik. Er befreie die Sittlichkeit von störenden Hemmungen und Durchkreuzungen, von unreinen und fremdartigen Motiven, die mit dem Gottes- und Seelenglauben notwendig verbunden waren; er sei die wahrhaft idealistische Weltanschauung, die die Menschheit zum Ziele einer gesunden Kultur erst führen werde. So kann er soweit gehen, den Atheismus geradezu auch als Heilmittel in den sozialen Wirren der Gegenwart zu empfehlen. Nur die auf dem Grunde des Atheismus aufgebaute reinere Ethik des allgemeinsten Gesellschaftswohles gewähre die Kraft und die Einsicht zur Lösung der durch diese Wirren gestellten Probleme; der stolze Neubau einer vernünftigen Gesellschaftsordnung könne sich nur auf der Grundlage dieses Idealismus erheben.

Es sind das Anschauungen, die keineswegs neu und über-

raschend sind, die vermutlich auch in den Gesellschaftskreisen, aus denen der Verfasser stammt, häufiger sind als man anzunehmen pflegt. So hat ja auch Moltkes berühmtes Testament sich auf einen kühlen Deismus zurückgezogen, der freilich kein Atheismus ist, aber doch auch nur eine metaphysische Stütze für eine an sich religionslose Moral. Die religiöse Krisis geht bis tief in die konservative Welt hinein, kommt hier bloß nicht so zu Wort, wie in der redseligen Literatur der bürgerlichen Intellektuellen. Dieser Bruch mit der Religion, der in vielen Kreisen unserer Gesittung sich vollzogen hat, fordert dann aber ganz von selbst dazu auf zu zeigen, daß der Verlust der Religion kein Verlust, sondern ein Gewinn sei, und zwar ein Gewinn gerade auf demjenigen Gebiete, das man am engsten an die Religion gebunden wähnte, auf dem des ethischen Idealismus. Nur so ist den Bekennern der Religion ihre wichtigste Waffe entwunden und bewährt sich der Atheismus als wirklicher Fortschritt vor demjenigen Forum, das allein entscheidende Urteile zu fällen vermag. Schon die epikuräische Ethik hatte seinerzeit einen ähnlichen Weg eingeschlagen, als der politische Zerfall der alten Welt mit den Volksstaaten die Volksreligionen zerschlagen und eine empiristische Wendung der Philosophie die philosophischen Umbildungen der Volksreligion wirkungslos zu machen begonnen hatte. Sie hat sich freilich deshalb von der politischen und sozialen Welt zurückgezogen und es nur bis zu dem Ideal der Vervollkommnung des Individuums, des feinsten und edelsten Lebensgenusses, gebracht. Dann hat der Drang neuer religiöser Bedürfnisse sie verschlungen und kaum das Andenken an die feinen, liebenswürdigen Virtuosen einer atheistischen Individualethik zurückgelassen. Die späteren, der Religion wieder zugewandten Geschlechter haben ihr Bild nur in der Karikatur ihrer Gegner aufbewahrt. Eine ähnliche religiöse Zersetzung und Richtung auf das sinnlich Erfahrbare hat in unserem Jahrhundert eine ähnliche Wirkung hervorgebracht, die ausdrückliche Begründung der sittlichen Ideale gerade auf die Leugnung der Gottheit und der übersinnlichen Welt. Nur sind es heute nicht einzelne aristokratische Seelen, die sich aus dem Zusammenbruch von Staat und Staatsreligion in philosophische Vereine eines vernunftgemäßen Lebensgenusses zurückziehen. Staat und Politik, Gesellschaft und Wirtschaftssystem sind vom Christentum unabhängig geworden, wie denn hier überhaupt nie der enge Zusammenhang bestanden hat, den die Antike zwischen Gesellschaft

und Volksreligion voraussetzte. So bleiben heute beim Zerfall unserer Religion die ethischen Gemeinschaften unerschüttert. Ueberdies hat das Christentum sein Bestes, den Gedanken von der Gleichberechtigung aller Individuen und ihrer Berufung zur Anteilnahme an allen höchsten Gütern, so tief in das ganze Kulturbewußtsein hineingetragen und so gründlich an das politische Leben abgegeben, daß er auch ohne es in einer neuen politisch-sozialen Form sich behaupten kann. So lebt heute auch da, wo die christliche Religion verabschiedet ist, ein mächtiger Gemeinschaftssinn, der das gleiche Recht und die gleiche Pflicht aller gegenüber der Gemeinschaft und ihren Gütern rastlos und unerschrocken fordert. Dazu bedarf es, glaubt man sagen zu dürfen, nicht mehr der Religion. Im Zusammenhang mit diesem politisch-sozialen Streben hat daher gerade die atheistische Ethik der Gegenwart den Gedanken der Gemeinschaft, der vernunftgemäßen Organisation der Gesellschaft, auf ihre Fahne geschrieben. Das verleiht ihr eine ungleich größere Kraft und einen lebensfähigeren Gehalt, als ihn die epikuräischen Philosophenvereine jemals besaßen. In den Kreisen des englisch-französischen Positivismus, deren Empirismus und Naturwissenschaft die Religion endgültig beseitigt zu haben glaubt, ist von Sozialphilosophen, Ethikern und Politikern dieses ethische Ideal als die Losung der atheistischen Ethik begeistert vertreten worden. In Deutschland hat vor allem die glänzende Geschichte der Ethik von Jodl uns damit vertraut gemacht, nachdem schon David Friedrich Strauß, Ludwig Feuerbach und Julius Duboc uns das als Ergebnis der deutschen philosophischen Entwickelung dargestellt hatten. Seit einigen Jahren hat die in Amerika aus solchen Kreisen entstandene Gesellschaft für ethische Kultur d. h. für rein kulturelle oder religionslose Ethik auch bei uns ihre bis jetzt freilich noch sehr bescheidene Wirksamkeit begonnen. Am meisten Eindruck machte vielleicht einer der berühmtesten Namen der Romanliteratur. George Eliot, die Uebersetzerin von Strauß und Feuerbach, die Freundin von John Stuart Mill und Gattin von Lewes, hat mit fast unheimlicher Seelenkunde all die Täuschungen und Trübungen des sittlichen Lebens durch die Religion freundlich und ruhig aufgedeckt und ebenso mild und herzlich uns die Kraft und Reinheit einer auf Gott und die übersinnliche Welt verzichtenden Moral anempfohlen. Auch ein Meisterwerk der deutschen Literatur stellt ein ähnliches Ideal auf. Der grüne Heinrich, der noch als junger Künstler für

das Dasein Gottes einen Waffengang unternahm, findet das höchste Ideal reiner Weiblichkeit in der freundlichen und sinnigen Atheistin, in Dortchen Schönfund, dem schönen Findelkind, das gerade in der liebevollen Pflege der Gräber die Dankbarkeit für das rein innerirdische Leben ohne Gott und ohne Jenseits betätigt.

Der ernste sittliche Idealismus solcher Kreise ist unbestreitbar. Er ist auch nicht bloße Theorie geblieben. Männer und Frauen haben Opfer dafür gebracht. Versuche eines atheistischen Moralunterrichts für Kinder, atheistisch-moralische Erbauungsbücher und Predigten zeigen den praktischen Ernst, der nicht bei bloßen Phrasen stehen bleibt. Es ist deshalb durchaus möglich, mit voller sittlicher Achtung und ohne gehässige Leidenschaft sich mit diesem Atheismus auseinanderzusetzen, ganz so, wie der Verfasser des in Rede stehenden Aufsatzes es wünscht. Freilich läßt sich dabei nicht verhehlen, daß alle Bekenner religiösen Glaubens in jener Polemik gegen den Glauben nur ein sehr geringes Verständnis der Religion und in dieser Ethik nur eine sehr kümmerliche Reduktion der Sittlichkeit auf einige wenige, ehrlich und gut gemeinte, aber ärmliche Reste erblicken können. Aber umgekehrt verleugnet ja auch der Verfasser nicht, daß er uns nur für unbelehrbare Schwärmer und hartnäckige Verleugner der Wirklichkeit halten kann. »Der Philosoph« antwortet auf unser Urteil »mit einem Lächeln« und wir auf seines mit dem schmerzlichen Bedauern, daß solche Verständnislosigkeit für Sinn und Wesen der Frömmigkeit so weite Kreise hat ergreifen können. Aber man braucht sich ja das gegenseitig nicht übel zu nehmen. Es gehört zur Sache, und so mag denn jeder das Urteil des andern sich gefallen lassen.

Der grundlegende, am Anfang und am Schluß scharf hervortretende Gedanke des Verfassers ist der, daß der Atheismus die Ueberzeugung aller führenden Geister sei und durch den Gang der Dinge als die Macht der Zukunft in Aussicht gestellt werde. Von den verschiedensten Seiten des Gesamtlebens her, aus der wirtschaftlichen, philosophischen, ja auch der religiösen Entwickelung ergebe sich der Atheismus als der Ertrag der bisherigen Geschichte und als die Grundlage der vor uns stehenden Zukunft. Stehe uns nun aber erst einmal diese Notwendigkeit recht klar und deutlich vor Augen, dann würden wir auch anzunehmen geneigt sein, daß aus dem Atheismus die idealen Kräfte der Zukunft,

der Bau ihres Lebens und ihrer Gesellschaft müssen abgeleitet werden können. Dieser Satz mit seinem durchaus optimistischen Fortschrittsglauben ist der eigentliche Sinn der ganzen entwickelungsgeschichtlichen Grundlegung. Wie steht es nun aber mit dieser evolutionistischen Grundlegung? Heute schreibt kaum ein Gelehrter ein Buch oder ein Journalist einen Aufsatz ohne derartige Einleitung, bei der dann seine oder seiner Meister Anschauung schließlich als notwendiges Ergebnis der bisherigen Entwickelung herausspringt; es gibt wohl überhaupt nichts, was nicht auf diese Art schon als Schlußstein der bisherigen und als Grundstein der zukünftigen Entwickelung bezeichnet worden wäre. Diese Beobachtung macht von Hause aus mißtrauisch gegen derartige Konstruktionen, und das Spiel dieser evolutionistischen Fingerfertigkeit ist in der Tat leicht zu durchschauen. Jeder hebt die Elemente hervor, denen nach seiner Ansicht die Zukunft gehört und sein Hauptbeweis ist eigentlich immer nur die in der Phantasie hinzugedachte zukünftige Entwickelung, von der aus die von ihm gegriffenen Punkte dann freilich in der Richtlinie der Zukunft zu liegen scheinen. Von hier aus beleuchtet er die Sachlage mit größerer oder geringerer Kenntnis. Was dem einen die energische Behauptung des Bestehenden ist, das sind dem andern die letzten Konvulsionen einer untergehenden Bildung; was dem einen ein neues Leben ist, ist dem andern ein Nebenerzeugnis der Fäulnis oder Zersetzung; was hier als Absenker und Ausläufer einer Bewegung gilt, erscheint dort als der einsame, vom ersten Morgenrot der neuen Periode erleuchtete Gipfel. Es sind das fast alles optische Beleuchtungskunststücke; von wirklicher Notwendigkeit ist meistens nicht die Spur dabei.

Nicht viel anders steht es auch mit dem Nachweis, daß der Atheismus das notwendige Endergebnis des Bisherigen und der unvermeidliche Beherrscher der Zukunft sei. Dabei ist Bedeutung und Umfang des Atheismus in der Gegenwart außerordentlich überschätzt. In der Masse des Volkes findet sich der Atheismus nur bei ganz bestimmt sich aussondernden Teilen, von denen weiter unten noch die Rede sein soll und die auch unser Gegner nur sehr bedingt für seine Konstruktion geltend macht. Die ungeheure Menge des Mittelstandes kennt den philosophischen Atheismus nicht, und wer mit dem Leben des Volkes auch nur von ferne vertraut ist, wird sich ein atheistisches Bauerntum nur sehr schwer vorstellen können. Die Religion bedeutet eben für die

kleinen Leute den wichtigsten Teil des Ausschnittes geistiger Güter, der überhaupt in ihr Leben fällt. Aber auch in den Kreisen der städtischen Kultur, der sogenannten Bildung, der Wissenschaft und Literatur, kann der Atheismus nicht als das Bekenntnis der führenden Geister in Anspruch genommen werden. Allerdings das Christentum ist in diesen Kreisen teils überhaupt teils in seiner kirchlichen Form tief erschüttert, obwohl man auch das nicht nach den Feuilletons der radikalen Zeitungen beurteilen darf. Man mag wohl hin und wieder versucht sein sich zu fragen, ob das Christentum nicht eine in der Auflösung begriffene Religion sei. Das ist durchaus verständlich. Aber von Atheismus ist dabei doch nur wenig die Rede. Die sämtlichen Meister und Führer unserer Nationalliteratur sind nicht von ferne Atheisten gewesen. Man braucht nur an Goethe und die reiche Weisheit seines Alters zu denken, um die Meinung unerträglich zu finden, daß die deutsche Bildung in ihrer Hauptrichtung atheistisch sei. Die glänzendsten Vertreter der deutschen Philosophie von Kant und Hegel bis zu den Neukantianern und den neuen Anfängen metaphysischer Spekulation in der Gegenwart sind ausdrücklich mit der Umgestaltung oder der Freilegung des Gottesglaubens beschäftigt. Unter den Naturforschern ist die Neigung zum Atheismus begreiflicherweise größer. Aber gerade die größten unter ihnen von Kepler und Newton bis Helmholtz und Hertz sind keine Atheisten gewesen. Freilich ist es Nietzsches große Botschaft: Gott ist tot. Und er zieht daraus die Folgerungen, die überhaupt jede überindividuelle Bindung aufheben und in eine ganz ungeheuer dunkle Welt der rein individuellen Wesenssteigerung drängen. Aber gerade das will unser atheistischer Konservativer nicht. Er will die konventionelle Moral des Altruismus und die Religionslosigkeit gerade als Stütze der ersteren. So denken aber in der Tat nur Gelehrte und Literaten zweiten und dritten Ranges oder Naturforscher, die aus ihren Daten eine vorschnelle Naturphilosophie zu entwickeln streben. Wer aber ein Ohr für die Bestrebungen der Gegenwart hat, der hört heraus, daß die nüchterne atheistische Befriedigung an mechanistischer Weltanschauung und an gemeinnütziger Sozialphilosophie schon wieder im Schwinden begriffen ist und einer wunderlichen, sprunghaften, irrationalen Mystik zu weichen anfängt, die an sich vielleicht kein Gewinn ist, die aber den Ueberdruß an der kahlen atheistischen Vernünftigkeit zum Ausdruck bringt. Ja gerade Nietzsches Atheismus, der aus der allertiefsten Erfas-

sung der Lebensgegensätze entsprang, ist eben dadurch immer wieder im Begriff, in enthusiastische Gläubigkeit umzuschlagen.

Es kann also keine Rede sein von der breiten, vorwärts drängenden Masse atheistischer Ueberzeugungen, die von den hervorragendsten Geistern geführt sich als die Herrin der Zukunft auswiese. Es steht aber auch in anderer Hinsicht nicht so, wie der Aufsatz uns glauben machen will. Der Atheismus ist kein Ergebnis, in das die verschiedensten Entwicklungslinien aus eigenem Triebe selbständig einmündeten. Es ist eine mehr als wunderliche Meinung zu glauben, daß die Religionen von sich aus in den Atheismus übergingen, indem sie gegenseitig ihre verschiedenen metaphysischen Sondermeinungen aneinander zerrieben und nur die bei ihnen allen wesentlich identische Ethik übrig ließen. Die Annahme eines so äußerlichen Verhältnisses zwischen der Metaphysik der Religionen und ihrer Ethik ist ein vollständiger Irrtum, von dem ich später noch zu sprechen haben werde. Hier will ich nur insbesondere die Meinung zurückweisen, als bedeute der Protestantismus den Uebergang zum Atheismus. Es ist nicht richtig, aber doch begreiflich, wenn man sagt, der Protestantismus sei zu individualistisch, um sich als starke und geschlossene Religion behaupten zu können, oder er habe moderne Bildungs- und Kultureinflüsse zu tief auf sich einwirken lassen, um die echte, alte christliche Idee festhalten zu können. In diesem Falle würde er aber nur besiegt und erstickt sein, aber nicht von selbst in Atheismus übergehen. Das letzte ist immer nur eine Behauptung seiner ultramontanen Feinde gewesen, die man aber nur bei vollständiger Unkenntnis seines Wesens ihnen nachsprechen kann. Nicht minder ist es nur ein Schein, wenn gesagt wird, die sozialistischen Volksmassen entwickelten sich ganz von selbst aus rein wirtschaftlichen Gründen zum Atheismus. Die Beobachtung des schweren wirtschaftlichen Gegensatzes und das Gefühl einer in der Natur des kapitalistischen Systems liegenden Verdammung zum Elend, die kurzsichtige, heute beliebte Verwendung von Religion und Kirche im Dienste des Besitzes und der bestehenden Ordnung mag atheistische Gedanken annehmbarer und glaubhafter machen, als sie ohne die Empfindung einer derartigen Notlage wären; es mag Zweifel und Bedenken hier und dort hervorrufen und insbesondere sehr ungünstige Bedingungen für die Pflege des religiösen Lebens schaffen. Aber eine prinzipielle atheistische Gesamtanschauung entsteht hieraus allein nicht. Es hat sozialistische und wirtschaft-

liche Reformbewegungen ähnlicher Art im engsten Zusammenhang mit der Religion gegeben, und die Forderung gleichen Rechtes und gleicher Anteilnahme an den Gütern des Lebens ist öfter als religiöse Forderung vertreten worden, denn als atheistische. Der Ursprung des atheistischen Charakters, den der moderne Sozialismus trägt, liegt ja auch klar zutage. Er liegt genau da, wo der Ursprung des modernen Atheismus überhaupt liegt, in der naturalistischen Philosophie. Die französische Revolution und ihre Nachfolgerinnen hängen mit dem Geiste der Enzyklopädisten, die deutsche Sozialdemokratie durch Karl Marx mit Feuerbach zusammen. Der Atheismus der Massen, den unser Offizier als eine ganz selbständige Erscheinung behandelt und den der Konservative als grob materialistischen von dem der Gebildeten prinzipiell unterschieden wissen will, ist nur die Popularisierung der Theorie, die vorher von den oberen Zehntausend gepflegt worden ist. Er hat nur die etwas derberen und offeneren Formen angenommen, die sich in den Köpfen revolutionär erregter Massen von selbst verstehen. Erst dieser Atheismus hat sich die Not und das angebliche eherne Gesetz des Hungerlohnes zu Nutzen gemacht und dadurch die Notlage als ein Naturgesetz und den Befreiungstrieb ebenfalls als eine Naturnotwendigkeit betrachten gelehrt. Seine radikalen und runden Formeln eignen sich heute, wo religiöse Formeln viel weniger wirksam wären, am besten zur Zertrümmerung alles Bestehenden und seine naturalistische Ethik zur Entfaltung all der gesunden und ungesunden Selbstsuchtstriebe, die einer zum Bewußtsein ihrer Kraft gelangten Klasse ein Bedürfnis ist. So wird heute im Namen des Atheismus gefordert, was die Bauernkriege im Namen des Evangeliums gefordert hatten. Der moderne Sozialismus hat ebenfalls religiöse und mystische Formen gehabt. Man denke an Lamennais und St. Simon. Er besitzt sie zum Teil heute noch. Aber bei der allgemeinen Zersetzung der bisherigen Formen des Christentums erwies sich die Verbindung der sozialen Utopien und Reformen mit einem möglichst rücksichtslosen völlig naturalistischen Atheismus als wirksamer. Diese Verbindung beider ist eine durchaus akzidentelle, wie auch die unglückselige Verbindung des geängsteten Besitzes mit der Kirche glücklicherweise nur eine akzidentelle, hoffentlich sich immer mehr lockernde ist.

Der Atheismus hat überall ein und dieselbe bestimmte Quelle und bricht nicht hervor aus allen Brunnen der Tiefe an allen Ecken und

Enden. Diese Quelle selbst aber ist keineswegs in dem Zentrum der modernen Wissenschaft, sondern nur auf deren Seitenabhang gelegen. Er läßt sich also keineswegs als das Endergebnis der bisherigen Entwickelung konstruieren. Aber das ist ja schließlich für die Hauptfrage gleichgültig. Denn wäre er dies Ergebnis auch in viel höherem Grade als er es tatsächlich ist, so wäre damit über sein Recht und über seine Kraft sittlicher Erneuerung noch gar nichts ausgemacht. Er brauchte ja deshalb noch nicht ein Fortschritt zu sein, er könnte ja auch nur ein weiterer Schritt in der Auflösung der alternden europäischen Kultur sein, in der Zersetzung des faulen Westens, wie die Russen sagen. Die römische Kaiserzeit hat schon einmal einen ähnlichen Atheismus der gebildeten Klassen gezeigt. Da war er aber nur ein Anfang vom Ende und der Vorbote neuer religiöser Bewegungen. Also wir können die Frage nach der entwickelungsgeschichtlichen Notwendigkeit des Atheismus und das daraus folgende günstige Vorurteil über seinen idealen Beruf auf sich beruhen lassen. Es handelt sich ja schließlich doch nur darum, ob an und für sich, abgesehen von aller entwicklungsgeschichtlichen Notwendigkeit, der Atheismus als die Quelle eines reineren Idealismus bezeichnet werden könne und müsse. Das muß sich ganz für sich allein ausmachen lassen.

Worin besteht nun die angebliche größere ethische Reinheit, die höhere ideale Kraft des Atheismus? Er verzichtet vor allem auf jede göttliche Beglaubigung und Autorität des Sittengesetzes und die aus einer solchen Autorität fließende Motivationskraft. Nicht bloß Lohn und Strafe als ganz äußere selbstsüchtige Beweggründe fallen hier weg, sondern die ganze Beziehung des Sittlichen auf einen heiligen, lebendigen göttlichen Willen. Es wird ganz und gar auf sich selbst gestellt und auf die Mitwirkung solcher Phantasiebilder runder Verzicht geleistet. Das Gute und das Gemeinwohl der Gattung rein um des Guten und der Liebe willen: das ist sein Wahlspruch, der ihm viel heroischer als die auf fremde Kräfte sich stützende religiöse Sittlichkeit erscheint. Der Atheist verzichtet darauf aber nicht nur für sein eigenes gebildetes Selbst, sondern er wagt und hofft das Ungeheure, die Massen überhaupt auf eine Stufe der Geistes- und Herzensbildung heben zu können, wo sie alle der religiösen Krücken entbehren und eine rein auf sich selbst gestellte Sittlichkeit der Menschenliebe befolgen werden. Sein Glaube ist daher nicht bloß der heroischere, sondern auch

der weitaus optimistischere. Der atheistische Glaube an die Würde und die Bestimmung der Menschheit, der durch die Wahrnehmung des allgemeinen Entwickelungsgesetzes nahe gelegt ist, erscheint als wahrhaft erhabener Optimismus, während die religiöse Ethik durch ihre Sündenlehre die Menschen selbst entwürdigt und ihnen nur durch fremde Kräfte und feine selbstsüchtige Anreizungen eine scheinbare Ueberwindung der groben Selbstsucht ermöglicht. Sie zieht den Pessimismus groß und schwächt und verunreinigt zugleich die Kraft zu dessen Ueberwindung. Die wahre Kraft und die volle Konzentration auf die sittlichen Aufgaben wird erst ermöglicht durch die vollständige Preisgebung der übersinnlichen und jenseitigen Welt. Es gibt keinen Gott, der irgend eine Tat ungeschehen machen, die Folgen des Guten über ihre natürliche Nachwirkung erhöhen, den Fluch des Bösen aufheben könnte. Es gibt keine Sündenvergebung zum Ruhekissen ängstlicher und träger Gewissen. Was man nicht selbst tut, geschieht nicht. Kein Gott nimmt die Verantwortung für Unterlassungen auf sich und ersetzt verlorene Zeit und Gelegenheit. Es gibt kein Ausweichen in ein ewiges Leben, in dem Vergebung und Gnade für die Fehler und Heilung für die Wunden des Lebens gefunden werden könnte. Die ununterbrochene Kette des irdischen Lebens, der natürliche Zusammenhang unserer Taten ist der einzige Umkreis und die vernunftgemäße Arbeit innerhalb dieses Umkreises das einzige Ziel des Lebens. Diese Erkenntnis verstärkt mehr als irgend ein Gedanke der religiösen Ethik das Verantwortlichkeitsgefühl, spornt zu rastloser Ausnützung des Lebens, zu höchster sittlicher Energie. Im Gegensatz zu christlichen Jenseitigkeiten und christlicher Lebensverachtung ist die heilige Majestät des Lebens hier empfunden, und statt der christlichen Abschiebung der Verantwortung auf Gott wird hier vom Menschen die äußerste Anspannung der eigenen Kraft verlangt. Die seelischen Kräfte, die sonst mit nutzlosem Wühlen im eigenen Innern und grundlosen Hoffnungen oder Befürchtungen vergeudet wurden, werden der innerweltlichen Arbeit gesammelt zurückgegeben. Die Einsicht in die naturgesetzliche Bedingtheit des Handelns und die psychologische Verkettung der Taten und ihrer Folgen macht mild und gelassen und setzt an Stelle religiöser Verdammung eine freundliche Erziehung. So ist die Ethik des Atheismus frei von der Selbstsucht, der Zersplitterung, dem

Pessimismus und den Ablenkungen der religiösen Ethik, nach allen Seiten die überlegene Sittlichkeit.

Ich bestreite nicht, daß der Atheismus solche Folgen haben könne und daß eine derartige Beweisführung Eindruck zu machen geeignet sei. Aber ich bestreite durchaus, daß er solche Folgen haben müsse oder auch nur für gewöhnlich haben werde. Wir können in dieser Beziehung doch schon von einigen Erfahrungen reden. Zugleich behaupte ich, daß mit solchen Zeichnungen das Wesen der sittlichen Idee des Christentums nicht getroffen ist oder daß sie doch nur an ihren äußeren Formen und ihren Trübungen haften. Es ist eine Karikatur des Christentums, die freilich nicht erst von den Positivisten und Atheisten stammt, sondern an der die Theologen selbst vielfach mitgearbeitet haben.

Wer die Menschen auch nur einigermaßen kennt, wird es für ganz undenkbar halten, daß die göttliche Autorität jemals ohne Schaden für das Sittengesetz wegfallen könnte, daß der überhaupt gröber denkende Durchschnittsmensch auf diesen Zuschuß zur Motivationskraft des Sittlichen verzichten könne. Die Abstraktion eines durch sich selbst geltenden Gesetzes wird für ihn immer unvollziehbar sein, er wird zum Gesetz immer den Gesetzgeber und Wächter hinzudenken müssen. Er denkt dabei vielleicht ein bißchen grob, aber gar nicht so unvernünftig. Denn auch der Gebildete, der die kindlichen Autoritätsvorstellungen seiner Jugend überwunden hat, kann sich dieses Gesetz nur als Ausfluß einer göttlichen Vernunft denken, deren Göttlichkeit ihm nur erst durch atheistische Reflexionen über Wesen und Persönlichkeit Gottes fraglich werden kann. Wo die atheistische Moral in den Massen die göttliche Autorität gestürzt hat, da ist ja auch erfahrungsgemäß nur wenig von der Empfindung jenes Gesetzes übrig geblieben. Ein grimmiger Haß gegen alle Autorität und eine maßlose Entfesselung der Selbstsucht als des Selbstverständlichsten der Welt ist hier mit wenig Ausnahmen die logisch sehr wohl begreifliche Folge gewesen. Es hilft nichts, diesen Atheismus der Massen von sich abschütteln zu wollen, er ist historisch und logisch ein Kind des gebildeten Atheismus, dem die feinen Abstraktionen seiner vornehmeren Mutter, die Unterscheidungen eines idealen Sittengesetzes von einer göttlichen, Welt und Menschen beherrschenden Macht, unverständlich sind. Ihm fällt eines mit dem andern, und seine Logik ist hierbei viel-

leicht besser als die seiner allzusehr durch Bildung beschwerten Mutter. Zugleich beruht die ganze Gegenüberstellung doch auch auf einer sehr äußerlichen Auffassung des Christentums. Die christliche Fassung der Innerlichkeit des göttlichen Gesetzes in dem mit Gott geeinigten Gemüte stellt die Sittlichkeit doch wahrlich nicht notwendig und ihrem Wesen nach auf äußere Autorität und äußere Beweggründe. Die atheistische Ethik wird durch Leugnung dieser Voraussetzungen nicht reiner und selbstloser, aber sie verliert den festen Halt und Grund, auf dem das Sittengesetz ruht, indem sie es inmitten einer toten, mechanischen und gleichgültigen Welt wie einen sonderbaren Fremdling auf sich selbst stellt. Aus demselben Grunde ist auch die Erwartung höchst unwahrscheinlich, daß der Atheismus die Energie des sittlichen Handelns vermehren werde. Man kann doch auch hier nicht sagen, daß der christliche Glaube an die göttliche Prüfung der Herzen und Taten, an Sündenvergebung und Heilung des verwundeten Gewissens, die Energie und Pünktlichkeit, die Strenge und den Ernst des sittlichen Handelns notwendig und seinem Wesen nach schädigen müsse. Im Gegenteil wird man zugeben, daß dieser Glaube, wo er rein wäre, durch alle Motive der Ehrfurcht und der Dankbarkeit die Energie wie die Freudigkeit und damit die Kraft des Handelns stärken müßte. Und das geschieht doch auch dann, wenn er nicht so rein ist, wie er sein sollte. Wo man aber, wie der Atheismus tut, nur das unpersönliche Gattungsgesetz kennt und aus der Würde dieses Gesetzes sowie aus dem von ihm bewirkten Zweck des Gemeinwohls allein alle Motivationskraft ableiten muß, da muß doch diese rätselhafte Würde und dieser entfernt liegende Zweck in einer Weise angespannt werden, wie es nur in ganz besonderen Fällen möglich ist und nicht leicht bei der Masse der Menschen die Regel werden kann. Wo kein göttliches Auge ist, das Herz des Handelnden zu sehen, und kein göttliches Gericht, seine Taten zu wägen, wo man über Sinn, Zusammenhang und Grund der Welt überhaupt nichts weiß, sondern lediglich auf sich selbst gestellt ist, da wird man vor allem geneigt sein, die Dinge laufen zu lassen, wie sie laufen, dem dunkel empfundenen Sittengesetz so viel zu gehorchen, daß man sich für einen anständigen Menschen halten kann, aber im übrigen das Unbekannte dem Unbekannten überlassen, da man ja doch über den letzten Sinn und Grund nichts weiß und bei aller Anstrengung nichts wissen kann. Es

fallen eine Unzahl sittlicher Antriebe weg, die in der unmittelbaren Gegenwart eines Herzen und Nieren prüfenden und den Gefallenen freundlich aufrichtenden Gottes gelegen hatten, und es stellen sich sehr wenig neue ein. Dem Adel des Sittengesetzes wird durch äußere Korrektheit und eine gewisse innere Vornehmheit genügt werden. Das wahre und letzte, auf diesem Standpunkt allein die ganze Kraft erregende Ziel des sittlichen Handelns, das Gesamtwohl, ist dagegen ein dem einzelnen so wenig gegenwärtiges und so unübersehbares Gut, daß es als Antrieb des Handelns gewöhnlich hinter den näher liegenden Antrieben zurückstehen wird. Wir haben ja in unserer blasierten, skeptischen Jugend, für die auch der Materialismus eine überwundene Position ist und die sich für nichts mehr aufregt, einen Atheismus dieser Art gar nicht selten. Aber er hat nicht die Wirkung einer Vermehrung und Konzentration der sittlichen Energie, sondern die eines selbstzufriedenen Gehenlassens. Von Gott weiß man nichts, und man denkt nicht viel daran; das Sittengesetz empfindet man als soziale Macht und als innere Anforderung und genügt ihm, soweit es unmittelbaren Respekt verlangt; aber große Gedanken über das Gesamtwohl und die ihm schuldige Energie macht man sich nicht. Ich glaube, das ist eine durchaus verständliche Wirkung, und sie wird immer dieselbe bleiben, wo nicht gar durch die Macht nackter Selbstsucht dieses haltlos gewordene Sittengesetz hinweggespült wird. Durch vernünftige Einsicht in die Hoffnungslosigkeit jeder Erwartung, daß irgend ein Gott oder eine kosmische Macht das sittliche Leben fördern oder bestimmen könne, daß der Mensch mit seinem Gattungsziel allein stehe in einer toten Welt, wird die sittliche Motivationskraft des Atheismus ganz gewiß nicht gesteigert werden. Diese Erwartung positivistischer Ethiker kann ich nur für eine große Selbsttäuschung halten.

Bei alledem ist aber doch nicht zu leugnen, daß die atheistische Ethik, wie ich sie oben gezeichnet habe, einen gewissen Eindruck sittlicher Größe macht oder machen kann. Woher kommt dieser Eindruck? Er kommt, wie jedermann leicht nachfühlen kann, von dem Zauber der Ehrlichkeit und Resignation. Es ist etwas Großes oder kann etwas Großes sein, das sittliche Ideal mit feinfühliger und begeisterter Seele zu behaupten, wenn man auch alles aufgegeben hat, worauf sich ein solches Ideal sonst zu stützen pflegte. Man hat die göttliche Autorität und Gegen-

wart aufgegeben und stellt sich auf sich selbst mit dem deutlichen Gefühl, wie viel schwieriger und dunkler dann die sittliche Welt wird. Man verzichtet auf die Heilung der gebrochenen Gewissen und auf den Lohn göttlicher Liebe und Gemeinschaft. Eine solche Sittlichkeit hat eine gewisse wehmütige Größe, wenn man sie von dieser Seite zu schildern versteht. »Auch Entsagen schwellt das Herz.« Sogar da, wo diese Sittlichkeit mehr mit den Zügen einer philiströsen Gemeinnützigkeit geschildert wird, hat man den Eindruck einer ehrlichen braven Verzichtleistung auf Unmögliches und um so herzhafterer Schätzung dessen, was dabei noch übrig bleibt. Die Fälle hingegen, wo die atheistische Ethik in die pantheistische hinüberschwankt und die harmonisch schöne Auswirkung aller Lebenstriebe als ihren wesentlichen Vorzug in Anspruch nimmt, gehören in Wahrheit gar nicht auf ihr Gebiet. Sie entstammen einer ästhetisch pantheisierenden Weltanschauung und beruhen durchaus auf einer eigentümlich religiösen Stimmung. So oft die Vermengung beider zugunsten der atheistischen Moral versucht wird, so oft muß sie als unberechtigt bezeichnet werden. Der Atheismus denkt nicht an den immanenten Weltgrund oder will nicht daran denken, noch weniger an die Auswirkung kosmischer Lebenstriebe in der Moral. Er stellt den Menschen inmitten der toten, alles wie ein Fatum lenkenden Naturgesetze und des fürchterlichen Kampfes um das Dasein rein auf sich selbst, auf seine Einsicht in die Gattungszwecke und den sittlichen Willen, diese Gattungszwecke zu verwirklichen. Von diesem Boden aus sucht er die religiöse Ethik zu überbieten. In der entgötterten Welt wird übrig behalten, was der eigentliche Kern der gottgeleiteten Welt war. Und das wird nicht bloß so beibehalten, sondern das Vorbild der alten religiösen Ethik bleibt auf Schritt und Tritt auch darin wirksam, daß ein ernster Eifer ihre Motivationskraft zu überbieten strebt und sich dadurch ihr gegenüber als der überlegene ausweist. Die atheistische Ethik trägt als ihren stillen Koeffizienten immer den Wettstreit mit der religiösen Ethik in sich, das Bedürfnis, alle ihre Kräfte zu ersetzen und zu übertreffen. Dieser hochherzige Wetteifer, der die idealen Kräfte der Seele viel künstlicher und reflektierter anspannen muß als es die alte Ethik getan, macht nicht mit Unrecht den Eindruck einer gesteigerten und bewundernswerten sittlichen Energie, wie der Verzicht auf die alten Illusionen den der tapferen Ehrlichkeit macht. Insoferne könnte man die Parodoxie

wagen, daß in solcher atheistischer Ethik gegen ihren Willen die Religion fortlebt und vor Gottes Augen vielleicht oft wohlgefälliger ist als das karikierte religiöse Ethos.

Daher erklärt sich auch die Eigentümlichkeit des »gebildeten Atheismus«, der immer in Berührung mit der religiösen Ethik und Philosophie bleibt. Nur wenn die atheistische Ethik ihre Forderungen und Leistungen immer an den Idealen der relgiösen Ethik mißt und sie zu übertreffen sucht, nur dann hat sie die Folgen, die ihre begeisterten Anhänger uns schildern. Reiner, nackter Atheismus ohne diese beständige Vergleichung würde solche Folgen niemals haben, und in dem Maße als ihm dieser Vergleichspunkt aus dem Gesicht kommt, verliert auch der atheistische Idealismus erfahrungsgemäß seinen edlen Charakter. Es ist doch sehr bedeutsam, daß George Eliot nirgends positiv das Idealbild atheistischer Ethik in ihren Gestalten entwickelt, sondern sie immer nur in der Kritik der von ihr geschilderten religiösen Stimmungen und Handlungen durchblicken läßt, indem sie mit scharfem Auge die Unwahrheiten und Trübungen des religiösen Denkens und Empfindens der Menschen aufdeckt. Auch Dortchen Schönfund hebt sich so hell und heiter nur ab auf dem Hintergrunde der religiösen Grübeleien, die den grünen Heinrich bis dahin verfolgt hatten, und soweit sie positiv ein Ideal darstellen soll, ist sie mir immer als eine der unnatürlichsten und gemachtesten Frauengestalten Kellers erschienen.

Das Bestechende an der atheistischen Ethik ist da, wo sie überhaupt etwas Bestechendes hat, nur die Resignation. Und zwar besteht diese Resignation nicht sowohl in dem Verzicht auf jeden Glücksertrag des sittlichen Handelns; die Verwirklichung des Gattungswohles im Einzelnen und in der Gesamtheit schwebt auch ihr als Zweck vor und bildet sogar für sie eine sehr energisch angespannte Motivation. Aber sie verzichtet auf jeden Halt und Grund des Sittlichen im Wesen eines alles tragenden und leitenden Gottes und auf all den Zuwachs von Antrieben, der sich von hier aus ergibt. Ist diese Entsagung notwendig? Sie soll durch die modernen Naturwissenschaften unumgänglich geworden sein. Ich will hierauf an dieser Stelle nicht weiter eingehen. Ich will nur hervorheben, daß, wenn diese Entsagung wirklich nötig ist, sie von der »gebildeten« atheistischen Ethik nur sehr ungründlich vollzogen worden ist. Auch unser Gegner insbesondere hat diesen Verzicht nur sehr obenhin und äußerlich

vollzogen und ist gerade dadurch sehr charakteristisch für den gebildeten Atheismus unserer Tage. Jede Resignation schließt das, was sie aufgibt, als die eigentlich natürliche Voraussetzung ihrer Empfindung ein. Wie alles, was mit A- und Anti- anfängt, so ist auch dieser Atheismus nur vorhanden durch Voraussetzung dessen, was er leugnet. Gerade das, was am »gebildeten« Atheismus« Eindruck macht, beruht auf dessen beständiger Selbstvergleichung mit der religiösen Ethik. Diese Vergleichung ist aber nur möglich, weil er sehr viel beibehalten hat, was der religiösen Ethik eigentümlich ist, und nur in der letzten Spitze, nicht in der Gesamtanschauung sich von ihr unterscheidet. Er behält die Grundanschauung einer idealen, inneren Notwendigkeit des Guten durchaus bei und sucht auch den Inhalt des Guten möglichst ähnlich wie sie zu bestimmen. Er gesteht ausdrücklich, wie das auch Strauß getan hat, daß auch dieser Atheismus ein Glaube, ein Glaube an die Macht und den Fortschritt des Guten, sei. In diesem Glauben sind dann aber eine Reihe metaphysischer Voraussetzungen eingeschlossen, die sehr nahe an den religiösen Glauben heranstreifen. Es muß dann einen über die einzelnen Phänomene übergreifenden, vernünftigen Zusammenhang, eine innere Notwendigkeit des Guten für die Vernunft überhaupt, eine mindestens immanente Teleologie des Fortschrittes und der Entwickelung geben. Eine Aufeinanderbeziehung des Natürlichen und Geistigen und eine Bestimmung des ersten für das zweite ist hierbei ohne weiteres vorausgesetzt. Eine gesetzmäßige Notwendigkeit und Vernünftigkeit des Kosmos muß neben aller noch so scharf hervorgehobenen Irrationalität, bei aller scheinbar oder wirklich den Zweck des geistigen Lebens durchkreuzenden Selbstständigkeit der Natur angenommen werden. Ja wenn man dem Verhältnis von Geist und Natur auf den Grund gehen will, dann kommt man als auf die letzte und erste Tatsache auf die des menschlichen Bewußtseins, in dem und für das allein beide so da sind, wie wir sie erkennen, und das uns den Geist mit seinen Gesetzen jedenfalls als die Grundvoraussetzung unserer ganzen Wirklichkeit zeigt. Von hier aus entsteht dann aber wieder von neuem die Forderung, daß die Gesetzmäßigkeit und die idealen Werte der menschlichen Vernunft mit dem Kerne der Wirklichkeit irgendwie verwandt sein müssen. Damit sind wir aber dann bei einer Anschauung vom Universum angelangt, die der religiösen sehr nahe steht.

Mit all diesen Dingen hat es unser Gegner sehr leicht genommen. Er gesteht zu, daß ein solcher idealistischer Atheismus ebenfalls ein Glaube ist, den kein vernünftiges Denken jemals ganz exakt wird beweisen können. Aber um die metaphysischen Voraussetzungen dieses Glaubens macht er sich wenig Sorgen. Etwas Spekulation und sehr viel Erfahrung werden die Sache schon in Ordnung bringen. Dabei sei die materialistische Doktrin auch nicht zu verachten, sie habe nur über das Ziel hinausgeschossen. So einfach steht die Sache aber nicht. Vielmehr enhält dieser ethische Idealismus eine entschieden idealistische Metaphysik und eine durch und durch teleologische Grundanschauung, und es fragt sich, wie sich eine solche Metaphysik zur Religion verhält. Es steht hier geradeso, wie bei den Leuten, die gerne nur von der Natur reden, ihr aber Kraft, Willen, Ziel, Reichtum, Leben zuschreiben, wie man das sonst Gott zugeschrieben hat. Das ist dann doch nur ein Euphemismus für Gott. Nur wenn man sich die Bedeutung dieses Sachverhaltes verbirgt und eine ganz oder halb materialistische Denkweise ohne weiteres mit teleologisch-idealistischen Voraussetzungen zusammenwirft, kann man diese Anschauung ohne weiteres als Atheismus bezeichnen. Hier hat D. F. Strauß das Problem schärfer formuliert. Er erkennt ein gesetzmäßiges, einheitliches Universum als Urquell der Vernunft, des Guten und der immanenten Teleologie an und bestreitet nur die Persönlichkeit dieses Absoluten. Der Glaube an die Persönlichkeit Gottes trennt diesen Idealismus von der Metaphysik der Religion, sonst nichts. Der gebildete Atheismus ist kein Atheismus, sondern der uns wohlbekannte auf die Persönlichkeit Gottes verzichtende Idealismus. Hier erheben sich dann aber auch wieder all die gewichtigen, gegenüber Strauß und schon vorher gegenüber Fichte geltend gemachten Einwürfe gegen ein vernünftiges und gutes Universum oder gegen eine vernünftige Weltordnung ohne Bewußtsein. Die einfache Uebertragung der menschlichen Persönlichkeit auf Gott ist je und ist als ein philosophisch unmöglicher und religiös mitunter bedenklicher Anthropomorphismus erkannt worden. Aber inwiefern ein Gedanke ohne Denkendes, eine Vernunft ohne Bewußtsein, ein Urquell auch des persönlichen Geistes ohne eigenes Selbst gedacht werden müsse und leichter zu denken sei als eine bewußte Vernunft, das ist mit Recht immer von neuem als unerfindlich bezeichnet worden. Was das religiöse Erlebnis von sich selbst aussagt und notwendig

fordert, einen lebendigen und seiner selbst bewußten Gott, das kann keine metaphysische Spekulation als unmöglich dartun, das muß vielmehr jede auch von sich aus fordern, wenn auch freilich die Vorstellung Gottes selbst eine gänzlich unvollziehbare ist.

Die Ergebnisse der Naturwissenschaften als solche haben auf diese Frage gar keinen Einfluß, sie bestimmen nur die Vorstellung, die wir uns von der Wirkungsweise der göttlichen Vernunft zu machen haben und bedeuten nur das Ende des alten supranaturalistischen Antropomorphismus. Auch in der andern großen Frage, ob diese göttliche Vernunft als eine gütige und ihre Geschöpfe liebende betrachtet werden dürfe, haben die Naturwissenschaften keine neue Situation geschaffen. Daß die Welt voll Not und Elend ist und daß die Natur die Menschen und sonstigen Geschöpfe grauenvoll mißhandelt, eines vom Tod des andern leben läßt, das hat man schon lange gewußt. Die genauere Einsicht in die Regelmäßigkeiten der Naturvorgänge hat das Elend nicht elender gemacht, außer wo man sich Naturgesetze halb mythologisch wie eine von Gott unabhängige, unerbittlich gleichgültige Macht vorstellt, neben der dann natürlich Gott keinen Raum hat. Neben dieser Tatsache des verzehrenden Daseinkampfes stehen aber immer wieder die Tatsachen einer teleologischen Vernünftigkeit und der praktischen Ueberwindung des Weltleides durch die Religion. Auf diese Tatsachen stützt sich der religiöse Glaube an die Liebe Gottes und stellt das Uebrige seiner Weisheit anheim. Gottes Zwecke sind eben nicht unsere Zwecke und unser eudämonistisches Wohl ist nicht der Sinn der Welt. Das Werden des Geistes aus der Natur und sein Aufstieg zu Gott kann allein der uns zugängliche Sinn der Dinge sein, und dieses Werden des Geistes unterliegt dem Gesetz der Auswahl und Prädestination. Die Liebe Gottes ist nicht die Beförderung aller Kreatur zu deren ersehnten Wohlfahrtszielen, sondern die Emporhebung der erwählten Geister zur Gemeinschaft des göttlichen Geistes, und, wer diesen Zug der Emporentwickelung spürt, der steht in der Erwählung. Dieser Glaube ist gewiß nicht beweisbar und stößt immer wieder hart an die brutale Wirklichkeit, aber er ist nicht unvernünftiger als der an die blinde, immanente Entwickelungsteleologie der atheistischen Ethik. Wenn es unmöglich ist, Gott ohne Bewußtsein zu denken, dann ist es auch unmöglich, ihn tot und gleichgültig zu denken wie einen dumpfen Trieb.

Unter allen Umständen steht das Eine fest: Jede atheistische

Ethik, die mit ihren Voraussetzungen, mit der Einheitlichkeit des menschlichen Gesamtgeistes, mit dem Glauben an ein hieraus entspringendes gemeinsames Gattungsziel und sittliches Gattungsgesetz, mit der Berechenbarkeit und Dienstbarkeit der Natur für den Geist wirklich Ernst macht, wird auf — wie immer näher zu bestimmende — religiöse Grundanschauungen zurückgedrängt. Sie weicht entweder aus in den Pantheismus Spinozas, wie es die etwas dilettantische Philosophie Herbert Spencers getan hat, oder in den des deutschen ästhetischen Idealismus, wie bei Strauß, bei dem durch die großen Löcher des übergeworfenen materialistischen Mantels die Denkweise Hegels und Goethes noch deutlich als Untergrund heraussieht. Oder sie schafft sich einen neuen religiösen Ausdruck, wie es Comte, der hervorragendste Vertreter der atheistischen Ethik durch die Schaffung seiner religion de l'humanité getan hat. Hier wird der einheitliche Gesamtgeist der Menschheit angebetet, der die Natur sich unterwerfend, in der sittlichen Verbundenheit der Gattung sich äußernd, in den großen Genien sich offenbarend das Gesamtziel erreichen wird. Eine lebensfähige Religion ist das natürlich nicht, aber ein ernster und deutlicher Beweis dafür, daß die Ethik religiöse Grundlagen nicht entbehren kann. Bei uns in Deutschland begnügt sich die atheistische Ethik meistens mit der Bekämpfung der christlichen Ethik und mit einem Glauben an die Majestät des Guten und der Nächstenliebe, der über seine Voraussetzungen sich nicht allzuviel besinnt, sondern naturwissenschaftliche und materialistische Lehren mit den Resten des ererbten klassischen Idealismus sorglos verbindet. Dem gegenüber gilt aber heute noch, was Renan gegen Feuerbachs erstes, dem Hegelschen Idealismus noch näherstehendes religionsphilosophisches Werk bemerkte: Man darf den Deutschen nie glauben, wenn sie sagen, sie seien Atheisten.

Der religiöse Gottesglaube ist aber nicht bloß ganz im allgemeinen eine unentbehrliche, von atheistischer Resignation nur abgeschwächte Voraussetzung des Sittlichen. Er und seine bestimmte Gestalt sind auch von größter Bedeutung für den Inhalt des Sittlichen. Das kehrt sich gegen die häufige und auch von unserem Gegner vertretene Meinung, als wäre die Ethik der Religionen so leicht und einfach von ihrer Metaphysik abzutrennen und als bestünde die Bedeutung der Religionen für die Ethik lediglich in der göttlichen Autorisation des Sittengesetzes. Man beruft sich mit Vorliebe darauf, daß im Unterschiede von der

Uebereinstimmung der sittlichen Entwickelung der Menschheit die religiöse so überaus mannigfach und vielspältig sei. Daraus zieht man dann den Schluß, daß die Religionen subjektiv verschiedene Spielarten beliebiger und zufälliger Metaphysik seien, während die Ethik, davon innerlich ganz unabhängig und nur äußerlich sich ihrer Autorität bedienend, dem einheitlichen, objektiv begründeten Entwickelungstrieb der menschlichen Gesellschaft entspringe. Die Religionen mit ihren kindlichen Phantasien fielen von dieser Entwickelung ab wie die Samenblätter, und es bleibe dann nur noch die allgemein übereinstimmende Moral über, die zwar einen metaphysischen Hintergrund fordere, aber von jeder positiven Religion unabhängig sei und aus eigener Kraft den Aufbau der menschlichen Gesellschaft unter Dach bringe.

Diese Sätze enthalten aber schwere religionsgeschichtliche Irrtümer.

Erstlich kann von einer ganz beliebigen, regellosen Verschiedenheit der religiösen Metaphysik nicht die Rede sein und können die innerhalb ihres Gebietes bestehenden Verschiedenheiten schwerlich größer genannt werden als die der Moral. Man darf sich hier nur nicht an die verschiedenen Mythologien und den sinnlichen Ausdruck der einzelnen Göttervorstellungen halten. Diese differieren naturgemäß ganz außerordentlich, aber auch nicht willkürlich, sondern je nach den geographischen, klimatischen und kulturellen Verhältnissen. Sie sind schon innerhalb einer und derselben Volksreligion sehr verschieden, wie die Buntheit der griechischen und ägyptischen Lokalkulte zeigt. Allein hierin liegt auch gar nicht das für die betreffende Religionsstufe Charakteristische. Es sind nur örtlich bedingte Verschiedenheiten der Form. Das Charakteristische liegt vielmehr in den Grundgedanken der religiösen Stimmung und der Kulte, in dem Gehalte der religiösen Idee, die in diesen verschiedenen Ausdrucksmitteln dargestellt wird. Sobald man das beachtet, erscheinen gerade die äußerlich in Mythologie und Ritual so sehr verschiedenen Religionen der mythologischen, animistischen und polytheistischen Stufe als sehr nahe verwandt, ja geradezu als nur verschiedene Formen derselben religiösen Idee, der Natur- und Seelenvergötterung. Eine genauere Durchforschung zeigt dann aber auch sogar innerhalb des mythologischen Vorstellungsmaterials eine Reihe ganz übereinstimmender Entwickelungsanalogien. Die Bilder der großen und kleinen Naturgötter zeigen in Entstehung und Wande-

lung weitgehende Gleichartigkeiten; der Totenglaube und Ahnenkult und der daraus entstehende Seelenglaube bietet über die ganze Erde hin die überraschendsten Parallelen; die Humanisierung und Versittlichung der Naturgottheiten, die Vergöttlichung politischer Ordnungen und sittlicher Regeln erfolgt überall in übereinstimmenden, nur nach Kraft und Reichtum verschiedenen Entwickelungen. Erst die großen, über Volkstum und Natur hinausgehenden geistigeren Religionen zeigen innere und prinzipielle Unterschiede in ihrer Metaphysik. Umgekehrt ist aber auch die Moral der niedrigen Religionsstufen nur in ihrer allgemeinsten Idee gleichartig entwickelt. Nur die allgemeinsten Grundsätze des sozialen Zusammenlebens und der individuellen Selbstbeurteilung zeigen eine nahe Verwandtschaft, während, ganz wie auf dem religiösen Gebiete, ihre einzelnen Formen je nach Ort und Lage ungeheuer differieren. Dasjenige, worin die Sittlichkeit niedriger Kulturstufen am deutlichsten und am tyrannischesten äußerlich hervortritt, die Sitte, ist von ganz unermeßlicher Verschiedenheit. Wo aber aus dieser innerlich wesentlich gleichartigen Moralstufe sich höhere und feinere Bildungen der Sittlichkeit erheben, da hängen sie mit den Wandelungen der religiösen Metaphysik eng zusammen und gehen wie diese in innerlich tief verschiedene Gruppen auseinander.

Das führt zu dem zweiten Punkt der bei unserer Frage zu erörtern ist. Das Verhältnis des Religiösen zum Sittlichen ist nicht bloß, wie die Positivisten meinen, das der formellen Sanktion, sondern betrifft auch den Inhalt des Sittlichen. Der Inhalt der Moral nämlich ist keineswegs unabhängig von der religiösen Metaphysik. Auf den Stufen der mehr oder minder veredelten Naturreligion dient allerdings die Religion fast nur zur Autorisierung und Ueberwachung der Moral. Dabei liegen aber die Zwecke und Güter des sittlichen Handelns durchaus in innerweltlichen Gütern des Individuums oder der Gesellschaft, geradeso wie die göttlichen Mächte in der Welt liegen und nur Teile von ihr sind. Wo jedoch die religiöse Metaphysik eine vergeistigte und verinnerlichte Gottheit darbietet, da wird einmal das Wesen der religiösen Autorität ganz verändert, indem das Sittliche aus einer äußeren Satzung der Gottheit zu einer inneren Notwendigkeit des gottverwandten menschlichen Wesens wird. Damit wird aber auch das Wesen der sittlichen Zwecke und Güter selbst verändert. Sie bestehen nicht mehr in erster Linie in den

äußeren Gütern des irdischen Lebens, sondern in der Herstellung einer bestimmten Gemeinschaft mit der Gottheit, in einer inneren Gemütsverfassung und in einer Ordnung der menschlichen Beziehungen zueinander, die diesem Gemütszustand und seiner Bezogenheit auf die Gottheit entspricht. Erst von diesem Kerne der Moral aus erfolgt dann auch die Ordnung der äußeren Lebensverhältnisse und Zwecke. Alles kommt hierbei darauf an, wie die Gottheit empfunden wird. Die alte buddhistische Ethik, für die die Weltordnung der Erlösung an die Stelle Gottes tritt, empfindet die sittlichen Forderungen als die durch sich selbst geltende Notwendigkeit des Erlösungsweges und das sittliche Ziel als das Gut der Begehrungslosigkeit und der Versenkung in das jenseitige Nichts, womit sie den Kreislauf des Daseins überwindet. Die platonische und neuplatonische Ethik sieht im Sittengesetz die mystische Anschauung der göttlichen Ideen, welche die in die Materie gebannte Seele zu sich erheben und hierin das eigentliche Ziel der Sittlichkeit verwirklichen. Erst aus diesem Zustand ergibt sich der richtige Aufbau des Staates, oder wo daran verzweifelt wird, die Ueberwindung der materiellen Welt in Askese und Ekstase. Die christliche Ethik erkennt das Sittengebot als den Trieb des Geistes in den Herzen und das sittliche Ziel in der beseligenden Gottesgemeinschaft, von der aus dann auch das Verhältnis zu den Mitmenschen nur das der Liebe sein kann. In ähnlicher Weise lassen sich die Wirkungen der religiösen Metaphysik auch an der Ethik des Zoroastrismus und des Islams zeigen, deren Metaphysik freilich keine sehr rein und energisch ausgesprochene ist, die daher auch in ihrer Moral sehr widersprechende Züge aufweisen. Umgekehrt ist Nietzsche der schlagende Beweis für die Folgen der Beseitigung dieses metaphysischen Elementes. Dann bleibt nicht Moral minus Religion, sondern dann erhebt sich die neue Moral jenseits von Gut und Böse, die mit vollem Bewußtsein aus dem neuen Grund auch völlig neue Folgen zieht. Gerade er hat unermüdlich die Leute verhöhnt, die gebildet genug sein wollen, um keine Religion zu haben, aber zugleich denkfaul genug seien, um dann doch eine Moral des Altruismus zu behalten, die jetzt kein Fundament mehr hat.

Es ist also ganz unmöglich, von den geschichtlichen Religionen ihre Metaphysik abzuschneiden und ihre Ethik an sich zu ziehen, um diese dann für den Atheismus oder einen philosophischen Glauben an ein bloßes ideales Weltgesetz sozusagen einzuheimsen.

Der Atheismus, wie er auch philosophisch näher bestimmt werde, kann nicht als Rechtsnachfolger der verstorbenen Religionen eintreten und einfach ihr ethisches Erbe übernehmen. Wenn ein derartiger Atheismus eine Ethik aufbaut und vertritt, so muß es eine wesentlich andere sein als die Ethik der Religionen, insbesondere als die des Christentums gewesen war. So töricht es ist, dem Atheismus bestreiten zu wollen, daß er überhaupt eine Ethik besitzen könne, so irrig ist es, wenn der Atheismus meint, die Ethik der Religion einfach fortzusetzen und nur ihre unhaltbare Metaphysik aufzugeben. Das Sittliche hat allerdings seine selbständigen Wurzeln in den Nötigungen des menschlichen Zusammenlebens und in der gegenseitigen Beurteilung der Menschen. Seine Verbindung mit der Religion ist anfangs eine äußerliche und vor allem autoritative gewesen. Erst die weitere Entwickelung hat das Sittliche mit der Religion innerlich verbunden und einheitlich verschmolzen. Es ist daher wohl möglich diese Verbindung wieder aufzulösen und das Sittliche auf sich selbst zu stellen. Aber dieses so verselbständigte Sittliche ist dann etwas ganz anderes als die religiöse Moral. Wohl mag dabei das äußere Handeln in vieler Hinsicht wesentlich gleichartig bleiben, aber die Seele der Moral wird verschieden. In der Tat läßt ja auch die atheistische Ethik gar keinen Zweifel über Ausgangspunkt und Ziel des Sittlichen, wie es sich bei ihr gestaltet. Auch unser Gegner spricht sich darüber deutlich genug aus. Wo Gott als Grund und als Ziel des Sittlichen wegfällt, muß beides anderswo aufgewiesen werden. Es wird auch tatsächlich in dem Wesen und dem Wohlfahrtsziel der menschlichen Gattung genau bestimmt. Die Verpflichtung des Individuums für die Gattung ist der ideale, durch sich selbst geltende Grund des Sittlichen, und das durch vernünftige Einsicht in ihre Lebensbedingungen bewirkte möglichste Gesamtwohl ist das Ziel. Das sind zweifellos ernste sittliche Grundsätze, aber ebenso zweifellos ganz andere als die irgend einer religiösen Ethik. Es ist die Moral des Sozialeudämonismus, die in scharfem Gegensatz gegen die religiöse Ethik seit dem 18. Jahrhundert von bedeutenden Vertretern der Ethik Schritt für Schritt herausgearbeitet worden ist. Die Frage kann nur sein, ob diese Moral eine höhere ist, als die christliche. Ich habe schon gezeigt, daß sie in ihrer Begründung und in dem Aufgebot der Energie nicht höher steht als die christliche, sofern man sich nicht gerade an die mythologischen Hüllen oder an die

Trübungen der christlichen Moral hält. Es ist also die Frage, ob sie die inhaltlich reichere und tiefere ist. Ich glaube diese Frage beantwortet sich von selbst, jedenfalls ist eine Verhandlung darüber nicht möglich. Man denke nur an Paulus und Augustin, an den heiligen Franz und Thomas von Kempen, an Dante, Milton und Bunyan, an Luther, Kant und Schleiermacher. Welch eine Zartheit und Tiefe des innersten Gemütslebens und welch ein Reichtum persönlicher Lebensziele, welch eine Fülle tiefer sittlicher Güter in der Gottesgemeinschaft der Herzen und welch eine mächtige Wirkung auf das Gemeinschaftsleben der Menschen! Eine Unermeßlichkeit unmittelbar empfundener sittlicher Güter und eine Verbindung der Menschen in den tiefsten und edelsten Regungen ihres Wesens, der Bau einer inneren geistigen Gemeinschaft über dem äußeren sozialen Bau der Gesellschaft und eine Versöhnung der Schmerzen und Leiden, die die Arbeit an jenem Bau mit sich bringt, wie sie nur die Liebe um Gotteswillen bringen kann! Wie nüchtern und kahl, wie berechnet und auf fernliegende Ziele gerichtet ist dagegen die atheistische Ethik des Gemeinwohls, die den einzelnen vor lauter Gesamtwohl nicht zu sich selber kommen läßt und über den Gütern einer Menschheit um 3000 oder 30000 die Güter der eigenen Seele zurückzustellen bereit ist. Sie ist allenfalls eine Ethik für Politiker und Sozialreformer und hat auf den Gebieten der äußeren Wohlfahrt auch schon manches Gute geleistet; aber sie ist keine Ethik für den Seelsorger und für die Einkehr im eigenen Herzen, für die zarteren und tieferen Bedürfnisse der Seele und für die Sehnsucht nach einem vollkommenen Gehalt des individuellen Lebens. Wenn ich eine entwickelungsgeschichtliche Konstruktion wagen darf, so möchte ich sagen: Die atheistische Ethik greift zurück auf die einfache ältere Gestalt der Moral, wo sie noch ganz überwiegend auf ihre ersten und nächstliegenden Zwecke, das Gemeinschaftsleben und den Staat, gerichtet war und mit der Religion nur durch Sitte, Autorität und Beglaubigung verbunden war. Sie läßt dabei diese ältere Verbindung mit der Religion weg und stellt sich ganz auf sich selbst, wobei sie deshalb den Gedanken des Gemeinwohls noch stärker anspannt als jene alte Ethik der polytheistischen Naturreligion. Deshalb ist auch Aristoteles ihr erklärter Liebling, bei dem sie nur die allzustarke Zurückziehung des Philosophen vom Gemeinleben bedauert und aus dem politischen Verfall der Zeit erklärt. Die ganze spätere

Bereicherung, Vertiefung und Verwickelung des Inhalts der Moral durch die innere Verschmelzung mit einer rein geistigen Religion weist sie zurück. Sie ist ein Rückgriff, aber eben deshalb kein Fortschritt.

Freilich wenn wirklich die religiöse Metaphysik des Christentums und der Religion überhaupt unhaltbar ist, wenn sie wirklich vor den Naturwissenschaften in nichts versinken muß, dann kann uns das alles nichts helfen. Dann bliebe allerdings nichts anderes übrig als die Resignation und die Notwendigkeit, auf den Trümmern der religiösen Ethik eine neue zu errichten, die an Energie und Kraft ihr möglichst gleichkommt und erreichbarere Ziele sich vorsetzt. Aber dagegen muß immer wieder geltend gemacht werden, daß der idealistische Atheismus selbst für seine Ethik so tief einschneidende metaphysische Voraussetzungen macht, wie ich oben gezeigt habe. Er vernachlässigt diese Voraussetzungen und behandelt sie als selbstverständlich. Dadurch entzieht er sich der Untersuchung, ob denn überhaupt sein idealistischer Atheismus wirklich Atheismus und nicht bloß ein verblaßter Doppelgänger der Religion ist. Sobald einmal die Frage so gestellt ist, kann auch die weitere Untersuchung nicht umgangen werden, ob das, was dieser Idealismus von der Religion streichen zu müssen glaubt, wirklich gestrichen werden muß oder ob nicht die Sätze der Religion die konsequenteren sind.

Meines Erachtens müssen diese Fragen zugunsten der Religion beantwortet werden und ist das, was die moderne Naturwissenschaft fordert, nur eine Veränderung in der Form der Gottesvorstellung. Von dem Standpunkte der idealistischen Teleologie, der ja auch angeblich der atheistischen Ethik zugrunde liegt, sind die Sätze der religiösen Metaphysik keine Unmöglichkeiten. Mehr kann eine wissenschaftliche Betrachtung nicht ausmachen und mehr braucht sie nicht zu erreichen. Daß sie Wahrheit und Wirklichkeit sind, das ist Sache persönlichen Glaubens und Erlebens, das niemand anbewiesen werden kann, wie ja auch der idealistische Glaube der atheistischen Ethik selbst nur aus persönlicher Ueberzeugung und aus der Erfahrung von der Majestät des Guten entsprungen ist. Wenn aber dieser Idealismus unter allen Umständen auf religiöse Grundlagen hinweist, dann kann er auch nicht gleichgültig sein gegen die Inhalte der religiösen Ethik, die von den großen Religionen ausgebildet worden sind. So zeigt denn auch jede genauere Betrachtung, wie tief die bestimmte Fassung des Gottesbegriffes in

den Inhalt der sittlichen Gesamtanschauung eingreift, wie viel reicher und inhaltsvoller ihre Ethik ist als der kahle, auf eine verblaßte religiöse Grundlage gestellte Sozialeudämonismus. Insbesondere die christliche Ethik errichtet über den Lebensformen innerweltlicher Zwecke und Güter eine Individual- und Sozialethik der mit Gottes Heiligkeit und Liebe geeinigten und eben dadurch auch miteinander verbundenen Herzen, die jedem, der sie selbst erlebt hat, als die reinste, einfachste und tiefste Gestalt des Sittlichen erscheinen und ihm innerhalb des Weltgetriebes die eigentliche Heimat und Kraftquelle der Seele bilden wird.

Freilich hat die in dieser Ethik enthaltene Metaphysik nicht bloß die Bedenken gegen den Glauben an den lebendigen Gott der heiligen Liebe zu überwinden, sondern auch noch die gegen einen Glauben, der von der modernen Wissenschaft ungleich mehr bedroht scheint, gegen den Glauben an die Seele und ein Leben der Seele nach dem Tode. Von der christlichen Ethik ist dieser Glaube allerdings schwerlich abzulösen. Nicht Lohn und Strafe oder der Wunsch der Unvergänglichkeit sind hierbei die Gründe, sondern die christliche Ethik beruht ihrem ganzen Wesen nach auf dem Grundsatz, daß die sinnliche und sichtbare Welt nicht alles ist, daß es gilt im Weltleben den Kern für ein höheres Dasein zu bereiten, indem das Recht und die Wahrheit des Glaubens erst voll erlebt wird, der hier doch nur ein vielfach bedrängter Glaube gewesen ist. Das christliche Ethos ist das Ethos der absoluten, d. h. in der Gemeinschaft mit Gott zu gewinnenden Seelenwerte; dieses Absolute aber gibt es im Erdenleben nur als Ansatz und Verheißung, nirgends als Vollendung. Das drängt das christliche Ethos aus dem bloßen Diesseits notwendig in das Jenseits. Wir würden nicht anders handeln ohne diesen Glauben, aber das ganze Wesen der christlichen Ethik trägt ihn in sich selbst. Diesen Glauben wissenschaftlich beweisen zu wollen, ist freilich etwas Unmögliches. Allein ich kann auch hier nicht finden, daß die moderne Wissenschaft, insbesondere die Naturwissenschaft, ihn ohne weiteres unmöglich gemacht hätte. Wo man nicht materialistischen Dogmen folgt und im Gedächtnis behält, daß der Geist uns verständlicher ist als die Materie, da wird man doch nur die Wahl haben, entweder die durch den Tod freigewordene geistige Energie für neue Personbildung zu verwenden — also eine Art Seelenwanderung — oder eine weitere Entwickelung der im irdischen Leben gewon-

nenen Keime in einer anderen Daseinsform anzunehmen. Im ersteren Falle müßten wir das Persönliche in immerhin rätselhafter Weise verloren gehen lassen, im zweiten Falle haben wir einen Halt an dem allgemeinen Entwickelungsgedanken. Die Art, wie Fechner diesen Gedanken in seinem schönen »Büchlein über das Leben nach dem Tode« ausführt, ist vielleicht nicht viel mehr als ein platonischer Mythos. Aber Geburt und Tod, Entstehen und Vergehen des menschlichen Erdenlebens sind doch unergründliche Geheimnisse, die nur eine Phantasie ausdenken kann, welche ihren Ausgangspunkt in den wenigen klaren Tatsachen der äußeren und inneren Erfahrung nimmt und bei aller Kühnheit hinter der unbekannten wundervollen Wirklichkeit gewiß noch weit zurückbleibt. Die exakte Wissenschaft hat hier überhaupt nur sehr wenig zu entscheiden.

Mit all dem, was hier über die Metaphysik der Religion und des Christentums und ihre Wirkung auf das Ethos gesagt ist, sind nur allbekannte Dinge verdeutlicht. Es kommt hier an dieser Stelle auch nicht auf eine Erledigung dieser Fragen an. Der Aufsatz, gegen den ich mich wende, hat ja auch diese Dinge nur nebenbei berührt. Dagegen ist aber die Hauptthese jenes Aufsatzes, der Satz von der Ueberlegenheit der atheistischen Ethik in Begründung und Gehalt, ein ganz zweifelloser Irrtum. Die atheistische Ethik ist in ihrer formellen Begründung nicht reiner und selbstloser, in ihrer Energie nicht stärker und gesammelter, in ihrem Inhalt nicht reicher, in ihrem Optimismus nicht erhabener als die christliche Ethik. Wäre die christliche Ethik wegen Zerfalles ihrer Metaphysik unmöglich geworden, so wäre die atheistische jedenfalls ein an Fragen und Widersprüchen mindestens ebenso reicher, an Inhalt aber weit ärmerer Ersatz, und der Streit über das Wesen des Sittlichen würde ganz ebenso weitergehen wie bisher. Denn für die Anerkennung bestimmter ethischer Lebensinhalte gibt es keine wissenschaftliche Beweisführung und Nötigung. Der Wert des alle Individuen umfassenden Gesamtwohls ist so wenig wissenschaftlich zu beweisen wie der Wert der Gotteinigkeit und des Gottesreiches.

Grundprobleme der Ethik.

Erörtert aus Anlaß von Herrmanns Ethik.

(Aus: Zeitschrift für Theologie u. Kirche, 1902.)

I.

Die Ethik hat in den prinzipiellen wissenschaftlichen Bemühungen der Gegenwart einen immer breiteren Raum erobert, weil die Zerfaserung und Aushöhlung allmählich aller überkommenen Kulturwerte aufs dringendste eine Reorganisation unserer ethischen Grundbegriffe fordert. Von dieser Nötigung her ist dann auch das Religionsproblem wieder stärker in den Mittelpunkt der Betrachtung gezogen worden, das mit dem Mißtrauen gegen alle idealistische Metaphysik und Spekulation und mit der Wendung der Religionswissenschaft zur rein empirischen Religionsgeschichte lange Zeit fast eliminiert zu sein schien. Denn die Ethik als Lehre von den letzten Zielen und Zwecken des menschlichen Daseins kann nicht sein ohne Auseinandersetzung mit den großen Weltanschauungen, aus denen sich die Bewertung des Daseins und des Menschen erst ergibt oder ohne welche eine solche Bewertung des festen Haltes entbehren würde. Auf der einen Seite regt sich nun freilich dem gegenüber nur um so mehr der alte naturalistische und relativistische Gegensatz gegen jede religiös-metaphysische Denkweise, wobei jedoch, seitdem Nietzsche die radikale Konsequenz der Beseitigung der religiös-idealistischen Grundlage gezeigt hat, die positivistische Ethik des religionslosen Altruismus immer blassere Farben zeigt. Das Werk Nietzsches wird für diese Ethik in immer höherem Grade eine auflösende Krisis bedeuten. Denn erst er zeigt die vollen Konsequenzen der Beseitigung Gottes und aller überempirischen und überindividuellen geistigen Ordnungen aus der Welt und damit aus der Ethik. Die alles auflösende Entwickelungsidee und die naturalistische Sinnlosigkeit der Dinge läßt hier nur die Steigerung des Individuums zu einer nur von

ihm selbst abzuschätzenden Höhe übrig. Daher führt auf der andern Seite die Ethik gerade angesichts solcher Folgerungen aus der Leugnung der Idee zu einer immer stärkeren Heranziehung prinzipieller metaphysischer und geschichtsphilosophischer Betrachtungen, mit denen das grundlegende Verhältnis der gegebenen Stofflichkeit und der geistigen Werte, der geschichtlichen Mannigfaltigkeit und des geltenden Ideals festgestellt werden soll; sie enthalten dann naturgemäß immer ein Element der prinzipiell-idealistischen Weltbetrachtung und damit der Religion. Von hier aus wird dann auch die prinzipielle Aufnahme des Religionsproblems sich immer dringender darbieten. Es gibt keine andere Befestigung geltender Werte als in einem Glauben an die Herrschaft der Idee über die Wirklichkeit, und ein solcher Glaube wird sich nicht durchbilden und begründen können ohne Auseinandersetzung mit dem Problem der historischen Religionen. So sind für die nächste Zukunft zweifellos erneute Forschungen und Bemühungen um die Religion bei allen europäischen Kulturvölkern zu erwarten.

Dieser zukünftige Gang der Dinge mag hier auf sich beruhen. Nicht auf seinen Verlauf, sondern auf die in ihm erwachsende und aus der breitesten Gedankenarbeit hervorgehende Problemstellung kommt es an. Das Wesen dieser Problemstellung aber ist, daß die Ethik die übergeordnete und prinzipiellste Wissenschaft ist, in deren Rahmen die Religionswissenschaft sich einfügt. Nicht von einer wie immer gearteten Metaphysik aus, die selbständig durch ihre Begriffe das Wesen der Welt enthüllte, nähert man sich heute dem Religionsproblem. Vielmehr von dem allgemeinen ethischen Problem der letzten Werte und Ziele menschlichen Lebens und Handelns kommt man zu den darin eingeschlossenen religiös-metaphysischen Gedanken und bestimmt dann wieder von ihrer Entwickelung aus die genauere ethische Wertung. Psychologische, historische und erkenntnistheoretische Erkenntnisse vereinigen sich zu einer Werttheorie. In dieser Werttheorie werden die metaphysisch-religiösen Grundlagen aufgedeckt, die in ihr enthalten sind. Diese mögen dann zu etwaigen anderweitig sich ergebenden metaphysischen Ansätzen in Beziehung treten, kommen aber jedenfalls in erster Linie nur als Voraussetzungen und bedingender Inhalt der Wertsetzungen und ihrer Beurteilung in Betracht[40]).

[40]) Vgl. Goldstein, Das Kulturproblem der Gegenwart 1899 und Vierkandt, Naturvölker und Kulturvölker 1896.

In dieser Lage tritt naturgemäß das christliche Ethos wieder deutlicher als Problem hervor. Es wird heute oft leidenschaftlich bekämpft und zu diesem Zweck in seiner Eigenart isoliert und historisch beleuchtet, während es bis dahin teils mit den ethischen Selbstverständlichkeiten des Lebens zusammengeflossen war, teils um seiner dogmatisch-kirchlichen Beimischungen willen Bausch und Bogen verworfen worden war. Eben dadurch entsteht aber auch für die theologische Ethik eine neue Lage. Sie muß auf die neuen begrifflichen Grundlagen der Ethik überhaupt eingehen und innerhalb dieser das eigentümliche inhaltliche Wesen des christlichen Ethos erst herausarbeiten. Das war bisher so gut wie nirgends geschehen, weil es sich bisher zu sehr mit den sonstigen Voraussetzungen unserer Kultur gedeckt und vermischt hatte. Erst heute wird es zum selbständigen Problem.

Die altchristliche Theologie hat der Ethik begreiflicherweise nirgends prinzipielle Aufmerksamkeit geschenkt und nirgends eine wissenschaftliche Darstellung versucht, die der der religiösen Metaphysik und den davon bestimmten Dogmen entspräche. Aus der Feststellung der religiösen Wahrheit flossen die ethischen Konsequenzen von selbst, und die Ethik konnte um so mehr ihrer urwüchsigen Form als Sitte und Gewissensurteil überlassen werden, als die christliche Ethik mit den naheverwandten stoischen und platonischen Anschauungen im Begriffe des natürlichen Sittengesetzes zusammenfloß und somit als etwas von Natur feststehendes betrachtet werden konnte. Hier gab es immer nur ein ziemlich prinziploses Gemisch alttestamentlicher, neutestamentlicher, jüdischer und hellenistischer Autoritäten, allerhand sich ausbildende Konventionen und besonders brennende kasuistische Einzelfragen. Das Moralische verstand sich als Forderung und Ideal mehr oder minder von selbst und bedurfte keiner Ableitung und Begründung, keiner Theorie und keiner Einheitlichkeit. So hat es sich für die alte Kirche nur um Feststellungen einzelner problematischer Anwendungen oder um erbauliche Seelenleitung gehandelt. Nur die Satzungen der Orden, die Praxis des Bußwesens und später des Beichtwesens haben eine etwas festere Zusammenfassung ethischer Bestimmungen herbeigeführt. Als dann die katholische Kirche ihre die gesamte Kultur beherrschenden Ansprüche und ihre die Seelenleitung bedingenden Grundsätze in ihre großen Systeme zusammenfaßte, da haben diese die gesamte Weltanschauung und Kultur

darstellenden Systeme natürlich einer Ethik nicht entbehren können. Aber sie haben auch hier die Ethik in Identifizierung des sittlichen Naturgesetzes mit der aristotelischen Ethik als eine selbständig gegebene, von der Kirche zu akzeptierende und nur durch ihre höheren Gesichtspunkte zu modifizierende Größe betrachtet. Eine christliche Ethik aus den christlichen Grundgedanken selbst zu entwickeln, haben sie nirgends beabsichtigt. Die Christlichkeit der Ethik bestand in der Unterordnung aller aus dem natürlichen Sittengesetz entspringenden Zwecksetzungen unter den Endzweck der Kirche, in der Darbietung der sakramentalen Gnadenkräfte zur Erfüllung dieser sittlichen Forderungen, in der priesterlichen Gewissensforschung und Seelenleitung, die die richtige Anwendung des Naturgesetzes und die Vermittelung mit besonderen christlichen Pflichten für jeden konkreten Fall lehrte, schließlich in dem Aufweis der besonderen durch die Gnade bewirkten heroisch-asketischen Leistungen. Erst diese letzteren folgten rein und ausschließlich aus dem christlichen Gedanken und nicht aus dem Naturgesetz, vielmehr ergänzten und überboten sie dieses mit asketischen und mystischen, aus der dualistischen Transzendenz des eigentlichen ethischen Zieles folgenden Geboten. Wie in der Dogmatik die immanente natürliche Metaphysik und die geoffenbarte übernatürliche, so stehen in der Ethik das natürliche Sittengesetz und die besonderen Ratschläge und Gnadenleistungen sich gegenüber, in der sündigen Welt geschieden und daher vom Menschen unvereinbar, aber in der göttlichen Vernunft beiderseits eins und übereinstimmend. Dabei ist es in der katholischen Ethik bis heute verblieben: eine aus dem Begriff der alles geschöpfliche Maß transzendierenden Uebernatur und Gnade und dem entsprechenden Zweck der Teilnahme am Wesen Gottes fließende Ethik der Gnadenversittlichung, der Askese, der Kontemplation, der Karität ist kombiniert mit einer aus dem natürlichen Zweck des geschöpflichen Daseins folgenden natürlich-philosophischen Ethik, die die weltlichen Interessen des Familienlebens, des Privatlebens, des Staates, der Wirtschaft, der Wissenschaft und allenfalls der Kunst reguliert. Der Dualismus beider Sittlichkeiten hat seinen Grund im Dualismus des göttlichen Wesens selbst, das in der Schöpfungswelt seine Natur und in der Gnadenwelt seine Uebernatur offenbart[41]).

[41]) Vgl. hierzu meine »Vernunft und Offenbarung bei Gerhard und Melanchthon« 1891, den Artikel der P. R.E., »Moralisten, englische«, die Anzeige von Seebergs

Ist es derart in der katholisch-kirchlichen Theologie zu einer prinzipiellen Ableitung der spezifisch-christlichen Sittlichkeit aus den christlichen religiösen Grundgedanken nicht gekommen, sondern nur zu einer kirchlichen Modifikation und Ueberbauung der als Ausdruck des natürlichen Sittengesetzes betrachteten Ethik des Aristoteles, so ist das auch bei den Reformatoren nicht geschehen. Allerdings haben sie mit der Zertrümmerung des katholischen Kirchenbegriffes und des ethischen Dualismus, mit der Aufhebung des katholischen Kompromisses von Kirchenlehre und Vernunft und dem Prinzip des reinen Biblizismus, mit der Notwendigkeit durchgreifender Revision und eines reinen, spezifisch christlichen Neubaues der Theologie auch den Antrieb empfunden, aus dem rein biblisch-paulinischen Gedanken ohne alle Anleihen eine spezifisch christliche Ethik, die Ethik der justitia spiritualis oder des vom Glauben erfaßten Geistbesitzes, auszuführen. Der Glaube an den zum Menschen sich herabbeugenden gottmenschlichen Erlöser und an die gerade in dieser Selbstentäußerung sich offenbarende vergebende und versöhnende göttliche Gnade versetzt den Menschen durch das Evangelium von der Sündenvergebung aus der Sphäre der Angst, des Trotzes, der Sündhaftigkeit und Weltliebe in die Sphäre des freudigen und beseligenden Gottvertrauens, in die trotz aller Sünde unerschütterliche Gewißheit der Gottesgemeinschaft und gibt damit die Kraft zur Gottesliebe und Bruderliebe. So ergibt sich aus dem Glauben eine unbedingte souveräne Freiheit des Gemütes von allen irdischen Zwecken und Ordnungen jeder Art und ebenso eine unbedingte Nötigung zum Liebesdienst an jedermann, um welcher Liebe willen allein die Unterordnung unter weltliche Ordnungen und Gewohnheiten gefordert werden kann. Allein bei diesem Programm ist es nicht geblieben und konnte es nicht bleiben. Aus ihm ist keine reine und spezifisch christliche Ethik entwickelt worden. Man vermochte eben von hier aus keine Stellung zu den Kulturproblemen zu gewinnen, die in

»Dogmengeschichte« Gött. Gel. Anzg. 1901 S. 21—30 und den Essay »Leibniz und die Anfänge des Pietismus« in dem Sammelwerk »Der Protestantismus am Ende des 19. Jahrh.«, jetzt vor allem meine Soziallehren. Eine brauchbare Geschichte der christlichen Ethik gibt es noch nicht. Die moderne historische Theologie ist erst bis zur Dogmengeschichte durchgedrungen und behandelt diese fast ohne jede Rücksicht auf die Ethik. Die »Geschichten der christlichen Ethik« stehen noch auf dem Standpunkt, auf dem die Dogmengeschichte vor hundert Jahren gestanden hat, d. h. sie sind wesentlich Literaturgeschichte.

der Sphäre der weltlichen Gesellschaft lagen, und die dabei zugleich dem eigentlich christlichen Ethos so ferne standen, daß sie nicht unmittelbar aus der justitia spiritualis, d. h. aus der sittlichen Idee des Christentums abgeleitet werden konnten. Bei dem wissenschaftlichen Horizont der Spätantike, den der Humanismus und die Reformation mit der Scholastik teilten, blieb nichts anderes übrig, als ebenso wie die Scholastik auf das sittliche Naturgesetz, d. h. auf die stoisch und platonisch interpretierte aristotelische Ethik zurückzugreifen, in deren Rahmen das ganze politische, wirtschaftliche und wissenschaftliche Leben seit langem eingetragen war. Das gehörte auch noch für die Reformatoren zu den ethischen Selbstverständlichkeiten. Das sittliche Naturgesetz ist auch ihnen die Forderung der Vernunft und identisch mit dem Dekalog, der nur eine kurze Zusammenfassung, ein göttlicher Auszug aus dem Naturgesetz, ist. Es ist das Sittengesetz des Urstandes und das Sittengesetz Christi, der ja nur den Dekalog bestätigt und erneuert hat. In der Gestalt, die es bei den Heiden und Nichtchristen hatte, ermangelte es nur der Einsicht in die Forderung der motus spirituales, d. h. der das Handeln eigentlich erst gottwohlgefällig machenden Motive der Glaubensliebe und des Glaubensvertrauens zu Gott. So ist das sittliche Naturgesetz als der Träger der Ordnungen in Familie, Staat und Gesellschaft eine wertvolle externa disciplina, die die Roheit des natürlichen Menschen bricht und ihn für die Gnadensittlichkeit vorbereitet, sowie ein Mittel zur Vorbereitung auf die Sündenerkenntnis und die Bekehrung, indem es schon aus natürlichen Mitteln die Sündhaftigkeit aufdeckt. Ist der Mensch aber in der Bekehrung zum Glauben gekommen, dann besitzt er durch den heiligen Geist die motus spirituales, die wahrhaft sittlichen Motive freier Gottesliebe, mit denen er die praktischen Forderungen des sittlichen Naturgesetzes in der Tätigkeit seines ihm durch Obrigkeit, Recht, Sitte, Zunft und Stand angewiesenen Berufes beseelt. Auf dieser Grundlage erhebt sich die protestantische Ethik als Ausführung der aus dem Evangelium verstandenen und aus der Kraft des Evangeliums erfüllten lex naturae. Die religiösen Elemente werden aus der Glaubenserfahrung abgeleitet und ergeben von sich aus lediglich eine bestimmte Haltung des individuellen Gemütes und eine unbegrenzte um der Gottesliebe willen geübte Liebesgemeinschaft. Aber die hiermit bewirkte Gesinnung setzt als ihren Spielraum voraus die von der lex naturae aus gewor-

denen und zu beurteilenden weltlichen Zwecke, Berufe und Ordnungen, die hierbei im Sinne des werdenden Beamtenstaates und des Feudal- und Zunftstaates als selbstverständliche, dem Individuum übergeordnete Zustände betrachtet werden. Die durch Ueberlieferung, ethische Theorie und patriarchalische Empfindung festgelegten Lebensverhältnisse erscheinen als Beruf, wie schon in der scholastischen Ethik, und dieser von der modernen, individuellen Freiheit und Beweglichkeit noch völlig unberührte Begriff des Berufes bildet den Spielraum, den die christliche Ethik als selbstverständliche und von ihr geforderte Voraussetzung betrachtet, zu dem die protestantische Ethik keine besonderen asketischen Ausnahme-Leistungen hinzufordert. So wird aus der justitia civilis die justitia spiritualis.

Der Dualismus zweier Quellen der Ethik ist also auch hier behauptet, und zwar in der Form, die schon von den ältesten mit der Welt ihren Kompromiß schließenden Theologen, den Apologeten, gewonnen und die von der Scholastik bloß bis zur Umfassung aller Probleme einer Weltkultur ausgeweitet worden war. Trotzdem ist diese Ethik etwas wesentlich anderes, als die katholische. Von dem Dualismus der katholischen Ethik und Weltanschauung unterscheidet sich dieser protestantische durch die Aufhebung des Gegensatzes zwischen Natur und Uebernatur, durch den einheitlichen Gedanken von Gott und dem Zwecke des Menschen, d. h. durch den andersartigen Begriff der Gnade. Der im Glauben an Gottes Gnade aus den motus spirituales handelnde Mensch ist als solcher das Ziel des der irdischen Geschichte zugekehrten göttlichen Willens. Er ist der an sich natürliche, wesenhafte Mensch, wie er im vollkommenen Urstand geschaffen war, und wie ihn die Erlösung wieder herstellt. Nicht eine aus besonderer Gnadenwillkür Gottes entspringende besondere Gnadengabe der das Maß der Kreatur überschreitenden Partizipation am göttlichen Sein, sondern die aus dem Wesen des göttlichen Liebeswillens unmittelbar entspringende Bestimmung des Menschen ist die christliche Sittlichkeit. Daher der Unterschied der katholischen und protestantischen Urstandslehre und der Unterschied der katholischen und protestantischen Erlösungs- und Gnadenlehre. Das Ideal des Menschen ist für die Reformatoren der in den natürlichen Schöpfungsformen sich bewegende Glaube, der die Schöpfungsordnungen anerkennt und mit seiner Gottesliebe, seinem Gottvertrauen und seiner Nächstenliebe beseelt. Die Gnade ist ihnen die Herstellung

des Glaubens durch die Offenbarung und Verbürgung der göttlichen Liebes- und Gnadengesinnung gegen den sündigen Menschen. Daher ist die Gnade nicht gebunden an Kircheninstitut und Sakramente als materielle Vehikel der Uebernatur, sondern lediglich an das Wort, d. h. an die Verkündigung von der Gnade Gottes in Christo. Daher ist auch die Erlösung nicht die Einflößung der Uebernatur, sondern die Herstellung der Natur aus ihrer Verderbnis und Lähmung durch die Sünde. Der Dualismus hat hier seinen Grund nicht darin, daß eine normale Beziehung Gottes auf die Kreatur und eine außerordentliche Ueberschreitung dieser natürlichen Beziehungen kombiniert werden, sondern lediglich in der Sünde, die die Natur des Menschen und die normale Beziehung Gottes auf ihn zerstört und die Wiederherstellung der Natur notwendig macht.

So ist der Protestantismus ein starker Schritt zur Immanenz des Sittlichen und Religiösen in den natürlichen Denk- und Lebensformen. Aber wie in der Dogmatik der Dualismus der Offenbarung und der Vernunft, des Spezifisch-Christlichen und des Allgemein-Menschlichen bleibt, so bleibt in der Ethik der Dualismus der Glaubenssittlichkeit und des sittlichen Naturgesetzes, das zugleich Naturrecht, Staatslehre und Wirtschaftslehre umfaßt. Ja, der Dualismus zwischen Offenbarung und Vernunft ist so selbstverständlich und so beherrschend, daß er seit Melanchthon als Grundlage der Dogmatik überall in erster Linie behauptet wird, und daß von ihm aus die Doppelheit der Quellen der Ethik ohne weiteres folgt, obwohl ein Dualismus natürlicher und übernatürlicher Dogmatik leichter zu ertragen ist als der Dualismus solcher doppelter Motivierung des Handelns. Aber das letztere kommt auch nicht zum Bewußtsein. Die Ethik steht noch vollständig im Schatten der Dogmatik, und ihr Problem wird immer in erster Linie von Seite der Dogmatik angefaßt. Ist hier aus der Bibel als einer völlig genügenden und völlig deutlichen Quelle die Grundanschauung von Gott, Welt, Mensch und Erlösung gewonnen, so ergeben sich von diesem festen Punkte aus die Hauptkonsequenzen für die Auffassung der Ethik in der Lehre von der Bekehrung, der Wiedergeburt und vom letzten sittlichen Ideal der Liebe. Diese Konsequenzen kann dann die Praxis und die Kasuistik auf die Forderungen der natürlichen Ethik anwenden, wie sie im Zusammenhang ihrer Schultradition von Philosophen und Juristen aus der lex naturae und damit ja auch aus dem göttlichen Willen

entwickelt werden. Der Widerspruch gegenüber der Ethik der reinen Weltüberwindung und der auf jeden Widerstand verzichtenden Liebe wurde wohlempfunden. Aber diese streng und eigentlich christlichen Forderungen wurden auf die »Person« d. h. auf das Privatleben beschränkt. Der Christ als Glied des öffentlichen Lebens oder Träger eines aus dem naturrechtlichen Staats- und Wirtschaftssystem folgenden Amtes hatte hier den Forderungen des Amtes oder der von Gott mit der Sünde und gegen die Sünde zugelassenen naturrechtlichen Ordnung zu folgen. Konflikte zwischen beiden Grundsätzen regeln sich von selbst, indem überall das Amt vorgeht und die Moral der Person sich auf die vom Amt in keinem Sinne erfaßten Lebensbeziehungen einschränkt. Da bleibt für die Moral der Person nicht viel übrig und bedroht sie nirgends die Kulturnotwendigkeiten. Eine bürgerliche Moral des gewissenhaften und treuen Amtsgehorsams und der peinlich eingehaltenen Berufstätigkeit ist davon die Folge. Da sogar die Familienverhältnisse unter Amt und Beruf fallen, so bleibt für die Moral der Bergpredigt überhaupt nicht viel Spielraum übrig. Ueberdies liegen auch die Gefahren eines künstlerisch und wissenschaftlich inspirierten Ethos, wie es die völlig ignorierte und unbekannte Renaissance vertritt, noch in weiter Ferne. Die Ethik bietet also keine schwierigen Probleme, weder wissenschaftliche noch praktische. Eben deshalb bedarf es auch keiner eigentlich prinzipiell die Sache behandelnden, selbständigen Ethik, obwohl an sich gerade die Theorie von den zwei Quellen dazu dringend hätte auffordern können. Aber dazu ist noch kein Anlaß, da die Ethik noch dem Gebiet des Subjektiven und der Anwendung, die Religion dagegen noch dem Gebiet des allein schlechthin Objektiven, der autoritären Offenbarung, angehört. Das Problem des Christentums von der Ethik aus anzugreifen hatte unter diesen Umständen keinen Sinn, und niemand ist daher auch auf diesen Gedanken gekommen, außer den Sektierern, die eben deshalb als Verächter der objektiven Offenbarung, der von der subjektiven Leistung unabhängigen Gnade und der diese Schätze objektiv verwaltenden Kirche mit schroffster Geringschätzung ausgestoßen wurden.

Dieses Problem mußte aber zur Empfindung kommen, und damit mußte die Ethik zu größerer Selbständigkeit gelangen. Von den hierbei zur Empfindung kommenden Problemen der Ethik aus mußte dann das ganze Verhältnis von

Ethik und Dogmatik und damit die ganze Auffassung der Theologie verwandelt werden. Es ist aber ein ziemlich verwickelter Gang der Dinge, bis es dahin gekommen ist.

Mit dem Schwinden der Selbstverständlichkeit der patriarchalischen Lebensformen des konfessionellen Territorialstaates und mit dem freien Anbau einer unabhängigen, neue Wege suchenden Analyse der allgemeinen ethischen Begriffe wurde der Dualismus zum Riß und zum Problem. In erster Hinsicht hat der Pietismus als die Herausstellung der streng christlichen ethischen Ideen gegenüber der verweltlichenden Kultur und der Puritanismus als der Versuch der Aufrichtung eines rein christlichen Gemeinwesens die christliche Ethik in ihrer Sprödigkeit gegen die Welt und gegen die Kulturzwecke erwiesen. Der Pietismus ist zwar zunächst die Gegenbewegung gegen die orthodoxe Verknöcherung der dogmatischen Theologie und gegen das neue opus operatum der Amts- und Sakramentstheologie. Aber er hängt doch auch eng mit den Veränderungen des allgemeinen Lebens zusammen, mit der Opposition gegen die zunehmende Säkularisation des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens. Der Staat wurde souverän und weltlich, militärische Gesichtspunkte und der französische esprit mondain beherrschten die Höfe, die geduldige und selbstverständliche Fügung in die patriarchalischen Ordnungen schwand. Dem gegenüber warf das in großen Krisen und Schicksalen belebte religiöse Gefühl sich ganz auf die Innenwelt und damit auf das Zentrum der christlichen Ethik, auf die Grunderfahrung der Bekehrung und Wiedergeburt und auf eine ausschließlich von christlichen Motiven geleitete Ethik. Das uralte Problem der christlichen Ethik, wie die rein religiöse Ethik mit ihrer Konzentration auf Gott und die Gemeinschaft der in Gott Verbundenen sich zu den Gütern und Zwecken des Weltlebens, zu Staat und Recht, Krieg und Zwang, Kunst und Wissenschaft verhalte, wachte wieder auf und wurde strenger und ausschließender entschieden, als es die reformatorische Glaubens- und Berufssittlichkeit vermochte und brauchte. Viel dramatischer als auf dem Kontinent war der Verlauf in England, wo der zurückgedrängte, zum Puritanismus gewandelte und mit den täuferischen Sekten sich mischende Calvinismus zu einem Interregnum gelangte, das er zur Aufrichtung eines wesentlich aus christlicher Ethik inspirierten Staates benutzte. Hatte er aber schon hierzu reichliche Anleihen bei dem Alten

Testamente machen müssen, also mit den rein christlichen Prinzipien nicht auskommen können, so war der Widerspruch zwischen den christlichen Ansprüchen und der tatsächlichen, vom Zwang der weltlichen Dinge erfaßten Politik ein Hauptgrund für die Unmöglichkeit der Behauptung eines solchen Staatswesens. Darin bestand die Tragödie des Cromwellschen Regiments. Der neue Anbau prinzipiell ethischer Untersuchungen, den die englischen Moralisten vornahmen, stand mit dieser Abwendung von dem Experiment eines christlichen Staates und einer rein christlichen Gesellschaft in nahem Zusammenhang. Mandevilles berüchtigte Bienenfabel ist nichts als die Nutzanwendung hiervon; sie betonte vor allem den Gegensatz der Privatmoral gegen die öffentliche Moral, welche letztere mit den christlichen Tugenden nichts anfangen könne, wie schon Macchiavelli gelehrt hatte. Noch wichtiger als ein solcher kecker Angriff wurde die jetzt hervortretende selbständige Neuuntersuchung der ethischen Grundbegriffe, die nicht bloß die theologische Gebundenheit, sondern auch die peripatetische Schultradition verließ. Den Spuren der Lockeschen Psychologie und Erkenntnistheorie folgend, suchte man im neuen England der glorreichen Revolution und der mit ihr einsetzenden politischen und wirtschaftlichen Entwickelung eine allgemeine Theorie der Moral. Hier wurde unter Zurückstellung des kirchlichen supranaturalen Sittengesetzes und der kirchlichen Psychologie einer supranaturalen Versittlichung der Begriff des sittlichen Gesetzes, der sittlichen Einsicht, des sittlichen Gefühls im Sinne empirisch immanenter Psychologie und in der Anwendung auf die gesamte Breite der menschlichen Zwecke untersucht. Mochte man hierbei nun zu intuitionistischen oder eudämonistischen Theorien gelangen und mochte man noch so nahe Beziehungen zu der geoffenbarten Sittenlehre suchen, immer handelte es sich um eine selbständige und originale Fortbildung der antiken Ethik, die nicht mehr möglichst rasch in die theologische einmündete. Vielmehr untersuchte sie ohne alle theologisch-dogmatische Voraussetzung die Gesetze und Zwecke des Handelns im Kulturleben auf ihren sittlichen Grund und Charakter und entfernte sich dabei in Wahrheit trotz aller Kompromisse von dem Geiste der kirchlichen Ethik immer weiter. Damit wurde nun aber das Sittliche in seinen Grundbegriffen zum Problem, und es trat die Ethik aus dem Schatten der Dogmatik und religiösen Metaphysik als selbständige Wissenschaft mit verwickelten und folgenreichen

Problemen hervor. Daraus hat sich dann die ganze moderne philosophische Ethik entwickelt.

Aber auch für den theologischen Betrieb der Ethik war diese wissenschaftliche Neubildung von hoher Bedeutung. Die bisher geltende aristotelische Ethik zerfiel und war nicht mehr selbstverständliche Grundlage. Die christliche Sittlichkeit trat in Spannung gegen die psychologische Immanenz der neuen Auffassung und gegen die Schätzung weltlicher Güter als unabhängiger Selbstzwecke. Nun wurden die ethischen Grundbegriffe zu selbständigen und zunächst für sich zu behandelnden Problemen. Eine ethische Apologetik erhob sich neben der dogmatischen, und mit alledem entstand jetzt erst eine eigentliche Disziplin der theologischen Ethik, die eigene Probleme und grundlegende wissenschaftliche Kontroversen relativ unabhängig von der Dogmatik zu entscheiden hatte, ja die bald die Probleme auch dieser vor ihr eigenes Forum zog.

Für die Gestaltung der theologischen Ethik erhob sich nun aber damit noch ein besondere Schwierigkeit. Sie hatte bisher so sehr im Schatten der Dogmatik gestanden, daß sie an eine gesonderte und selbständige Behandlung nur ganz ausnahmsweise denken konnte. Aber sie hatte sich zugleich doch auch so einfach und durchgreifend von der Dogmatik unterschieden, daß eine gesonderte Behandlung andererseits zur Abgrenzung doch auch gar nicht nötig schien. Behandelte die Dogmatik in dem dogmatisch-intellektualistischen Sinne der Orthodoxie die credenda, die in der inspirierten Bibel ihr eigenes Prinzip hatten und daher ganz selbständig aus dieser entnommen werden konnten, so behandelte die Ethik die facienda, die ebenfalls in Gestalt des Dekalogs und seiner Näherbestimmungen aus der neutestamentlichen Offenbarung gewonnen wurden. Das konnte alles in der Dogmatik erledigt werden. Die Einzelheiten überließ man dann der theologisch kontrollierten philosophischen Ethik oder behandelte sie in der Kasuistik. So waren Dogmatik und Ethik auch bei gemeinsamer Behandlung doch leicht an einem sehr handfesten Kennzeichen zu unterscheiden. Das wurde aber anders, nachdem gleichzeitig mit der Analyse der ethischen Grundbegriffe und der Bildung eines neuen Allgemeinbegriffs des Sittlichen, von dem aus die verschiedenen Typen des konkret-historisch Sittlichen erst geprüft werden sollten, auch die Religion in eine ähnliche Analyse hineingezogen worden war,

die auch ihrerseits von dem Streit der Konfessionen und dem religionsgeschichtlich erweiterten Horizont ihre Impulse erhielt und einen allgemeinen, psychologisch begründeten, das Christentum einschließenden Religionsbegriff suchte. Dieser Religionsbegriff fand sein Charakteristikum darin, daß er die Religion als ein wesentlich praktisches Verhalten des menschlichen Geistes bestimmte, das nur als Voraussetzung und Folge gewisse Wahrheitssätze enthält, das aber seine eigentliche Legitimation in praktischen Leistungen aufweist. Diese praktischen Leistungen selbst aber vermochte man im ganzen nur in Verstärkungen und Begründungen des Sittlichen zu sehen. Dieses schien jetzt das Einfachere und leichter zu Begründende. Damit geriet die Religionswissenschaft in wachsende Abhängigkeit von der Ethik, ihren Problemstellungen und ihren begrifflichen Lösungen. Das Ergebnis war die engste Verbindung des Moralischen und Religiösen und die Rekonstruktion der erschütterten Dogmatik vom Boden der Ethik aus, wobei es gleichgültig war, ob man mehr von pietistisch-biblizistischen oder rationalistisch-eudämonistischen Voraussetzungen ausging. Das Verhältnis von Ethik und Dogmatik war jetzt vollkommen umgekehrt. Eine undogmatische oder erst sekundär-dogmatische Religion als Stütze und Kraft der Moral und die Ethik als die die Dogmatik in sich schließende Fundamentalwissenschaft ist die Konsequenz, die wenigstens von den bedeutenderen Denkern gezogen wurde. Shaftesbury und Locke, Rousseau und die Schotten wiesen diesen Weg. Dabei war die Ethik in Fortwirkung der grundlegenden neuen Auffassungen überwiegend subjektiv und individualistisch gedacht als Lehre von den subjektiven Bestimmungen des handelnden Willens. Den Höhepunkt dieser Betrachtungsweise bildet die Kantische Ethik, die mit dem gesamten System des großen Denkers auch das Sittliche dem Bann des Naturhaften, Relativen und Zweckmäßigen entreißt, sie als Lehre von den apriorisch notwendigen Bestimmungen des subjektiven Willens darstellt und, indem er so in der Ethik den überempirisch-idealen Charakter hervorhebt, um so entschlossener den religiösen Gedanken den Voraussetzungen dieser Ethik unterwirft. So behandeln Kant und die Kantianer die Ethik der notwendigen, aber durchaus subjektiven Willensbestimmungen durch reine praktische Vernunft als die Grundwissenschaft, von der aus sie die Religion als Hinzufügung der metaphysischen Garantien für den Sieg des Sittlichen über die phänomenale Welt und ihre Gesetze begreifen.

Das Christentum ist ihnen die Zusammenfassung dieser zugleich ganz begrifflich-notwendigen und doch zugleich ganz subjektiven Moral und die Vollendung dieser Moral durch die in ihr liegenden und an sie anzuknüpfenden metaphysischen Postulate einer ausgleichenden Gottheit und eines jenseitigen Lebens.

Diese Sachlage wurde zwar verändert durch die neuen Wege, welche die Analyse der Religion weiterhin einschlug. Sie wurde freilich nicht wieder zur autoritativen Offenbarungsdogmatik, aber sie gewann die Selbständigkeit gegenüber dem Ethischen zurück. Damit mußte dann das Verhältnis beider wieder ein anderes werden. Von Hamann, Herder und Jacobi vorbereitet, erhob sich die neue epochemachende Bestimmung des Religionsbegriffes bei Schleiermacher, de Wette und Hegel, die die Religion in ihrer Eigentümlichkeit gegenüber der Moral wie gegenüber der Metaphysik als eine zentrale Stellungnahme der ganzen Persönlichkeit zum Sein und Wesen der Wirklichkeit, als erfahrungs- und erlebnismäßiges Innewerden von einem absoluten geistigen Gehalt und Sinn des Daseins, verstanden. Damit wurde dann wieder im Gottesgedanken und im Begriff des religiösen Zweckes einer Erhebung des Gemütes in das göttliche Leben eine selbständige, objektive Bestimmung des Handelns gefunden. Indem aber so der Begriff eines durch den religiösen Zweckgedanken inhaltlich bestimmten und dadurch gegen das sittliche verselbständigten Handelns wieder aufgestellt wurde, veränderte sich gleichzeitig auch der allgemeine Begriff des Sittlichen und der Ethik. Ihre Aufgabe wurde nicht mehr bloß darin gesehen, die subjektiven Willensbestimmungen in ihrem ethischen Charakter und Wert zu fassen, sondern darin, die objektiven Werte und Zwecke des Handelns zu bestimmen, deren Erstrebung den Inbegriff eines aus überempirischen vernünftigen Nötigungen hervorgehenden Handelns bildet. Die Ethik nimmt die Wendung zu einer objektiven Bestimmung der großen allgemeingültigen Zwecke des Handelns und zur Zusammenfassung dieser Zwecke im Wesen der Vernunft, aus dem sie als notwendige Vernunftgüter hervorgehen. So wird die Ethik zur Kulturphilosophie unter ethischem Gesichtspunkt, indem sie Notwendigkeit, Vernünftigkeit und Einheitlichkeit der großen sozialen, aber zugleich die Individuen zu eigentümlichem Wert erhebenden objektiven Zwecke zu erweisen strebt. So ergeben sich inhaltliche Zwecke des Staates, der Gesellschaft, der Kunst, der Wissenschaft, der Familie, der

Religion, die als objektive Güter das Handeln bestimmen. Von der Ethik in diesem allgemeinen Sinne als der Lehre von den notwendigen Zwecken und Zielen des Lebens ist so auch die Religion mit befaßt, aber als inhaltlich das Handeln bestimmender Zweckgedanke. Die Religion ist nicht mehr Sanktion und Garantie einer Ethik der Selbstdisziplin und Menschenliebe, sondern ein eigener objektiver Wert neben den anderen objektiven Kulturwerten. Die Frage ist daher nun, wie die vom religiösen Zweck bestimmte christliche Ethik sich unter Einwirkung dieses Zweckes gestalte, und wie sich die aus diesem religiösen Zweck ergehenden Forderungen zu den aus den anderen Zwecken ergehenden verhalten. Damit ist wiederum die Ethik die prinzipielle und übergeordnete Wissenschaft, aber nun nicht mehr als die subjektive Moral im engeren Sinne, sondern als die Lehre von den das Handeln bestimmenden letzten objektiven Zielen. Von einer so gestalteten Ethik aus wird innerhalb des allgemeinen Rahmens auch Raum für eine besondere, vom objektiven Gehalt der Religion aus bestimmte Orientierung des Handelns. Bildete die formale Ethik des Apriori der praktischen Vernunft mit ihrem Abschluß in einer religiösen sanktionierenden und garantierenden Weltanschauung den Höhepunkt der Ethik und Religionswissenschaft der Aufklärung, so bildet Schleiermachers historisch orientierte Ethik der objektiven Güter den Höhepunkt der Ethik des deutschen Idealismus. Tritt bei jener die Religion als Garantie und Grundlage zu einem überall gleichen, rein rationellen und formalen sittlichen Gebot hinzu, so ist bei dieser trotz aller allgemeinen Unentbehrlichkeit einer religiösen Grundanschauung für alle vernünftige Zwecksetzung überhaupt doch ein besonderer inhaltlicher religiöser Zweck neben den andern von der Vernunft in der Geschichte hervorgebrachten Zwecken behauptet. Dieses Zwecksystem bildet als Ganzes den Gegenstand der Ethik, wie es Schleiermacher in seiner allgemeinen Ethik dargestellt hat.

Von diesen Grundanschauungen aus hat Schleiermacher auch seine theologische Ethik entworfen und durch sie dieser ganzen Disziplin einen neuen Anstoß gegeben. Aber seine leider nur in Form von Nachschriften hinterlassene und den Anforderungen des üblichen Schematismus theologischer Kollegien angepaßte theologische Ethik entspricht doch nicht von ferne den Konsequenzen dieser großen Gesamtanschauung. Er entwickelte seine theologische Ethik nicht im Rahmen seiner allgemeinen Ethik,

sondern im Anschluß an die durch seine Glaubenslehre erreichte kirchliche Position. Unter dem Einfluß der theologischen Schultradition tritt sie wieder in den Schatten der Dogmatik und ist hier etwas blaß und kümmerlich geworden. Hatte er in dieser die Stellung der christlichen Frömmigkeit innerhalb der geschichtlichen Entwicklung der Religion als Verwirklichung des Ideals der Religion und damit als Pflanzung der völligen Macht des Geistes über das Fleisch konstruiert, so setzt er für seine theologische Ethik diese Betrachtung des Christentums einfach voraus. Es ist ihm ohne weiteres die Vollendung der Macht des Geistes durch die Herstellung der vollkommenen Einheit mit Gott und durch die Stiftung der Kirche als des Organismus für die Ausbreitung dieser Macht des Geistes. Daher beschreibt er nun bloß die Art und Weise, wie die Kirche die Macht des Geistes realisiert und wie sie sich bei dieser Realisierung zu den verschiedenen einzelnen Kulturzwecken, wie Familie, Staat usw., verhalten soll. Auf die allgemeinen Gedanken seiner prinzipiellen Ethik geht er dabei nur insofern ein, als der Geist als Ganzes ja das einheitliche Prinzip der Vernunftzwecke überhaupt ist und die durch Christus geschehene Vollkräftigung des Geistes eben damit die sämtlichen Zwecke des Geistes kräftigt. Die einzelnen Zwecke sind so sehr in der Einheit des in der Kirche zur Herrschaft und Selbstdarstellung zu bringenden Geistes untergegangen, daß das Problem des Verhältnisses dieser verschiedenen, jedenfalls zunächst relativ selbständigen Einzelzwecke zueinander gar nicht ernstlich diskutiert wird, und daß die Spannung zwischen einem spezifisch christlich-religiös bestimmten Handeln und einem durch die weltlichen Zwecke bestimmten Handeln gar nicht empfunden wird. Das Christentum ist der Geist, die Vernunft, die Humanität, der Inbegriff der Kultur, durch die Erlösung in Christo gekräftigt und herrschend gemacht. So kommt es nur zu einer an die Dogmatik angelehnten Ethik der Auswirkung des Geistes Christi durch den Organismus seiner Gemeinde, wobei der Geist als Inbegriff aller sittlichen Zwecksetzungen gedacht ist und nur durch die von Christus ausgehende Kräftigkeit des Gottesbewußtseins zur Vollkraft gebracht wird. Unter diesen Umständen gibt es natürlich gar kein Problem des Verhältnisses überweltlicher und innerweltlicher Werte, keine Spannung von Christentum und Kultur, von Person und Amt, von Bergpredigt und Lex naturae. Denn das Christentum ist ja selbst die Inkarnation des Geistes, der Vernunft,

der Kultur, des Systems der objektiven Güter. Die reiche Gliederung des Geistes in sich selbst und die relative Selbständigkeit des religiösen Zweckes unter den Zwecken des Geistes, wie die allgemeine Ethik sie gelehrt hatte, ist hierbei verloren gegangen. Von ihr ist nur der ganz blasse Begriff des Geistes überhaupt übergeblieben und die allgemeine geschichtsphilosophische Voraussetzung, nach der im Werden des menschlichen Geistes die Religion eine zentrale Bedeutung hat und im Christentum die Verwirklichung ihres Wesens erlebt. An diesen Erweis des Christentums als der Setzung der vollendeten Macht des Geistes knüpft dann die theologische Ethik an. Sie schildert lediglich die Durchsetzung des vollkommenen Gottesbewußtseins als des Prinzips der Kräftigkeit des Geistes durch die kirchliche Gemeinschaft. Nicht mehr das Problem des Wesens einer spezifisch christlichen ethischen Zwecksetzung und das Verhältnis einer solchen Zwecksetzung zu den übrigen beherrscht den Gedanken, sondern das Problem, wie durch die Erlösung durch Christus und in der Kirche als der Gemeinschaft der Erlösung der sittliche Geist die volle Kraft und Reinheit erlange. Es ist trotz der wundervollen philosophischen Ethik Schleiermachers in der theologischen wieder alles wie einst. Der Inhalt des Sittlichen versteht sich von selbst. Einst war es Dekalog, Naturrecht und Evangelium, jetzt ist es der »Geist«, ein überaus blasses Abstraktum. Das Theologische an der Ethik ist nur die übernatürlich-kirchliche Gnadenhilfe in der Durchsetzung dieses selbstverständlichen, mit der Kultur identischen »Geistes«, eine etwas rationalisierte Fortführung des kirchlich-ethischen Problems, das nie im Inhalt, sondern stets in dem Aufweis des die Versittlichung bewirkenden Wunders bestanden hatte. Die Grundbegriffe von Schleiermachers allgemeiner Ethik sind durch das theologische Schema der Begründung der christlichen Ethik auf das Erlösungswunder gekreuzt und die damit entstehende Unsicherheit ist in dem ganzen Buche fühlbar. Eben deshalb ist auch die von seiner allgemeinen Ethik aus geforderte Unterordnung und Einordnung der Religionswissenschaft und der religiösen Ethik unter die allgemeinen Begriffe der Ethik nicht durchgeführt; sondern, nachdem die Glaubenslehre durch die Gemeindeerfahrung das Christentum aus dem Rahmen der allgemeinen Ethik halb herausgenommen hat, ist die theologische Ethik als einfache Fortsetzung und Auswirkung der religiösen Erlösung oder Kräftigung des Geistes vollends aus diesem

Rahmen gelöst und lediglich der Glaubenslehre koordiniert, die ihrerseits wieder nur durch ihre allgemeine Einleitung mit dem allgemeinen Grundgedanken der Ethik zusammenhängt. So ist der im Zusammenhang der allgemeinen wissenschaftlichen Bewegung ursprünglich erwachsene Grundgedanke, von der Ethik aus die Religion zu verstehen und in ihren allgemeinen Rahmen die christlich-religiöse Ethik einzutragen, aufgegeben, die Glaubenslehre halb, die theologische Ethik fast vollständig aus diesem Zusammenhang emanzipiert und sind die beiden letzteren schließlich in ein Verhältnis schwebender Koordination gebracht. Eben dadurch hat Schleiermachers theologische Ethik mit den lebendigen Problemen der Gegenwart nichts mehr zu tun, so wenig wie die Mehrzahl der heutigen theologischen Ethiken [42]).

Erwägungen dieser Art haben Richard Rothe bewogen, nicht in der Anknüpfung an Schleiermachers theologische, sondern in Anknüpfung an seine philosophische Ethik den großen und kühnen Plan Schleiermachers durchzuführen. Er hat damit die Konsequenz Schleiermachers und der gesamten neueren Ethik und Religionswissenschaft für sich. So hat er den Schwebezustand zwischen Glaubenslehre und theologischer Ethik aufgelöst und resolut seine theologische Gesamtauffassung als Ethik dargestellt. Dabei hat er die aus dem Wesen des Geistes erwachsenden idealen Zwecksetzungen konstruiert, in ihrer geschichtlichen Entwickelung abgeleitet und schließlich in ihrem gegenseitigen Verhältnis bestimmt, wobei der religiöse christliche Zweck die andern Zwecke in sich aufnimmt und von sich aus reinigt und heiligt. Die dabei von Rothe vor allem gelehrte Aufhebung der Kirche in dem christlichen Kulturstaat bedeutet nur die Herstellung eines solchen einheitlichen, die verschiedenen Zwecke zusammenfassenden, endgültig humanisierten Christentums. Das Ganze hat er dann schließlich in einen theosophischen Gesamtzusammenhang gestellt, der im Wesen Gottes und der Schöpfung den notwendigen Grund dieser Herausbildung und geschichtlichen Entwickelung der Vernunftzwecke sowie die Nötigung ihrer Vereinigung im religiösen, von der christlichen Erlösung vollkommen offenbarten höchsten Zwecke aufweist. Der Gedanke der christlichen Humanität, der Vereinigung aller Kultur-

---

[42]) Vgl. meine Anzeige von J. Köstlin, Christliche Ethik, in Gött. Gel. Anz. 1899 und von Th. Häring, Das christliche Leben 1902, ebd. 1903.

zwecke im christlichen höchsten Gute, hat dabei freilich auch ihm keine Sorgen bereitet. Er lebte noch von den Ideen der Romantik und des christlichen Humanismus.

Das großartige Werk Rothes steht daher trotz aller individuellen Sonderbarkeiten auf der Höhe der ganzen theologischen Entwickelung. Die Ethik oder das System der objektiven Werte ist der Boden, von dem aus die Verständigung über das Wesen des Christentums zu suchen ist und der Rahmen, in dem es allein wissenschaftlich dargestellt werden kann, seit die Religion nicht mehr eine geoffenbarte Lehre, sondern eine mit der Innerlichkeit persönlicher Religion gesetzte Richtung der letzten Lebensziele ist.

Das Werk Rothes hat in diesem Grundgedanken keinen Nachfolger gefunden. Erst in allerletzter Zeit hat ein an Umfang freilich höchst bescheidenes, an Gehalt und Gedankenschärfe aber überaus reiches Werk den prinzipiell gleichen Gang versucht[43]). Zwar ist hier nicht bloß die theosophische Unterlage weggefallen, die Rothe für den geschichtlichen ethischen Prozeß konstruiert hatte, sondern auch die Fassung der ethischen Grundbegriffe von der Schleiermacherschen objektiven Güterethik zu der Kantischen formalen Allgemeingültigkeits-Ethik zurückgekehrt. Aber wie die Kantische und die Schleiermachersche Ethik in Konsequenz der neueren Gesamtanschauung darin übereingestimmt hatten, daß erst vom Boden der prinzipiellen Ethik aus das Religionsproblem angegriffen werden könne, so vertritt auch Herrmann prinzipiell diesen Standpunkt. Eine genaue Untersuchung dieser Ethik ist daher der beste Weg zu einer Diskussion der Grundprobleme der heutigen christlichen Ethik.

II.

Herrmanns Ethik ist eines der reifsten, durchdachtesten und geistesfreiesten Werke der gegenwärtigen Theologie. Es besitzt die ganze innere Freiheit, die ein spezifisch ethischer Standpunkt in der Weise Kants gewährt, und die ganze feste Gebundenheit an die Realität des Uebersinnlichen, die mit einer solchen einfachen Verankerung in der Welt des Notwendig-Guten gegeben ist. Freilich hat es auf der andern Seite auch die Schranken einer solchen schroffen formal-dualistischen Auffassung aller ethischen Probleme, die Härte, die alle andersartigen Auffas-

[43]) Herrmann, Ethik 1901. Inzwischen ist 1909 eine vierte Auflage erschienen.

sungen aus unsittlichen Motiven oder aus Vernachlässigung des sittlichen Interesses ableitet. Bedenklicher noch ist die Gleichgültigkeit gegen die Bedingtheit aller ethischen und religiösen Probleme durch die jeweilige Lage des objektiven Bewußtseins, vermöge deren Herrmann seine Position als die einfache, immer gestellte Forderung der christlichen und menschlichen Sittlichkeit überhaupt darstellt. Hier kehrt der ganze formale Rationalismus Kants wieder. So wird er leicht ungerecht gegen ältere Fassungen der christlich-sittlichen Idee, die auf einer andern Gestaltung des objektiven Bewußtseins beruhten, und verbirgt er sich und dem Leser, wie radikal doch auch seine eigene Position von den modernen Veränderungen dieser Gestalt des objektiven Bewußtseins bedingt ist.

Das ist besonders an zwei Punkten der Fall, bei der Stellungnahme zu der modernen Historie und bei der Stellung zu dem psychologischen Problem des Sittlichen, wobei ich von der gründlichen Ablehnung aller Metaphysik gar nicht reden will, die ja auch ein Erzeugnis moderner Verhältnisse ist und der ganzen früheren christlichen Ueberlieferung als etwas Neues gegenübersteht. Doch ist dieser letztere Punkt bekannt und viel besprochen, während die beiden anderen nicht so ohne weiteres zutage liegen.

Nichts überrascht vielleicht so sehr an dem Buch, als die radikale Konzentration auf die sittliche Idee einer formalen Notwendigkeit, die empfunden werden und durch Jesus zur wirksamen Macht in uns werden muß. Diese sittliche Idee und Macht ist für Herrmann in allem Uebrigen völlig frei von jeder Verbindung mit irgendwelchem Ueberlieferungs- und Autoritätsglauben, von Wunderapologetik und historischen Beweisen, von Erlösungs- und Versöhnungsdogmen. Ja sie befähigt zu völliger Gemütsruhe auch gegenüber aller historisch-kritischen Erforschung der Urgeschichte des Christentums und der Verkündigung Jesu, sie verlangt nur Ehrfurcht vor der sittlichen Reinheit und Größe Jesu und Vertrauen zu dem darin sich aussprechenden religiösen Innenleben. Diese Gleichgültigkeit aber bezeichnet Herrmann geradezu als eine sittliche Forderung, da der sittliche Glaube sich immer nur auf sittliche Ideen und Kräfte beziehen darf, wie sie im persönlichen Leben uns entgegentreten. Dagegen dürfe er sich niemals auf Ueberlieferungen beziehen, die vielmehr kritisch zu prüfen und das heißt zugleich unsicher zu machen sittliche Pflicht sei, und niemals auf autoritative Dogmen,

deren Zwang als unpersönliche Aeußerlichkeit das gerade Gegenteil der sittlichen Autonomie sei. Alles das ist vortrefflich. Aber es ist doch die Wirkung der historisch-menschlichen Betrachtung der heiligen Geschichte. Solange für diese die besondere Wunderkausalität und für die von ihr zeugende Bibel die Inspiration selbstverständlich war und die ganze hiermit gegebene Anschauung in Gottesbegriff und Weltbild festen Grund hatte, konnte von einer sittlichen Forderung dieser Art nicht die Rede sein, sondern nur von der Forderung einer möglichst inner-persönlichen Aneignung des Objektiv-Gegebenen, wie das die Position der Reformatoren war. Eine sittliche Pflicht der Unabhängigkeit von schwankenden Ueberlieferungen und von äußeren Autoritäten gibt es erst, seit die Ueberlieferungen schwankend und die Autoritäten äußerlich geworden sind. Kant, dem Herrmann in alledem folgt, war sich darüber völlig klar. Er begründet seine Abwendung von Ueberlieferung und Autorität mit der Zufälligkeit, die bei der neueren historischen Kritik alle historischen Tatsachen angenommen hätten, und mit der Forderung der Notwendigkeit, die erst in dem inneren persönlichen Erlebnis des kategorischen Imperativs gefunden werden könnten. Ganz das gleiche ist aber das letzte Motiv der Position Herrmanns, nur daß es als solches nirgends prinzipiell ausgesprochen wird. Seine Ethik kann geradezu bezeichnet werden als der Versuch, die Gültigkeit und Kraft des christlichen Ethos gerade bei den Voraussetzungen der modernen historischen Kritik zu zeigen, alles zu opfern, was dieser preisgegeben werden muß und dafür um so sicherer das Fundament zu zeigen, das in diesen Unsicherheiten als der tragende Grund sich darstellt, das sittliche Innenleben Jesu und die davon ausgehenden erlösenden Eindrücke. Hat freilich Kant mit seinem formalen Rationalismus die innere Beziehung zur Historie überhaupt ganz aufgegeben, so sucht Herrmann eine Beziehung festzuhalten, die bei aller Anerkennung des historischen Relativismus noch möglich ist. Das Objektiv-Gegebene hat sich daher für Herrmann verändert und zusammengezogen auf das sittliche Charakterbild Jesu. Das aber hat es getan unter den Einwirkungen der modernen historischen Denkweise. Es ist nur ein Schein, wenn diese Denkweise von vorneherein als aus ethischen Gründen gefordert erscheint und gerade der Kern des Christlich-Sittlichen als gegen sie völlig selbständig dargestellt wird. Vielmehr ist Herrmanns Position vor allem bedingt durch die von der Historie bewirkte Zersetzung des früheren

Begriffsapparates der theologischen Ethik. Daher bleibt es auch sein eigenes Hauptproblem, diejenige Verbindung des Sittlich-Notwendigen mit dem Historisch-Gegebenen, die er im Unterschiede von Kant noch festhält, gegen die Historie zu behaupten. Es ist auch für ihn das alte Problem, nur in der Frontstellung gegen eine neue Historie, und Herrmanns Lösung hat, weit entfernt von einer definitiv erreichten Unabhängigkeit von der Historie, gerade ihr gegenüber den schwersten Stand.

Ist unter diesem Gesichtspunkt Herrmanns Ethik nicht sowohl die endliche Entdeckung der selbständigen Fundamente der christlichen Ethik, als eine völlig neue Anpassung der christlichen Ethik an gegebene Zustände des objektiven Bewußtseins und die Rechtfertigung dieser Anpassung aus der in solchem Kampfe erst hervortretenden reinen Idee des Sittlichen, so ist das gleiche der Fall mit seiner Forderung, die Gedanken der christlichen Ethik in einem innerlich notwendigen, einheitlichen Zusammenhang psychologischer Folgerichtigkeit darzustellen. Es soll gezeigt werden, wie aus dem Glauben an die Gnade Gottes in Christus das sittliche Handeln zu Macht und Leben wird. Diese Forderung ist aber auch nicht eine einfache Forderung der christlich-sittlichen Idee als solcher, sondern erst eine Forderung der modernen Psychologie, wie sie als zergliedernde und immanente Zusammenhänge aufweisende Psychologie der Analyse von Religion, Moral und Kunst seit dem 18. Jahrhundert zugrunde liegt, wie sie aber der kirchlichen Betrachtungsweise völlig gefehlt hatte. Die antike populäre und größtenteils auch die wissenschaftliche, besonders aber die kirchliche Psychologie kennt den kontinuierlichen, aus einzelnen Erlebnissen sich entwickelnden Zusammenhang des Bewußtseins nicht. Das Seelenleben gewährt den verschiedensten Einwirkungen Raum, die jedesmal vom Objekte stammen und vom Willen beliebig behandelt werden können; insbesondere werden alle ungewöhnlichen ethischen Erhebungen, alle plötzlichen Gefühle und Ergriffenheiten als Einwirkungen höherer Wesen, Gottes und der Engel aufgefaßt, ebenso wie das Böse aus den Einwirkungen der Dämonen hervorgeht. Wo so viele Mächte an der Seele wirkten, war daher auch die Idee dinglich-sakramentaler Wirkungen auf die Seele nichts Unerhörtes. Der alle Kontinuierlichkeit aufhebende Supranaturalismus machte auch in der Psychologie keine Schwierigkeit. Es gab kein psychologisches Denken in unserem Sinn, so wenig wie eine kritische Historie in unserem Sinn. Deshalb ist nicht

bloß die katholische Ethik auf allerhand Wirkungen göttlicher Kräfte und besonders auf die Anerkennung dinglich-sakramentaler Gnadenwirkungen d. h. auf supranaturale Einflößungen sittlicher Kräfte konzentriert, sondern auch der Gnadenbegriff der Reformatoren bewegt sich im Rahmen einer solchen Psychologie. Hier genügt es in der Tat, das Wunder des Glaubens und die Wunder des neuen Lebens als einzelne Geisteswirkungen nebeneinanderzustellen, und innerhalb eines solchen Rahmens ist die Innerlichkeit und Persönlichkeit des Sittlichen genügend gewahrt, wenn die bloß dinglich-sakramentale Gnadenversittlichung ausgeschlossen wird. Wenn die moderne theologische Ethik eine Analyse des religiösen Erlebnisses und der daraus sich entwickelnden sittlichen Antriebe geben will, so folgt sie damit den Forderungen einer zergliedernden und entwickelnden immanenten Psychologie, die mit dem alten Grundbegriffe der christlichen Ethik, dem Begriff der Gnade als einem Prinzip psychologischer Wunder, gebrochen hat. Die Aufgabe Herrmanns ist also von moderner Psychologie aus gestellt, und ganz konsequent erkennt er daher erst in Schleiermacher einen Bearbeiter der theologischen Ethik, an den angeknüpft werden kann. Und wenn er selbst in vieler Hinsicht mehr an Kant als an Schleiermacher anknüpft, so besagt das das gleiche. Denn auch Kant hat gerade diese Tendenz mit vollem Bewußtsein ausgesprochen, indem er einerseits den phänomenal-kausalen Zusammenhang des Seelenlebens und andrerseits die logische Notwendigkeit der praktischen Vernunft gegen die Schwärmerei und gegen die pietistische Gnadenlehre entgegensetzte. Auch hier hat Kant die Wurzel einer solchen entwickelnden Position in der modernen Psychologie viel schärfer betont als Herrmann. Herrmanns Darstellung von Entstehung und Wirkung des Glaubens ist in der Tat ein meisterhafter Beitrag zur psychologischen Behandlung der theologischen Probleme und vor allem für den Praktiker überaus wertvoll. Aber auch hier ist diese Behandlung nicht die Konsequenz der sittlichen Ideen rein als solcher, keine Forderung der rein verstandenen christlichen Ethik an sich, sondern eine Forderung erst der modernen Lage, und auch hier möchten diese sehr modernen, durch die Lage gestellten Probleme durch die Herrmannsche Behandlung schwerlich erschöpft sein. Die Uebernahme des Kantischen Dualismus zwischen phänomenalem und intellegiblem Charakter wird meines Erachtens gerade den durch den Gnadengedanken gestellten psychologischen Problemen nicht

gerecht, auch wenn die dem phänomenalen Ablauf zugrunde liegende Freiheit als ein erkenntnis-theoretisches Wunder bezeichnet wird.

Doch beide Punkte sind hier Nebensachen. Ich hebe sie nur hervor, um Herrmanns Werk in das rechte Licht zu setzen und von vorneherein zu zeigen, wie es ein überall in ganz modernen Problemstellungen sich bewegendes Buch ist, das nur diesen Charakter geflissentlich verdeckt. Herrmann will durchaus alles lediglich der reinen Konsequenz des ethischen Gedankens verdanken, auch das, was er doch in Wahrheit aus Nötigungen der allgemeinen geistigen Lage aufnimmt. Es wird sich das gleiche auch bei der eigentlichen Hauptfrage zeigen.

Diese aber soll uns hier allein beschäftigen, um so mehr, da sie auch für Herrmann mit vollem Bewußtsein im Mittelpunkte steht. Nicht wie die meisten in Schleiermachers Bahn gehenden theologischen Ethiker will er die Auswirkung des einmal gegebenen und mit dem Gemeindezeugnis als normativ vorausgesetzten christlichen Glaubens für das Handeln entwickeln, sondern er will zeigen, wie vom allgemeinen Begriff des Sittlichen der Weg zum Christlich-Sittlichen gefunden werden muß und kann. Lediglich auf der Basis einer allgemeinen begrifflichen Untersuchung des Sittlichen können Geltung und Wahrheit der christlichen Sittlichkeit wie des Christentums überhaupt erwiesen werden. Damit glaubt Herrmann die eigentlichen vom modernen Menschen an das Christentum und die christliche Ethik gestellten Fragen zu beantworten. Und zwar ist diese ethische Untersuchung im Grunde die Entscheidung über Wesen und Geltung des Christentums überhaupt, die Ethik ist der Höhepunkt der Theologie, und die Gesamtauffassung des Christentums ist in den Rahmen einer prinzipiellen ethischen Theorie zu stellen. Wie ich oben schon hervorgehoben habe, hat Herrmann damit das heutige theologische Problem in der Tat am Nerv gefaßt, und eine eingehende Besprechung dieser Lehre wird den großen Nutzen haben, daß hierbei das Christentum nicht bloß wie gewöhnlich in der spezifisch religionsgeschichtlichen Beleuchtung erscheint, sondern in der noch prinzipielleren einer Geschichte des sittlichen Geistes überhaupt. Dabei werden manche Einseitigkeiten der gewöhnlichen beschränkteren Auffassung wegfallen und das Grundproblem des Christentums sich noch klarer und schärfer herausstellen, als es bei der rein oder überwiegend

religiösen oder, was meist damit zusammenfällt, dogmengeschichtlichen Betrachtung gewöhnlich der Fall ist.

Es handelt sich also um die von Herrmann diesem Problem gegebene Lösung, und dazu ist vor allem erforderlich, diese seine sachliche Lösung klar und präzis zu formulieren.

Den Ausgangspunkt bildet die Analyse des Begriffs des Sittlichen überhaupt und der Aufweis seines kategorischen, absoluten und anti-eudämonistischen Charakters im Gegensatz zu allen, wie immer gearteten, Versuchen einer hypothetischen-relativen und eudämonistischen Sittlichkeit. Die hierbei eingeflochtenen Bemerkungen über die Geschichte der Ethik und die gelegentlichen Aeußerungen über die philosophischen Ethiker mögen dabei auf sich beruhen. Hier wäre mancher Widerspruch zu erheben, und es wird sich später zeigen, weshalb die platonische Ethik gänzlich ignoriert und die stoische verkannt ist, obwohl beide doch direkte Vorläufer der christlichen Ethik sind und später geradezu zu Ingredienzien derselben geworden sind. Die Hauptsache ist, daß die Reduktion des Problems auf jenes Entweder-Oder beider Fassungen, die Hervorkehrung der Motive beider Fassungen und die Kontrastierung ihrer beiderseitigen Tendenzen, zu den bedeutendsten, kräftigsten und schönsten Darstellungen dieses Problems gehört. Nicht mit Versuchen einer Ableitung des Sittlichen aus zuvor feststehenden allgemeinen kosmischen und anthropologischen Begriffen, sondern nur mit einer Analyse seiner seelischen Wirklichkeit und der darin enthaltenen Gedanken, Voraussetzungen und Konsequenzen soll hier gearbeitet werden. Geschichtliche Anschauung und Selbstbesinnung der sittlichen Vernunft sind die der Ethik eigentümlichen Erkenntnismittel. Es handelt sich also um die Vergegenwärtigung der sittlichen Erscheinungen in der Breite der Geschichte, um die psychologischen Tatsachen einerseits und um die erkenntnistheoretische Feststellung ihres Geltungswertes andererseits. Freilich ist dann von der geschichtlichen Anschauung nicht mehr viel die Rede, was uns noch zu wichtigen Einwänden Anlaß geben wird. Herrmann hält sich an einen gewissen Durchschnitt der sittlichen Erscheinungen der christlich-europäischen Kultur. Aber er ist doch zu diesem Verfahren von seiner Gesamtanschauung aus relativ berechtigt, da es sich bei ihm für die Analyse des Sittlichen nirgends um dessen Beziehung auf Kulturzwecke und inhaltliche Realitäten, sondern immer nur um dessen rein formalen, gegen alle Kulturgedanken

und alle Größen der objektiven Welt gleichgültigen Absolutheitscharakter handelt, der, einmal an einem bestimmten Material erkenntnistheoretisch nachgewiesen, natürlich auch für jedes denkbare andere Material gilt.

Die Untersuchung des Sittlichen gehört der Willenspsychologie und der Werttheorie an. Der Wille ist nichts als die Selbstbehauptung, und diese Selbstbehauptung ist durch das Ideal eines abschließenden, das Selbst erst voll verwirklichenden und damit behauptenden Wertes reguliert. Bei der Analyse der Willenszwecke aber zeigt sich, daß diese Zwecke teils relative und hypothetische, von der Lage der Dinge und der menschlichen wechselnden natürlichen Beziehung abhängige, teils absolute, unbedingte, in jeder Lage und völlig abgesehen von aller natürlichen Beschaffenheit geltende sind. Auch die erstern erfordern im Interesse der Selbstbehauptung die Konzentration und Herausarbeitung verhältnismäßig dauernder, das Ganze des Lebens fördernder Zwecke, denen Einzelbegehrungen oft geopfert werden müssen. Allein der so hergestellte Inbegriff der Zwecke bleibt doch immer nur ein relativer, von der Lage der Dinge und der Berechnung des Durchschnitts der Lebenserfahrungen abhängiger. Von ihm aus ist das Ideal der Selbstbehauptung daher nicht zu erreichen. Das ist vielmehr nur durch die zweite Gruppe von Zwecken möglich, die wir zunächst in der sittlichen Erziehung und im Vertrauen zu Autoritäten aufnehmen, die aber hierbei unser eigenster, innerster, notwendigster Wesensausdruck werden, und die bei genauer Betrachtung sich überhaupt nur als Ein Zweck, als einheitlicher Wertgedanke rein formaler Art, als Begriff eines unbedingt und an sich Notwendigen oder eines überempirischen absoluten Zweckes erweisen. Daß wir überhaupt einem unbedingten Sollen unterstehen und in jedem Fall sittlichen Handelns das Sittliche dieser Handlung eben im Gehorsam gegen ein empfundenes Sollen erkennen müssen, leitet uns auf dieses rein formale Apriori unseres Willens, in dessen Durchsetzung der wahre Wert und die wahre Würde, die volle Selbständigkeit und Wahrhaftigkeit des Willens gegen sich selbst erst gefunden wird. Ist das Sittliche in diesem Sinne zunächst ein psychologisches Faktum, so ist doch in diesem Faktum ein Apriori des Willens enthalten, das in seinem Wesen und seinen Konsequenzen erst dem Denken über dieses Faktum deutlich wird. Es steht daher

mit seiner Einsicht in seine Notwendigkeit und mit seiner Begründung des Gegensatzes gegen das bloß tatsächliche Begehren als Gedanke oder als sittliches Denken der bloßen Reflexion über die zufälligen Erfahrungswerte gegenüber. Herrmann bezeichnet an der entscheidenden Stelle den sittlichen Gedanken als Gesetz und Gebot, um diesen Gegensatz scharf zu bezeichnen; aber er ersetzt diesen Ausdruck dann später fast überall durch den des absoluten oder des allgemeingültigen Zweckes oder Wertes, welcher Ausdruck in das allgemeine Schema der Willenspsychologie und Werttheorie allerdings besser paßt. Denn es handelt sich doch um einen Zweck und Wert, um eine den Willen bestimmende Lust an diesem Wert, nur daß diese Lust, die Befriedigung des Bedürfnisses nach persönlicher Würde und Selbständigkeit, eine jedermann zuzumutende Lust- oder Wertempfindung ist. An Stelle des bloß tatsächlich Gefallenden tritt das notwendig Gefallende, und aus dem Zweckgedanken entstehen erst in der Einzelanwendung die Gebote. »Der Zweck, in dem der Wille sich sammelt, hat für den einzelnen den Ausdruck des Gebotes.« Die Art der Umsetzung des Zweckes in Gebote und die Art der Herausbildung des absoluten Zweckes gegenüber den ursprünglichen relativen Zwecksetzungen wären höchst interessante und wichtige, weiter hieran sich anknüpfende Probleme. Aber Herrmann geht ihnen in dieser Skizze nicht weiter nach. Er betont nur den Hauptpunkt, das Wesen des sittlichen Denkens mit seinem notwendigen Zweck im Gegensatz gegen die relativen, bloßen Erfahrungszwecke. Insbesondere betont er den in dieser Auffassung des Sittlichen liegenden Dualismus der relativen und der notwendigen Zwecke, den Gegensatz gegen jeden psychologischen und metaphysischen Monismus, der immer wieder auch solche zum Eudämonismus führt, die an sich in rein ethischer Hinsicht ihn ablehnen würden. Damit ist der Hauptpunkt, auf den es in den Diskussionen der modernen Ethik wesentlich ankommt, mit voller Schärfe getroffen, und es ist auch hier ein Verdienst, die Grundentscheidung in so klarer und präziser Weise begründet zu haben, wenn ich auch die Auflösung dieses in Wahrheit psychologischen und ontologischen Dualismus in einen bloß erkenntnistheoretischen nicht mitzumachen vermag. Aber das sind nicht erst Bedenken gegen Herrmanns, sondern schon gegen Kants Theorie. Die Untersuchung des hiermit bezeichneten Freiheitsproblems ist denn auch bei Herrmann so schwierig wie

bei Kant und hier nicht weiter zu besprechen. Um so deutlicher aber ist der in ihr ausgesprochene Grundgedanke, der nichts anderes ist als die prinzipielle Konsequenz dieser Auffassung des Sittlichen für die gesamte theoretische und praktische Weltanschauung. Der Gedanke der gesetzmäßigen Natur ist für den, der dieses Wesen des Sittlichen erfaßt hat, nicht mehr der vollständige Ausdruck der Wirklichkeit. Neben diesem Gedanken erhebt sich vielmehr der einer zweiten und höhern Realität, der Gedanke einer vom Willen aus eigener Selbstgesetzgebung geschaffenen Welt absoluter Werte und Zwecke. Dieser Dualismus ist der Sinn des Freiheitsproblems und ist mit dem Sittlichen selbst gesetzt, ja sein eigentliches Wesen. Er selbst ist freilich etwas völlig Irrationales, und, will man die theologische Sprache anwenden, so ist die Welt der Freiheit als die Welt der höheren, die Natur überbietende Motivation das prinzipielle Wunder. Das sittliche Selbst ist das Wunder und die sittliche Weltanschauung das Bekenntnis zum Wunder, womit freilich die Mirakel der Ueberlieferung nichts gemein haben.

Der entscheidende und zentrale Gedanke in diesem Zusammenhang ist der des rein formalen oder schlechthin kategorischen Charakters des sittlichen Zweckes. Herrmann eignet sich diesen viel angefochtenen Gedanken Kants mit schroffster Entschiedenheit an und macht ihn zum Grundstein seiner ganzen Auffassung. Von ihm wird sich auch seine Lehre über das Verhältnis der allgemeinen ethischen Begriffe zu ihrer besonderen Modfikation in der christlichen Ethik schlechthin beherrscht zeigen. Es sind daher die genaueren Bestimmungen dieses Begriffes noch besonders hervorzuheben. Eben wegen der völligen Unabhängigkeit von jeder Reflexion auf die Erfahrung und auf die verzweigten und bedingten Folgen des Handelns kann das Gesetz nur das rein formale eines Sollens überhaupt sein, und zwar kommt diese völlige Unabhängigkeit von allen Erfahrungszwecken darin zum Ausdruck, daß dieses Gesetz als ein Apriori alles Geistes überhaupt, auch abgesehen von der besonderen Art menschlicher Geister, zu betrachten ist. Der Inhalt des Sittengesetzes oder des absoluten Endzweckes ist daher schlechthin unbestimmbar. Seine Anwendung ist in jedem einzelnen Falle eine lediglich aus der Selbstgesetzgebung des Bewußtseins erfolgende, von der nicht eine bestimmte Leistung eines bestimmten Effektes, sondern lediglich die Gesinnung des Gehor-

sams gegen ein Sollen zu verlangen ist. In diesem Sinne ist die Gesinnung als auf den absoluten Zweck und als nirgends auf relative Zwecke gerichtet das Wesen der subjektiven Sittlichkeit einer Handlung. Es gibt kein objektives Kriterium überhaupt, um eine Handlung als sittlich gut oder sittlich böse zu beurteilen. Jeder steht ihm selber und jeder fällt ihm selber, jeder wird nur nach seinem eigenen Maßstabe gerichtet, insoferne er selbst die Handlung als eine allgemeingültig geforderte betrachtet hat. An dem bloß formalen Charakter dieses Zweckes ändert auch seine Doppelseitigkeit als Individualzweck und als Sozialzweck gar nichts. Vielmehr erhellt das Wesen dieser Doppelseitigkeit erst recht aus dem Verständnis des rein formalen Charakters des sittlichen Zweckes. Denn unter dem sozialen Gesichtspunkt besagt der sittliche Zweck nichts als die Gebundenheit aller Individuen durch ein gemeinsam anerkanntes Unbedingtes und Absolutes. Freilich ergibt sich erst so eine wahrhaft feste und innerliche Gemeinschaft im Gegensatze zu den immer mit Auflösung bedrohten Gemeinschaften, die in gemeinsamer Verfolgung bloß relativer Zwecke bestehen, und ist die sittliche Gesinnungsgemeinschaft die allein wahrhafte und vollendete, weil auf unerschütterliche Grundlage begründete. Aber dieser Gemeinschaftscharakter kommt gerade nur durch den formalen Charakter des Sittlichen zustande, und die positivistischen Theorien, die den Inhalt des Sittlichen im Altruismus erkennen, sind eben damit in ihrer Oberflächlichkeit richtig gekennzeichnet. Andrerseits ist das Sittliche auch unter dem individuellen Gesichtspunkt nur der höchste Wert, die höchste Würde der sich selbst setzenden und gesetzgebenden Persönlichkeit, und, wenn von dem Sittlichen ein solcher höchster Individualzweck unabtrennlich ist, so kommt doch auch dieser nur durch den formalen Charakter des sittlichen Zweckes zustande, womit wiederum die die Individualzwecke gänzlich verkennende Ethik des »Altruismus« treffend zurückgewiesen ist. Gemeinschaft von Persönlichkeiten in der Bejahung des die Persönlichkeit erst hervorbringenden sittlichen Gesetzes und unvergängliche Würde der in die Sphäre des Allgemeingültigen erhobenen, zur Persönlichkeit gewordenen Individualität sind die beiden Seiten, nach denen der sittliche Zweck sich eben durch seinen formalen Charakter auseinander legt. Und auch das richtige natürliche Verhältnis dieser beiden Seiten des Sittlichen ist erst durch diese Betrachtung gegeben. Denn unter dieser Voraus-

setzung ist die soziale Sittlichkeit nicht möglich ohne ihre Wurzel in der sittlichen Gesinnung des Individuums und wiederum die sittliche Gesinnung des Individuums nicht möglich, ohne zugleich als Bejahung eines gänzlich überindividuellen Zweckes in der denkbar festesten Gemeinschaft zu stehen. Individuelle und soziale Sittlichkeit setzen sich so gegenseitig voraus und bringen sich gegenseitig hervor. Nur sie zusammen konstituieren daher den sittlichen Zweck überhaupt, der deshalb geradezu als der Zweck der Persönlichkeitsbildung in der Doppelrichtung auf die soziale und auf die individuelle Persönlichkeit bezeichnet werden kann. Dieser Zweck der Persönlichkeitsbildung muß nur von dem Mißverständnis freigehalten werden, als handle es sich in ihm um irgend welche inhaltliche Güter; der ganze Begriff der Persönlichkeit ist rein auf dem Begriff der Autonomie und der Selbstbestimmung durch ein schlechthin formal notwendiges Gesetz aufgebaut. Wird aber der sittliche Zweck derart bestimmt, so ergibt sich gerade aus diesem formalen Charakter noch ein weiteres Grundmerkmal des sittlichen Zweckes: die aus seiner Absolutheit folgende Notwendigkeit einer endlosen Reihe von Tätigkeiten, die immer nur der Unterwerfung der Erfahrungszwecke unter den absoluten Zweck dienen. Aus dem damit eröffneten höheren Leben entspringt dann ein Vorwärtsstreben und Werden mit beständiger Annäherung an einen absoluten Zweck. Dieser kann freilich unter irdischen Verhältnissen nie völlig alle relativen überwinden, weist aber eben damit auf ein Ziel des sittlichen Handelns unter anderen Daseinsbedingungen hin, während eine aus bloßen relativen Zwecken motivierende Ethik zur resignierten Sättigung mit bloßen relativen, sich wieder auflösenden Zwecken und damit zum Stillstand oder zur Auflösung führt. Es ist dies einer der wenigen Punkte, wo Herrmann sich der Fichteschen Fortführung der ethischen Analyse nähert, indem er allerdings zugleich dessen unendliche Approximation an das absolute Ziel im Sinn des Gedankens des jenseitigen Zieles umbiegt, eine charakteristische, aber in der Konsequenz der Gedanken wohlbegründete Ablenkung von Kants eudämonistisch angehauchtem Postulat der Unsterblichkeit. Alles das zusammengenommen, ist das Sittliche beständige und immer wachsende, von dem ersten Bruch mit der Seelennatur zu immer umfassenderer Hingabe an die höhere Welt führende Selbstver-

leugnung. Aber diese Verleugnung ist nur die Verleugnung des niederen mitgebrachten, von der Natur bestimmten und in lauter relative Zwecke eingesponnenen Selbst. Sie ist in Wahrheit die Bejahung des höheren, eigentlichen, wirklich selbstgesetzten Selbst und damit die alleinige wahrhafte Verwirklichung des Ideals des Willens, der Selbstbehauptung. So kehrt die Analyse zu ihrem Ausgangspunkte zurück, nachdem sie aus der einfachen Entgegensetzung des relativen und des absoluten Zweckes und aus dem formalen Charakter des kategorischen Imperatives diese Welt von Gedanken gewonnen hat.

Ist aber das der Zentralgedanke, so bringt das sittliche Denken aus ihm noch zwei wichtige Folgebegriffe hervor, die für den Uebergang von dem allgemeinen Begriff des sittlichen Zwecks zu dessen spezifisch christlicher Modifikation von entscheidender Bedeutung sind.

Vom prinzipiell anerkannten Dualismus aus erwächst der Ethik erst die Möglichkeit der ernstlichen Berücksichtigung eines ihrer Grundbegriffe, des Gegenteils des Guten, des Bösen und der Schuld, die von der monistisch und eudämonistich begründeten Ethik immer entweder geradezu verkannt oder doch bedenklich abgeschwächt werden müssen. Allerdings ist gerade an diesem Punkt die Kürze von Herrmanns Darstellung zu bedauern, da hier die Sache in der Tat nicht genügend herausgearbeitet ist. Herrmann begnügt sich damit, mit der Irrationalität der Freiheit auch die Irrationalität des Bösen zu behaupten und es als Entgegensetzung gegen den absoluten Zweck in träger und selbstsüchtiger, d. h. den natürlichen Menschen allein bejahender Festhaltung der relativen Zwecke zu bestimmen, womit sich in der Regel die heuchlerische Rechtfertigung dieses Verfahrens als wirklich geboten und erlaubt und damit die innere Unwahrhaftigkeit und prinzipielle Selbsttäuschung verbinde. Diese Entgegensetzung erfolge aber in dem Alter, wo der Mensch noch ganz überwiegend von relativen Zwecken determiniert sei, und werde daher zu einem allgemeinen Schicksal aller Menschen, die nicht umhin können, diese dem Guten entgegensetzte Determination sich trotzdem als Schuld anzurechnen, und die daher alle nicht bloß sündig, sondern auch schuldbewußt und durch Schuldbewußtsein im sittlichen Aufschwung gelähmt seien. Alle Menschen außerhalb des Erlösungsbereiches Christi seien daher total Böse und müssen dieses Böse sich als

total verurteilende Schuld anrechnen. Die allgemeine Ethik wäre also mehr Lehre vom Bösen und vom Schuldbewußtsein als eigentlich vom Guten selbst. Das ist deutlich eine etwas gewaltsame Einführung der kirchlichen Erbsündenlehre, die den ganzen Gedankengang etwas aus dem Geleise bringt. Wer wie Herrmann so nachdrücklich auf praktisch-sittliches und damit selbstverständlich auch sittlich erfolgreiches Handeln dringt, um aus dieser Erfahrung erst den sittlichen Gedanken zu deduzieren, kann nicht auf einmal in der allgemeinen Ethik alle Menschen bloß im Versuch und im Wollen stecken lassen, sondern muß den Trieb und die Wirklichkeit des Bösen als eine neben dem Trieb und der Wirklichkeit des Guten bestehende anerkennen. Er muß aber auch die Verbreitung des Triebes zum Bösen anders ableiten als aus der ursprünglichen Determination durch die relativen Zwecke; denn aus solcher Determination entsteht kein Schuldgefühl, und eine solche Determination kann wenigstens eine partielle Kräftigung des Guten nicht ausschließen. Auch ist die Irrationalität des Bösen nicht am eigentlich entscheidenden Punkte gefaßt; denn sie besteht darin, daß ein notwendig als absolut zu empfindender Wert tatsächlich doch anderen Werten gegenüber zurückgestellt wird, was ja wiederum nicht auf die kindliche Anfangs-Determination durch die relativen Zwecke paßt. Hier klappt also Verschiedenes nicht, und es wird sich später zeigen, wie daran großenteils die formale Fassung des Guten und die in den Kantischen Zusammenhang hereingezerrte Apologetik schuld ist. Zunächst genügt es anzuerkennen, daß Herrmann in der Betonung des Bösen und der Schuld in der Tat eine Lücke der üblichen Ethik ausfüllt, daß neben den Mächten des Guten ebenso Mächte des Bösen stehen und als Massenkräfte die einzelnen in ihren Einfluß hineingeboren werden lassen, daß zu den Problemen der Ethik notwendig auch das Problem einer Ueberwindung des Schuldbewußtseins und der Erhöhung der sittlichen Kräfte im Kampf gegen das Böse gehört. Dem ethischen Pessimismus, der resignierten Beugung unter die Durchschnittlichkeit, den Schmerzen des bösen Gewissens zu begegnen und die Kraft des Guten zu befeuern, aus der Tiefe zu holen, zu Hoffnung und Mut zu begeistern, gehört sicherlich mit zu ihren Aufgaben, und die Wiederentdeckung dieser von der Praxis nie zu verleugnenden Fragen für die wissenschaftliche Ethik ist ebenfalls ein Verdienst der Opposition gegen den Monismus.

Eine weitere, gerade bei der Betonung der sittlichen Tat sich aufdrängende, Folgeerkenntnis ist die metaphysische Wendung des Gedankens, die der im sittlichen Kampf praktisch Stehende und dabei an Besiegung des Widerstandes der stumpfen Welt Glaubende notwendig vollziehen muß. Auch hier entfernt sich Herrmann charakteristisch und in der Konsequenz des Grundgedankens von Kant. Nicht bloß ein Postulat göttlicher Ausgleichung zwischen sittlicher Würdigkeit und Glücksanspruch ist ihm das metaphysische Ergebnis des sittlichen Denkens. Vielmehr, ähnlich wie Fichte, findet er dem sittlichen Handeln eine metaphysische Voraussetzung immanent, läßt er gerade im Handeln diese Voraussetzung zum Bewußtsein kommen und erkennt er in dieser Voraussetzung den theoretischen Abschluß des Gedankens wie die Quelle der Zuversicht und Kraft sittlichen Handelns. In der sittlichen Tat nämlich denkt der Mensch das Gute als »die Macht über die Wirklichkeit«. Der unaufgebliche, durch das Wesen des Denkens und durch den Gedanken letzter Werte geforderte Monismus muß hier als ein Monismus des Zweckes hervortreten, nachdem er als Monismus der Kausalität undurchführbar gewesen war. Damit bleibt es freilich bei der Unmöglichkeit, den Dualismus der Erfahrungswirklichkeit aufzuheben; der Monismus des Zweckes ist Postulat, Glaube, notwendige Voraussetzung. »Wir müssen den Mut zu der Annahme fassen können, daß das Unbekannte Grenzenlose, von dem unsere gesamte Existenz tatsächlich abhängt, die verschleierte Gestalt derselben Macht ist, von der wir selbst in freier Einsicht unsere gesamte Existenz abhängig machen.« Insofern ist dieser Gedanke überhaupt erst die Vollendung des sittlichen Denkens. Und in diesem Monismus des Zweckes hat auch die in der Freiheit enthaltene absolute Abhängigkeit vom Guten ihren Platz, der ihr von der Kausalbetrachtung aus überhaupt nicht einzuräumen ist. Dieses letzte Ergebnis des sittlichen Denkens ist nun aber für Herrmann immer noch nicht Religion; die Verbindung von Religion und Sittlichkeit lasse sich auf jenen Monismus des Zweckes nicht begründen. In einer durch die bloße Konsequenz des Gedankens herbeigeführten Uebereinstimmung mit Fichte sieht Herrmann in diesem Gedanken vielmehr nichts als den Begriff der allbeherrschenden Ordnung des Guten, die im sittlichen Handeln als solchem enthalten ist, aber keinerlei Beziehung auf eine lebendige Gottheit enthält, mit welcher Beziehung vielmehr das das Sittliche charakterisierende Wesen rein immanen-

ter Notwendigkeit aufgehoben wäre. Man erwartet hier, daß damit der Fortschritt zu einer wirklich metaphysischen Erfassung der Religion gemacht würde, wie ihn Fichte in seiner »Anweisung zum seligen Leben« gemacht hat. Es würde sich dann weiterhin um die Rückwirkung der so für sich selbst erfaßten Religiosität auf das Ethische handeln, die nicht gering sein kann und in allen höheren Religionen tatsächlich vorliegt. Aber gerade das tut Herrmann nicht. Vielmehr bleibt ihm jenes bloße Postulat der sittlichen Weltordnung das Wesen der allgemeinen Ethik. Einen inneren Wesenszusammenhang mit dem Eigentlich-Religiösen kennt nach Herrmann erst die christliche Ethik, und das sei gerade der Punkt, wo die allgemeine Ethik von der christlichen sich unterscheide. In der allgemeinen Ethik sei der Begriff der sittlichen Weltordnung ein aus der sittlichen Erfahrung gefolgerter und postulierter Grenzbegriff. Dieser Grenzbegriff möge wichtige Beziehungen zu den religiösen Gedanken haben; aber die religiösen Gedanken können in ihm nicht aufgehen, wenn die Religion mehr sein solle als ein Gedanke an die die Phänomenalität letztlich beherrschende Macht eines formal und an sich absolut Notwendigen und Guten.

Damit ist also der Uebergang zur Hauptfrage nach der Art der Angliederung der christlichen Ethik an die allgemeine Ethik gemacht. Die beiden Folgebegriffe des sittlichen Denkens, der Begriff des Bösen und der Schuld, sowie der Begriff der Macht des Guten über die Wirklichkeit, bahnen den Weg zur christlichen Sittlichkeit. Das Böse erwies sich als ein in der vorsittlichen Lebensperiode erworbenes Schicksal der durchgängigen Entgegensetzung gegen den sittlichen Zweck, und daher wurde die diese Entgegensetzung sich zurechnende Schuld als ein allgemeines Verhängnis der nichtchristlichen Menschheit bezeichnet, in dem der böse und schuldbewußte Mensch vergeblich sich durch die Anforderung des Guten aus der Macht von Sünde und Schuld zu befreien versuche und sich durch diese Anforderungen nur immer tiefer in unlöslichen Widerspruch verstricke (S. 64). Noch mehr aber verschärfe nun die metaphysische Wendung des Begriffs des Sittlichen diese widerspruchsvolle Situation. In dem Gedanken an eine dem Sittlichen zugrunde liegende Macht des Guten werde die natürliche Unfähigkeit des Nicht-Christen zum Guten nur noch quälender und erschreckender. Denn wie sich mit diesem Gedanken Majestät und Größe des Sittlichen noch vertiefe, so werde

mit ihm der Abstand des Sünders vom Guten noch größer und schrecklicher. Sobald in dem verhüllten Weltwesen die Macht des Guten erfahren werde, sei der eigene Ausschluß von dieser Macht des Guten nur noch widerspruchsvoller und quälender, so daß nur der Ausweg zur Abplattung der sittlichen Forderung in eudämonistisch-evolutionistische ethische Systeme oder die Verzweiflung übrig bleibe (S. 69.) Freilich kommt diese apologetische Wendung hier ebenso überraschend und gewaltsam wie die an den Begriff des Widersittlichen angeschlossene. Wenn eben noch versichert worden war, daß gerade erst im Vollzug des sittlichen Handelns und nicht etwa in der bloßen Theorie über es der metaphysische Grundgedanke des Sittlichen sich unausweichlich darbiete, dann ist doch ein solches Handeln als erfolgreich und der Gedanke an die Macht des Guten als tatsächliche Kraft und Grundlage behauptet, und es ist sehr befremdlich, sofort die Ausführung des Guten für den Nicht-Christen als unmöglich bezeichnet zu hören und die Macht des Guten auf einmal statt als tröstend und stärkend lediglich als niederschmetternd und die Verwirrung vollendend betrachten zu müssen. Auch hier würde die bloße Konsequenz der allgemeinen sittlichen Begriffe nur ein Nebeneinander beider Erscheinungen dargeboten haben und kein gleichartiges Verhängnis aller Nicht-Christen. Aber wenn nun einmal die Sittlichkeit rein in der formalen Idee des Sollens besteht und die christliche Sittlichkeit auch in nichts weiterem und anderem bestehen kann, dann bleibt für die Ausmachung einer spezifisch christlichen Sittlichkeit, die nicht bloß etwa graduell von der nichtchristlichen verschieden sein soll, allerdings nichts übrig, als eben dieses formale Gute nur im Christentum zur Fähigkeit der Verwirklichung kommen zu lassen. Außerhalb des Christentums sinkt das Gute zum verwirklichungsunfähigen Gedanken und Gebot herab, obwohl doch alle diese Begriffe als allgemeingültige nur aus der allgemeinen sittlichen Erfahrung gewonnen werden können und diese zu solchen Erkenntnissen nur als positiv erfolgreiche befähigt ist. Dieser Punkt wird uns später noch mehrfach beschäftigen. Ich hebe nur hervor, daß hier die apologetischen Ansätze Herrmanns ganz deutlich aus dem Geleise der allgemeinen ethischen Begriffe heraustreten. Kant und Fichte hatten nicht umsonst von diesen Voraussetzungen aus nur einen graduellen Vorzug der christlichen Ethik erreicht.

Stellen wir nun genauer die hiermit eröffnete Frage nach der Modifikation der allgemeinen ethischen Begriffe in der christlichen Ethik, so stehen wir vor sehr schwierigen Konstruktionen, deren Auffassung keineswegs leicht ist und deren Schwierigkeit Herrmann selbst sehr sark empfunden haben muß, da er in seinem so überaus knappen Grundriß diese Gedanken immer von neuem zu formulieren und zu klären ansetzt. Bei dieser Schwierigkeit seines Gedankens halte ich mich zunächst an die Hauptsache. Die Hauptsache aber ist die Auffassung der christlichen Sittlichkeit nach ihrem Wesen und Inhalt als Gebot der rein formalen Autonomie, Gesinnungsechtheit und Gewissensfreiheit, als schlechterdings nicht durch irgend einen inhaltlichen Zweck bestimmt und als lediglich durch die geforderte Form der Gesinnung charakterisiert. Herrmann folgt hierin Kant, dem er den Ruhm zuerkennt, das Wesen der christlichen Sittlichkeit mit dieser Auffassung getroffen zu haben. Ja er geht dabei über Kant hinaus, der die christliche Sittlichkeit als eine durch mancherlei Heteronomie entstellte betrachtet hatte und in ihr nur die höchste Annäherung an das rationelle Ideal des Sittlichen gesehen hatte. Herrmann sieht in der christlichen Ethik den vollkommenen, schlechthin erschöpfenden und absolut reinen Ausdruck dieser auch von allgemeinen Erwägungen aus erreichbaren, aber außerhalb der Christenheit doch immer getrübten Idee der Sittlichkeit. Das Spezifisch-Christliche der christlichen Ethik besteht also nicht in irgendwelchen Bestimmtheiten des sittlichen Ideals, sondern dieses deckt sich völlig mit dem rational-sittlichen Ideal. Es besteht nur in der Hilfe zu der Erfüllung des Ideals, in der Erlösungskraft, die in der christlichen Gemeinde durch die Beziehung auf die Person Jesu dem Handelnden zuwächst, und die ihm ermöglicht, dem außer der Christenheit überall bestehenden Verhängnis der sittlichen Verzweiflung oder des sittlichen Leichtsinns sowie dem Schicksal der sittlichen Unkraft zu entgehen. Die christliche Sittlichkeit bringt somit nichts Neues und nichts Eigenes in der Bestimmung des sittlichen Zweckes selbst; ihre höheren Kräfte fließen nicht aus einem höhern Zweck; nein, sie inkarniert nur sozusagen den rationalen Zweck in einer schlechthin vollkommenen Konsequenz. Ihr Neues und Eigenes besteht lediglich darin, daß sie die Kräfte zu dessen Erreichung gewährt, die sonst bei Anerkennung eben dieses Zweckes nicht vorhanden sind und beim

Verständnis dieses Zweckes immer unkräftiger sich fühlen. Eben deshalb fließen die erlösenden sittlichen Kräfte der christlichen Ethik nicht aus dem hier mit einem höheren Gottesglauben und entsprechenden höheren Zwecken eröffneten höheren Leben selbst, sondern aus der durch eine historische Tatsache erlangten Gewißheit über die im Hintergrunde des Sittengesetzes stehende und ihre Verwirklichung sichernde göttliche Macht des Guten sowie über die Bereitschaft dieser göttlichen Macht, die Sünde zu vergeben.

Der Schwerpunkt dieser Konstruktion liegt also nicht im Aufweis einer spezifisch-christlichen Idee des sittlichen Zweckes, sondern in dem Aufweis der aus der geschichtlichen Tatsächlichkeit der Person Jesu fließenden Kräfte zur Verwirklichung des allgemeinen rationellen sittlichen Zweckes. Herrmanns Auffassung der Aufgabe geht völlig auf die Kantische ein. Sie biegt aber an dem Punkte ab, wo Kant in der Person Jesu nur das personifizierte Ideal der reinen Autonomie sieht, und sucht zu zeigen, daß die Beziehung der Ethik auf die Person Jesu nicht diese ideelle; sondern eine reale sei: erst Jesus ermöglicht das sittliche Handeln überhaupt durch Vergewisserung über Dasein und Wirklichkeit der göttlichen Macht des Guten und über ihre Bereitwilligkeit zur Sündenvergebung. Daher hat Herrmann die von Kant behauptete rationelle und immanente Beziehung des Sittengesetzes auf die Religion aufgehoben und an ihrer Stelle nur ein religiös indifferentes, metaphysisches Postulat der überindividuellen Weltordnung stehen lassen. Die Verbindung des Sittlichen mit wirklicher persönlicher Religion als Vertrauen zur lebendigen Macht Gottes wird erst durch Christus hergestellt, und zugleich damit bewirkt Christus auch die Sicherheit gegen die an sich zerstörende und niederschmetternde Gewißheit von Gott, indem er Gott zugleich als sündenvergebende Gnade uns verbürgt. Jesus als durch Ueberlieferung uns gegebene historische Erscheinung, die aber in ihrem inneren Leben uns trotz aller historischen Kritik völlig sicher verständlich und wie eine gegenwärtige Realität nahe ist, fügt zum sittlichen Zweckgedanken die Gewißheit über die Wirklichkeit Gottes als der Macht des Guten hinzu und zu dieser Gewißheit die andere, ohne welche die erste nur zerstören würde, die Gewißheit seiner Liebe und Gnade gegen die Sünder. Außer der Christenheit ist der sittliche Zweck ohne feste Verbindung mit wirklicher Religion — denn ohne Christus gibt es keine Ge-

wißheit von Gott —, und außer der Christenheit ist eben deswegen der sittliche Zweckgedanke ohnmächtig, da er ohne feste Beziehung auf die Macht des Guten zur Ohnmacht verurteilt ist. Aber wenn Christus der Sittlichkeit sonst nichts hinzufügte, so würde das Evangelium nur die Gewissen zerschmettern, indem er ihnen die Quelle der sittlichen Kraft zeigte, ohne sie doch zu dieser Quelle gelangen zu lassen. Daher ist die erste Wirkung des Evangeliums von Christus diejenige, die mit der Vergewisserung von der Wirklichkeit Gottes gegeben ist, die Zerschmetterung des schuldbeladenen Gewissens und die tiefste Demütigung. Aber indem Christus diesen selben Gott doch zugleich als den sündenvergebenden, gnadenvollen Vater verbürgt und gewiß macht, erhebt er die im Sündenschmerz gebeugten Gewissen zu voller, unbedingter Freudigkeit des Gottvertrauens, zu heller, lichter Lebenszuversicht und zur schlechthinnigen Hingabe an den göttlichen Zweck, den Zweck des Guten. So entsteht durch die zweifache Vergewisserung hindurch in der Abkehr vom außerchristlichen Leben zum Glauben, in dem Wunder der Willensverwandlung durch die Bekehrung, und das heißt schließlich im Glauben an den in Christus zu uns sprechenden Gott — die freudige, siegessichere sittliche Kraft, die den sittlichen Zweck nun in ihren Willen aufnehmen kann und trotz aller Rückfälle in Sünde und Trotz immer neu durch Versenkung in die von Christus gebotenen Vergewisserungen zu seiner Durchführung fähig wird. Diese zu Freude, Mut und Vertrauen wiedergeborenen Seelen leben durch Christus in Gott, der Macht des Guten, und vermögen durch Christus aus dem Zweck des Guten zu handeln d. h. als Gemeinschaft persönlicher Geister oder als Reich Gottes. Der christliche Glaube ist Lebensmut und Freudigkeit zum Guten, weil er die Kraft zum Guten ist. Die christliche Ethik ist die Ethik der freudigen, siegessichern sittlichen Kräfte oder des Gottesreiches, während die unchristliche Ethik die Ethik der verzweifelnden oder durch Ausflüchte ihr Gewissen beschwichtigenden Ohnmacht, d. h. die Ethik ohne und außer Gott ist.

Es ist wieder, wie in der herkömmlichen protestantischen Schulethik. Das Sittliche versteht sich von selbst. Das Christentum hat seine Bedeutung nicht im Sittlichen, sondern in der Wunderkraft, die es zu dessen allgemeinem Begriff als Fähigkeit der Verwirklichung hinzubringt, sowie in der Sündenvergebung, die es über die außerhalb der Erlösungssphäre immer vergeblich

jenem Ideal Nachstrebenden ausspricht. Neu ist nur, daß das selbstverständliche Ideal nicht mehr in einer Mischung von allerhand naturrechtlichen, biblischen und herkömmlichen Inhalten besteht. Es hat überhaupt keinen Inhalt, sondern nur die Form der gewissensmäßigen Unbedingtheit. Neu ist ferner die besondere Auffassung von dem die Erfüllung des Ideals ermöglichenden Wunder; es ist nicht mehr der stellvertretende Sühnetod und dessen subjektive Aneignung, auch keine sakramentale Gnadeneinflößung oder das Taufwunder oder das Bekehrungswunder, es besteht nur mehr in dem Vertrauen zum sittlichen Charakterbilde Jesu als der lebendigen und einzigen Offenbarung Gottes. Das Christentum ist Realisation der sittlichen Autonomie durch das Vertrauen zu Jesus. Durch den Gedanken der Autonomie aber hängt es mit der allgemeinen Ethik und dadurch mit dem Prinzip des Idealismus als der allgemeinsten wissenschaftlichen Voraussetzung zusammen. Der wissenschaftliche Weg zu ihm führt durch die Ethik des Transzendentalismus, nicht durch eine die Religionen immer nivellierende Religionsphilosophie. Aber auch an die Ethik des Transzendentalismus schließt es sich nur an als das Wunder, das dessen immer nur Postulat bleibendes Ideal erfüllt [44]).

---

[44]) In dem Vortrag auf dem Ev.-sozialen Kongreß 1903 über »Die sittlichen Weisungen Jesu« hat Herrmann versucht, den Gedanken der formalen sittlichen Autonomie als den alleinigen Sinn der Bergpredigt darzustellen. Im Ethos Jesu komme es nicht auf die einzelnen Aussprüche der Bergpredigt an, die unter dem Einfluß der eschatologischen Erwartung das Kulturleben unterschätzen, sondern auf die persönliche Gesinnung Jesu. Dadurch »ist er unser Führer auf dem Weg der Pflicht« (2. Aufl. 1907 S. 12). Seine Gesinnung ist »Ernst und Freiheit« (S. 13). »Seine Worte binden die Menschen . . Aber sie tuen das, indem sie die dem Willen innewohnende Tendenz zur Selbständigkeit auf den Weg zu ihrem Ziele bringen . . durch sie wird das Notwendige aufgeschlossen« S. 30. »Jesus hält uns die Erwartung entgegen, daß wir uns auf uns selbst besinnen sollen« (S. 34); den »Ernst des Notwendigen« (S. 35), »die im Ewigen ruhende Einheit der Gesinnung« (40), die »Kraft und Einheit seiner Gesinnung« (S. 41), »ein wahrhaftiges in dem Bewußtsein seines ewigen Rechts geeinigtes Wollen« (S. 41), »die innere Wahrhaftigkeit, die Reinheit des Wollens oder des Herzens (S. 41), daß »man in seinem Wollen der eigenen Erkenntnis der Wahrheit folge« (S. 42). Es »ist der Ausdruck des Sittlich-Notwendigen« (S. 57). Diese Richtung »ist nach Jesu Meinung schon angedeutet in der natürlichen Art des Wollens. Wir können nur eines wollen« S. 43. Ja, aus dieser Autonomie versteht sich auch die Liebe. »Unter der Liebe, die Jesus meint, ist die höchste Energie des Wollens zu ver-

Das ist eine großartige und einfache Auffassung von der Sache, die auf keinen Leser ohne Wirkung bleiben wird. Der Begriffsapparat der kirchlich-christlichen Ethik ist aufs äußerste vereinfacht. Für das christlich-sittliche Ideal ist durch die Uebernahme des Kantischen Begriffs der Autonomie ein einfaches großes Prinzip gewonnen, und die die kirchliche Ethik beherrschende Lehre von der auf Versöhnungswerk und Heilszueignung begründeten erlösenden Mitteilung sittlicher Kräfte ist auf das einfachste mit diesem Begriffe des Ideals verbunden, indem das erlösende Werk Christi auf die Darbietung der beiden Vergewisserungen reduziert wird und diese beiden Vergewisserungen wieder aufs innigste mit seiner eigenen Persönlichkeit, mit seinem sittlich religiösen Leben, verbunden sind.

Aber bei dieser Lehre von den auf der geschichtlichen »Tat-

---

stehen, die reine Macht des Geistes, der weiß, was er will« (S. 48); »ein Wollen, das auf nichts weiter als auf persönliche Gemeinschaft gerichtet ist« (S. 48). »Die in Jesus lebendige und von ihm geforderte Gesinnung wurzelt in der Erkenntnis, daß gut allein der auf Gemeinschaft selbständiger Wesen gerichtete Wille o d e r L i e b e ist«. »Jesus hat uns zu der Erkenntnis bringen wollen, daß wir überhaupt durch kein Wort von außen erfahren können, was gut sei, sondern aus uns selbst die unveränderliche Richtung des Wollens erzeugen müssen« S. 44. »Das ganze Christentum ist das durch Jesus den Menschen erschlossene Leben in Zucht und Freiheit. Was wir an Jesus nicht als siegendes persönliches Leben verstehen können, gehört für uns nicht zum ganzen Christentum. In der inneren Selbständigkeit, die wir gewinnen, wenn das Gute in uns anfängt, werden wir gerade geschützt durch die Erkenntnis, wie fern uns die Weltauffassung Jesu in vielen Punkten durch Gottes Führung geworden ist« S. 66. Also, die Kantische Autonomie ist der Sinn der Bergpredigt, und aus dieser Autonomie folgt mit dem Begriff einer Gemeinschaft selbständiger Personen auch die Liebe. Die Liebe ist im Grunde Achtung und Beförderung der geistigen Selbständigkeit des Nächsten. Was die Bergpredigt anderes enthält, das ist veraltet und zeitgeschichtlich. Das habe auch Luther noch nicht verstanden: »Luther hat den Mißbrauch der sittlichen Weisungen Jesu (wie der hl. Franz, die katholische Kirche, Tolstoi, Kierkegaard u. a.) . . nicht überwunden. Auch er hält es für selbstverständlich, daß der Christ wenigstens jedem ihm überlieferten und nicht ausdrücklich an einen Einzelnen gerichteten Worte Jesu gehorchen müsse. Ein solcher Gehorsam aber ist der ungeheure Mißbrauch der Worte Jesu, der der Christenheit, die in der Welt lebt, schließlich keine andere Wahl läßt als sich in Kleriker und Laien zu spalten, die beide sittlich verkümmern« S. 29. Daraus erkläre sich auch der Pietismus. Diese Befreiung verdanken wir der kritischen Bibelforschung, die die eschatologische Bedingtheit der Kulturbeurteilung Jesu aufgedeckt hat S. 34 f.

sache« Jesus begründeten beiden Vergewisserungen beginnen freilich auch die Verwickelungen und Schwierigkeiten. Die Schwierigkeiten liegen für einen undogmatisch Denkenden nicht in der Reduktion der Erlösung auf die beiden Vergewisserungen und der darin liegenden Beseitigung der Lehren von der auf Person und Werk des Gottmenschen begründeten Erlösung und von der Zueignung dieser Erlösung durch Schriftwort und kirchliche Gnadenmittel. Herrmann hat anderwärts die Möglichkeit ausgeführt, aus diesem »Grund« des Glaubens die weiteren »Glaubensgedanken« über Christus und sein Werk herzuleiten, die das Wahrheitsmoment jener Lehren aussprechen. Ueberdies, wenn einer auf diese Folgegedanken verzichten wollte, so würde er mit dem in den beiden Vergewisserungen ausgesprochenen »Grund« des Glaubens ja auch genügend zum Glauben und zu der sittlichen Kraft des Glaubens kommen können. Es könnten sich hieran zwei verschiedene Richtungen anschließen, deren eine noch stärker die Dogmatik in die Ethik hereinnimmt, und deren andere bei diesem »Grunde« des Glaubens sich begnügt, wie es ja Herrmanns Ethik selber tut und wie es jedenfalls mir vollkommen genügt.

Die viel peinlichere Schwierigkeit liegt vielmehr in dem Verhältnis der hiermit ausgesprochenen, schlechthinnige Gewißheit und damit Erlösung gewährenden Vergewisserungen aus der Person Jesu zu der Bereitwilligkeit, eben diese Person Jesu ohne alle supranaturalen Garantien einer inspirierten biblischen Ueberlieferung oder eines supranatural beglaubigten Gemeindezeugnisses oder einer supranaturalen Bestätigung durch innere Erfahrung lediglich mit geschichtlichen Mitteln aus der rein geschichtlich betrachteten Ueberlieferung zu gewinnen. Hier bemüht sich Herrmann stets von neuem, der historischen Kritik und historischen Wahrscheinlichkeit alles unbefangen auszuliefern, was wirklich ihr verfallen muß, dagegen den Kern hervorzuheben, der aus der Ueberlieferung als eine schlechthin unbezweifelbare »Tatsache«, als eine gegenwärtige und direkt erfahrbare Realität hervorspringt. Es ist das innere Leben Jesu mit seiner sittlichen Reinheit, seiner absoluten Wahrhaftigkeit, seiner einzigartigen Gottesgemeinschaft und seinem Anspruch auf Darbietung völliger erlösender Gewißheit über Gott und Gottes Ziele mit den Menschen, welcher Anspruch nur Wahnsinn und Betrug sein kann, wenn er nicht völlige Wahrheit ist. Der Anspruch, das Reich Gottes als die Gemeinschaft in der Anerkennung und Befolgung

des göttlichen Zweckes durch Darbietung der beiden Vergewisserungen zu stiften, das bleibt die Tatsache, zu der wir nach Herrmann zustimmend oder ablehnend Stellung nehmen müssen. Das unumgänglich entstehende Vertrauen zu diesem im ganzen Umkreis unserer historischen Erfahrung schlechthin einzigartigen Faktum gestatte dem sittlich ernsten Menschen nur die Zustimmung und Hingebung. Das innere Leben Jesu habe den Glauben der Jünger, und damit das Reich Gottes, hervorgebracht; er stehe genau ebenso als unmittelbar erfahrbare Realität auch heute noch vor uns und schaffe in uns den Glauben, die Erlösung und das Reich Gottes. Die Wurzel von allem ist also hier das Vertrauen zu Jesus, der Glaube an Gott um Jesu willen, nicht der Glaube an Jesus um Gottes willen. Erst die Begründung auf das historische Faktum der Persönlichkeit Jesu wirkt die Möglichkeit wahrer Sittlichkeit, weil ohne diese Vergewisserung durch Jesus Gott und das Reich Gottes immer schwankende Chimären blieben.

Die Schwierigkeiten dieser Herrmannschen Lehre liegen zu klar zutage, als daß es nötig wäre, sie hier genauer zu erörtern. Sie kommen ja überdies in der Ethik nicht für sich selbst, sondern nur in ihrem Zusammenhang mit dem Ganzen der ethischen Anschauung in Betracht. Hierbei ist dann aber der springende Punkt nicht sowohl die Verbindung des Historischen und Ueberhistorischen in Herrmanns Christologie als die Reduktion des christlichen Elementes der Ethik auf die von diesem Christus ausgehende Kräftigung zur Erfüllung des sittlichen Gesetzes. Ich verfolge daher jene Gedanken hier nicht weiter, unterlasse es auch, die Spannung hervorzuheben, die zwischen dieser das Transzendente in der Geschichte ergreifenden Christologie und der neukantischen phänomenal-kausalen Auffassung alles historischen Seelengeschehens besteht. Es kommt vielmehr darauf an, den dritten Hauptbegriff von Herrmanns christlicher Ethik hervorzuheben, die Ableitung des sittlichen Handelns im modernen Kulturleben aus diesem durch den Eindruck Christi wirksam gemachten absoluten Zwecke der Persönlichkeit und der Gemeinschaft von Persönlichkeiten oder des Reiches Gottes. Das ist angesichts der totalen Umwälzung des modernen Kulturlebens und seiner ethischen Begründungen, die sich gegenüber Urchristentum, Katholizismus und Altprotestantismus in den letzten Jahrhunderten vollzogen hat, das brennendste Problem

jeder heutigen christlichen Ethik. Sehen wir daher, wie Herrmann diese Frage von seinem Begriff der durch Christus erst realisierbaren formalen sittlichen Autonomie aus zu beantworten unternimmt.

Die durch Christus gewonnene, in der sittlichen Autonomie unbedingten Gemeinschaftsdienstes sich auswirkende Hingabe an Gott wirkt nach Herrmann grundlegend als Tätigkeitstrieb und nicht als quietistische Seligkeit. Dieser Tätigkeitstrieb aber könne nur in dankbarer Hingabe an Gott die göttliche Liebe im eigenen Handeln gegen andere zu betätigen streben. Damit empfange die christliche Ethik die Wendung auf die Welt und die weltlichen Aufgaben. Wenn wirklich das Wesen der christlichen Ethik nur die Erlangung der Kraft zur Autonomie ist, dann ist in dieser Wendung zur Welt auch gar kein weiteres Problem enthalten. Auch kann es nicht allzuschwer sein, das Verhalten dieser autonomen Sittlichkeit aus dem Prinzip einer unbedingten Gemeinschaft sittlich selbständiger Seelen zu regeln. Es kommt nur darauf an, die großen Hauptaufgaben des Lebens zu fixieren und die Folgerungen zu entwickeln, die aus jenem Prinzip sich hierfür ergeben. Da die sittliche Idee lediglich den formalen Zweck der Gemeinschaft in sittlicher Autonomie hat, fällt das schwierige Problem sonstiger christlicher Ethik weg, wie aus dem christlich-sittlichen Zweck die weltlichen Zwecke selbst etwa abgeleitet oder, wenn das nicht nicht möglich ist, wie jener mit diesen harmonisiert werden könnte. Es gibt nach der Voraussetzung für Herrmann überhaupt gar keine verschiedenen und mehrfachen inhaltlichen sittlichen Zwecke, sondern nur die Pflicht der absoluten sittlichen Gemeinschaft und Material für diese Pflicht, an dem sie sich betätigt und das von dem Laufe der sittlich indifferenten, naturgegebenen, relativen Zwecksetzungen geliefert wird. Die Anwendung der Gesinnung reiner Achtung vor dem gewissensmäßig empfundenen Gesetz und die daraus entspringende gegenseitige Verbindung in dieser Achtung ergeben sich sozusagen von selbst, wenn nur erst einmal im Vertrauen zu Christus diese Gesinnung die Macht über die Seele gewonnen hat.

Es ist deshalb hier auch nicht nötig, die christliche Sittlichkeit als Betätigung der Kirche zu schildern und ihr als wesentlichen Charakter ein spezifisch kirchliches Gepräge zu geben, wie Schleiermacher getan hat, der bei seiner allgemeinen Auffassung der Ethik für die christliche keine andere Besonderheit konstruieren konnte als die kirchlich-gemeinschaftliche Auswirkung,

des göttlichen Zweckes durch Darbietung der beiden Vergewisserungen zu stiften, das bleibt die Tatsache, zu der wir nach Herrmann zustimmend oder ablehnend Stellung nehmen müssen. Das unumgänglich entstehende Vertrauen zu diesem im ganzen Umkreis unserer historischen Erfahrung schlechthin einzigartigen Faktum gestatte dem sittlich ernsten Menschen nur die Zustimmung und Hingebung. Das innere Leben Jesu habe den Glauben der Jünger, und damit das Reich Gottes, hervorgebracht; er stehe genau ebenso als unmittelbar erfahrbare Realität auch heute noch vor uns und schaffe in uns den Glauben, die Erlösung und das Reich Gottes. Die Wurzel von allem ist also hier das Vertrauen zu Jesus, der Glaube an Gott um Jesu willen, nicht der Glaube an Jesus um Gottes willen. Erst die Begründung auf das historische Faktum der Persönlichkeit Jesu wirkt die Möglichkeit wahrer Sittlichkeit, weil ohne diese Vergewisserung durch Jesus Gott und das Reich Gottes immer schwankende Chimären blieben.

Die Schwierigkeiten dieser Herrmannschen Lehre liegen zu klar zutage, als daß es nötig wäre, sie hier genauer zu erörtern. Sie kommen ja überdies in der Ethik nicht für sich selbst, sondern nur in ihrem Zusammenhang mit dem Ganzen der ethischen Anschauung in Betracht. Hierbei ist dann aber der springende Punkt nicht sowohl die Verbindung des Historischen und Ueberhistorischen in Herrmanns Christologie als die Reduktion des christlichen Elementes der Ethik auf die von diesem Christus ausgehende Kräftigung zur Erfüllung des sittlichen Gesetzes. Ich verfolge daher jene Gedanken hier nicht weiter, unterlasse es auch, die Spannung hervorzuheben, die zwischen dieser das Transzendente in der Geschichte ergreifenden Christologie und der neukantischen phänomenal-kausalen Auffassung alles historischen Seelengeschehens besteht. Es kommt vielmehr darauf an, den dritten Hauptbegriff von Herrmanns christlicher Ethik hervorzuheben, die Ableitung des sittlichen Handelns im modernen Kulturleben aus diesem durch den Eindruck Christi wirksam gemachten absoluten Zwecke der Persönlichkeit und der Gemeinschaft von Persönlichkeiten oder des Reiches Gottes. Das ist angesichts der totalen Umwälzung des modernen Kulturlebens und seiner ethischen Begründungen, die sich gegenüber Urchristentum, Katholizismus und Altprotestantismus in den letzten Jahrhunderten vollzogen hat, das brennendste Problem

jeder heutigen christlichen Ethik. Sehen wir daher, wie Herrmann diese Frage von seinem Begriff der durch Christus erst realisierbaren formalen sittlichen Autonomie aus zu beantworten unternimmt.

Die durch Christus gewonnene, in der sittlichen Autonomie unbedingten Gemeinschaftsdienstes sich auswirkende Hingabe an Gott wirkt nach Herrmann grundlegend als Tätigkeitstrieb und nicht als quietistische Seligkeit. Dieser Tätigkeitstrieb aber könne nur in dankbarer Hingabe an Gott die göttliche Liebe im eigenen Handeln gegen andere zu betätigen streben. Damit empfange die christliche Ethik die Wendung auf die Welt und die weltlichen Aufgaben. Wenn wirklich das Wesen der christlichen Ethik nur die Erlangung der Kraft zur Autonomie ist, dann ist in dieser Wendung zur Welt auch gar kein weiteres Problem enthalten. Auch kann es nicht allzuschwer sein, das Verhalten dieser autonomen Sittlichkeit aus dem Prinzip einer unbedingten Gemeinschaft sittlich selbständiger Seelen zu regeln. Es kommt nur darauf an, die großen Hauptaufgaben des Lebens zu fixieren und die Folgerungen zu entwickeln, die aus jenem Prinzip sich hierfür ergeben. Da die sittliche Idee lediglich den formalen Zweck der Gemeinschaft in sittlicher Autonomie hat, fällt das schwierige Problem sonstiger christlicher Ethik weg, wie aus dem christlich-sittlichen Zweck die weltlichen Zwecke selbst etwa abgeleitet oder, wenn das nicht nicht möglich ist, wie jener mit diesen harmonisiert werden könnte. Es gibt nach der Voraussetzung für Herrmann überhaupt gar keine verschiedenen und mehrfachen inhaltlichen sittlichen Zwecke, sondern nur die Pflicht der absoluten sittlichen Gemeinschaft und Material für diese Pflicht, an dem sie sich betätigt und das von dem Laufe der sittlich indifferenten, naturgegebenen, relativen Zwecksetzungen geliefert wird. Die Anwendung der Gesinnung reiner Achtung vor dem gewissensmäßig empfundenen Gesetz und die daraus entspringende gegenseitige Verbindung in dieser Achtung ergeben sich sozusagen von selbst, wenn nur erst einmal im Vertrauen zu Christus diese Gesinnung die Macht über die Seele gewonnen hat.

Es ist deshalb hier auch nicht nötig, die christliche Sittlichkeit als Betätigung der Kirche zu schildern und ihr als wesentlichen Charakter ein spezifisch kirchliches Gepräge zu geben, wie Schleiermacher getan hat, der bei seiner allgemeinen Auffassung der Ethik für die christliche keine andere Besonderheit konstruieren konnte als die kirchlich-gemeinschaftliche Auswirkung,

Verstärkung und Reinigung der in der Person Jesu als Anfang eines neuen Gemeinlebens gesetzten Erhöhung des Geistes. Noch weniger findet hier natürlich eine Verkirchlichung der Sittlichkeit in katholisierendem Sinne statt, die eine kirchlich normierte und gestützte Kultur mit einer relativ zugelassenen weltlichen kombiniert und kasuistisch leitet. Für Herrmann kommt die Kirche nur in Betracht als die Darbieterin der Verkündigung von Jesus und damit als die Zuführung der zur Erfüllung des Sittengesetzes befähigenden Kraft, nicht als Organ des christlich-sittlichen Handelns selbst. Sie pflanzt die sittlichen Kräfte der Autonomie durch die Darbietung des erlösenden Bildes vom inneren Leben Christi, aber sie muß eben deshalb die Anwendung dieses Zweckes im konkreten Einzelfall dem Gewissen des einzelnen überlassen. Erst aus diesen in einer religiösen Volkskultur sich sammelnden Gewissensentscheidungen geht die sittliche Regulierung der weltlichen Zwecke, »der Dienst Gottes in den natürlich begründeten menschlichen Gemeinschaften« hervor. Die Ethik Herrmanns ist eine völlig freie, ganz humane und unkirchliche wie bei Rothe, ohne daß aber, wie bei dem letzteren, die Kirche selbst in ihrer Bedeutung bei Seite gesetzt und der Uebergang des christlichen Ethos unmittelbar in die Kulturgemeinschaft des christianisierten Staates erwartet würde. Herrmanns Ethik bleibt vielmehr kirchlich, insoferne sie die Volkskirche als Predigerin des Christusbildes voraussetzt und in dem Gedanken einer objektiven Gnade und Sündenvergebung als Schatz der Kirche die verschiedenen Reifestufen der individuellen Sittlichkeit und die vielen sündigen Störungen ertragen kann. Die Kirche gibt Kraft und Gewißheit der Sündenvergebung, kann daher alle Menschen umfassen, aber alles Uebrige bewirkt die sittliche Autonomie aus sich selbst heraus.

So sind durch diese Zusammendrängung auf den formalen Autonomiebegriff von seiten des christlich-sittlichen Zweckes alle jene Konflikte vermieden, die für ihn so oft mit der Betätigung in der Welt verbunden zu sein schienen, und die dann von einem asketischen, weltflüchtigen oder weltindifferenten Charakter des Christentums reden ließen. Aber ebenso sind die Konflikte von seiten der Welt her vermieden. Das, was man als innerweltliche Zwecke bezeichnen könnte und was für die moderne Ethik überall den Charakter einer objektiven Selbstzwecklichkeit angenommen hat, was daher in ihr überall, wo sie nicht in der Betonung des rein formalen Charakters des Sittlichen aufgeht, als

Mehrzahl sittlicher Zwecke gewürdigt wird, d. h. die sittlichen Güter der Ehe, des Staates, der Gesellschaft, der Wissenschaft und der Kunst, alles das kommt für Herrmann überhaupt nicht als sittlicher Zweck oder Gut in Betracht. All das ist lediglich Gemeinschaftsform, die aus natürlichen Trieben entsteht. Das Zweckmoment in ihnen hat nur die Bedeutung, zu Gemeinschaftsformen zu führen, die mit einer gewissen Zurückstellung des Egoismus die höhere, sittliche Gemeinschaft präformieren helfen. Sie haben als gegebene, noch natürlich-eudämonistisch begründete Zusammenhänge lediglich die Bedeutung, den Menschen für die Idee der Gemeinschaft überhaupt zu erziehen und damit der sittlichen Idee einer erst in der Anerkennung des kategorischen Imperativs sich bildenden wahren Gemeinschaft vorzuarbeiten. Sind sie unter diesem Gesichtspunkt vorläufige Erziehungsmittel wie die disciplina der Reformatoren, so sind sie als Folgen natürlicher Bedürfnisse die gegebenen Naturformen, innerhalb deren das sittliche Leben sich bewegt, der Stoff, den es vorfindet und den es gestaltet, eine Naturbedingtheit unserer Lage, die mit der ganzen Welt und Schöpfung hinzunehmen ist als Gottes nun einmal so beschaffene Welt, die uns mit Sommer und Winter, physiologischen Ernährungs- und Fortpflanzungsbedingungen auch diese natürlich erwachsenen Gemeinschaftsformen als natürliche Voraussetzung des sittlichen Handelns darbietet.

Das scheint der denkbar strengste Rigorismus zu sein. Die innerweltlichen Kulturgüter sind bloße Gemeinschaftsformen, bloße Erzieher für die reine Autonomie. Sie tragen keinen eigenen sittlichen Wert in sich und sind daher nur Stoff für die sittliche Gesinnung. Vorbereitende Brechung des Egoismus und dann Stoff für die eigentliche sittliche Gemeinschaft der autonomen Willen: das ist ihr ganzer Sinn.

Sofern nun aber schließlich doch das diese Formen hervorbringende Zweckmoment mit einer natürlichen Lust verbunden ist, die abzuleugnen Unwahrhaftigkeit und die zu töten Auflehnung gegen Gottes Weltordnung wäre, fallen diese Zwecke für Herrmann unter die Kategorie des Erlaubten, das wir wohl genießend hinnehmen dürfen, aber in dessen Genuß wir nicht untergehen dürfen. Wir müssen ihn immer als Gabe Gottes betrachten, dürfen durch ihn nicht träge gemacht werden und müssen ihn jederzeit unbedingt opfern, wenn es das Gewissen verlangt. Wenn damit die natürlichen Gemeinschaften doch auch

als erlaubte, eigenen Wert in sich tragende Güter betrachtet werden dürfen, so ist damit freilich die volle Strenge des christlich-sittlichen Gedankens durchbrochen. Bloße Formen des Lebens und bloße Naturgegebenheiten kann er wohl anerkennen, aber solche erlaubte Freude an den diese Formen hervorbringenden »natürlichen« Zwecken durchbricht seine Stringenz. »Könnte das christliche Leben überhaupt als ein aus der sittlichen Gesinnung erzeugtes Ganzes angesehen werden, so wäre kein Verhalten des Christen bloß erlaubt zu nennen. Alles wäre entweder Erfüllung oder Uebertretung des Gesetzes, das die Gesinnung sich selbst vorschreibt« (S. 147). Allein wenn schon die Sittlichkeit Selbstüberwindung und Erhebung in ein höheres Leben sei, dann müsse es etwas geben, was überwunden und geopfert werden kann. »Wir können nur opfern, was wir besitzen« (S. 148). Also Vorbereitung und Stoff und dann ein bei gegebenem Anlaß zu opferndes Erlaubtes sind hier die innerweltlichen Kulturgüter. Aber auch so betrachtet, sei dieses Erlaubte immer noch eine Störung. »Es ist uns von der Macht, der wir völlig unterworfen sind, nur für eine Weile zugestanden« (S. 145), und »Es ist demütigend für uns, daß es für uns Erlaubtes, und nicht bloß von uns selbst Gesetztes oder Notwendiges gibt. Aber wir demütigen uns unter Gott, wenn wir anerkennen, daß die Hauptmasse (!) unserer Lebensmomente von uns mit dem Bewußtsein durchlebt wird, daß wir uns dabei dem überlassen, was er uns (bloß) erlaubt hat. Der Schutz für die in uns keimende sittliche Freiheit liegt dabei darin, daß wir Gott danken können für das, was er uns erlaubt« S. 149.

Dem Eindruck dieser etwas gewundenen Erklärungen ist nur hinzuzufügen, daß gerade in diesen Gewundenheiten das Eingeständnis eines schwierigen Problems, ja des Zentralproblems, liegt. Es ist deutlich, daß hier wiederum entscheidende Grundgedanken festgestellt sind. Das schwerste Problem der christlichen Ethik ist dadurch überwunden, daß einerseits der christliche Zweck in die auf Autonomie aufgebaute unbedingte Gemeinschaft gesetzt und damit in die Sphäre des Immanenten gezogen ist, und daß andererseits die von der modernen Welt als Selbstzwecke und darum als innerweltliche sittliche Güter betrachteten Zwecke der Familie, des Staates, der Gesellschaft, der Wissenschaft und der Kunst teils auf bloße natürliche Daseinsbedingungen ohne eigene innere Bedeutung, teils

auf bloß erlaubte vorübergehende Naturgenüsse reduziert sind. Damit ist für Herrmann das große Problem des Verhältnisses von Christentum und Kultur gelöst. Der asketische und weltindifferente Charakter des Christentums ist in den Rigorismus einer immanenten Autonomie verwandelt, und die Kulturwerte sind zu bloßen Vorbereitungen und Stoffen der Autonomie depotenziert. Sofern in den letzteren ein Rest der Selbständigkeit bleibt, werden sie zum Erlaubten, das in allen Konfliktsfällen geopfert werden muß und gerade dadurch wieder zur Folie jenes Rigorismus dient. Wir werden auf diese entscheidenden Gedanken noch zurückkommen. Vorerst folgen wir weiter der Darstellung Herrmanns.

Verhältnismäßig einfach und kurz ist die Anwendung dieses Gedankens auf die ethische Behandlung der natürlichen Daseinsformen. Es kommt nur darauf an, hierbei »durch unser Dasein die Gemeinschaft unter den Menschen auszubreiten und zu vertiefen« S. 145. Daß jedes Einzelleben in diesen Formen sich bewege, wird dabei als naturnotwendig vorausgesetzt. Jeder Mensch, der nicht in diesen Geleisen der sittlichen Aufgabe nachgeht, ist eine seltene durch besondere Verhältnisse bedingte Ausnahme oder ein Empörer gegen Gottes natürliche Ordnung und damit auch gegen das christliche Sittengesetz. Die christliche Sittlichkeit verlangt mit dem Glauben an die Erschaffung der Welt durch Gott zugleich den Anschluß an die gewohnten Formen des Daseins und Wirkens. Sie ist gegenüber dem gegebenen Bestande des sozialen Lebens prinzipiell konservativ, was natürlich sittlich erforderliche Reformen im einzelnen nicht ausschließt. Die Lebensformen unseres Staates und unserer Kultur sind in den Grundzügen Naturgesetze wie die Schwere und die Erddrehung, an denen kein einzelner Wille etwas ändern kann und die den unabänderlichen Spielraum der sittlichen Betätigung bilden. Jeder soll verheiratet sein und der Obrigkeit des Staates mit vollem Gehorsam, auch mit Fügung in Ungerechtigkeiten, dienen. Revolutionen sind sittlich zulässig nur auf religiösem und kirchlichem Gebiet, weil eben dieses Gebiet allein direkt sittliches Interesse hat, während alle anderen Lebensgebiete nur gottgesetzte Voraussetzungen und Naturformen darbieten. Ja, noch weiter geht die Bedingtheit der sittlichen Aufgaben durch die Naturformen. Die aus der Notwendigkeit der Naturbeherrschung entstehende Kulturgesellschaft bringt als hierzu geeignete Naturform ein Geflecht von Aufgaben und Zwecken hervor, innerhalb

dessen überall dauernde Arbeitsformen oder Berufe erwachsen, in die jedes Individuum einzutreten hat und vermittels deren jedes seine sittliche Bestimmung erst individualisiert. Einen solchen Beruf muß jeder haben. Besondere geschichtliche Leistungen, die aus dem Rahmen gewöhnlicher Berufe herausfallen, sind als außerordentliche Berufe zu betrachten, die jeder durch sittliche Autonomie als ihm gegeben erkennt und denen jeder nach eigenem Gewissen restlos zu dienen hat. So ist auch das Werk Jesu die Erfüllung eines solchen außerordentlichen Berufes gewesen. Die große Masse freilich hat sich einem der gewöhnlichen dauernden Berufe zuzuwenden. Wer das unterläßt, begeht wie »die Vagabunden und die Rentiers« die verwerflichste Empörung gegen Gott und die Idee des Sittlichen. Die freie humane Bildung, die Hingabe an wissenschaftliche, künstlerische, politische Ideen um ihrer selbst willen, ist von dieser Ethik ausgeschlossen, wenn sie von ihrem Inhaber nicht etwa unter dem Gesichtspunkt einer gerade ihm verordneten Berufsleistung für das Ganze gedacht werden muß. Alles sittliche Handeln ist bestimmt durch diese beiden Momente, die gottgesetzten Naturformen einerseits und die Anwendung des allgemeinen Gesetzes der Bildung eines Reichs autonomer Persönlichkeiten auf diese gegebenen Situationen andererseits: »Der Christ soll Nächstenliebe üben und in sittlicher Selbständigkeit wachsen als ein Glied einer bestimmten Familie, als ein eine bestimmte Stelle ausfüllender Mitarbeiter an der Gesellschaft und als ein Bürger eines bestimmten Staates.« Alles, was sich diesem Ideal nicht einfügt, ist von Uebel und Verkennung der sittlichen Idee.

Im einzelnen gliedert sich die Anwendung nach den Naturformen des Handelns, die in Familie, Kulturgesellschaft und Staat gegeben sind; dabei erscheint die Kulturgesellschaft wesentlich als Organisation des Erwerbes und Besitzes und tritt die »geistige Seite der Kultur«, die »Klärung des Bewußtseins in den Einzelnen« wesentlich in den Dienst der materiellen Seite; wenigstens ist von jener Seite nur in dieser Beziehung die Rede, und fehlen Wissenschaft und Kunst völlig in dieser Ethik. Die ganze Renaissance und der ganze Neuhumanismus könnten von diesen ethischen Idealen aus nur rundweg verworfen werden[45]).

[45]) So hat auch ein Herrmann nahe stehender Theologe, Paul Wernle, neuerdings den Gegensatz von Renaissance und Reformation gezeichnet. Die letztere ist das ethische Prinzip, die Renaissance nur ein Kulturprinzip, von dem es heißt:

Die Anwendung dieser Ideen auf die Familie ist verhältnismäßig einfach und leicht, wie ja die monogamische Familie der modernen Welt in der Tat wesentlich ein Erzeugnis der christlichen Schätzung der Persönlichkeit ist. Sehr viel schwieriger wird freilich die Anwendung auf die Kulturgesell-

»eine zauberhafte intellektuelle und ästhetische Bildung, eine grenzenlose sinnliche Roheit und Gemeinheit, und die Kriecherei vor dem Dogma und der kirchlichen Zerimonie«, Renaissance u. Reformation 1912 S. 84. Vgl. dazu auch die Zeichnung des Gegensatzes in meiner Studie »Ren. u. Ref.« in H. Z. 1913. Die von einer solchen Ethik anzueignende Kultur erscheint überhaupt nur in den Gemeinschaftsformen von Familie, Gesellschaft und Staat d h. im bürgerlichen Leben. Das letztere ist mit einer dauernden Welt gesetzt und ist daher an das Ethos Jesu ohne weiteres anzuschließen, sobald man dieses von seinen zeitgeschichtlichen eschatologischen Schranken befreit hat. Sehr charakteristische Beispiele bietet wieder der Kongreß-Vortrag: »Was für die Jünger Jesu damals (in der Urchristenheit) ein energisches Durchführen ihrer Weltanschauung, also Wahrhaftigkeit, war, wäre für uns ein Selbstbetrug, weil wir uns nicht vor das Ende der Welt, sondern vor eine Unendlichkeit von Aufgaben gestellt sehen, die uns aus ihr entgegenkommen«. »Die Versuche, Jesu in demjenigen nachzufolgen, was an seine besondere Aufgabe in der Welt und an seine uns nicht gegebene Stellung zur Welt geknüpft war, diese Bemühungen ohne allen Ernst des Notwendigen, haben die Sache Jesu so lange geschädigt, daß unsere Freude sich nicht wird dämpfen lassen, wenn nun endlich wissenschaftliche Arbeit die Unmöglichkeit eines solchen Unterfangens vor Augen stellt«. »Haben wir die Gesinnung verstanden, für die Jesus uns gewinnen will, so sehen wir doch wohl, daß wir ebenso selbständig werden sollen wie er. Aus der Gesinnung heraus, in der wir mit Jesus einig sind, wollen wir den nationalen Staat, dessen Wesen und Aufgabe Jesus noch nicht kannte, und lassen uns dadurch nicht irre machen, wenn manches an diesem Gebilde der menschlichen Natur mit der Lebensführung und Stimmung Jesu in so grellem Widerspruch steht, wie die Waffenrüstung und ihr mutiger Gebrauch« S. 85. »In dem harten Zwang der Verhältnisse (Kampf ums Dasein, wirtschaftliche Konkurrenz) glauben wir die väterliche Fürsorge zu erfahren, die uns in den Wettkampf mit anderen nötigt, damit wir überhaupt etwas Reelles sein und wirken können. Dieser Glaube kann nur dann in uns eine Stätte finden, wenn wir den Willen entwickeln, daß schließlich alles, was in unserer Gewalt ist (also Macht und Besitz), der Liebe dienen, also Menschen in die Höhe bringen und zu herzlicher Gemeinschaft mit uns verbinden soll« S. 69. In den möglichen Konflikten mit diesen Gemeinschaftsformen und ihren Gütern ist die unbedingte Ueberordnung der Liebe zu fordern. Darin besteht dann erst das Berechtigte der »Weltlüchtigkeit« des Christentums- »Durch diese Erkenntnis wird offenbar der Unterschied zwischen dem in der Gegenwart möglichen Christentum und dem der Anfangszeit ermäßigt S. 63. Dagegen Tolstoi »mißbraucht die Worte Jesu so, wie es uns längst als eine Krankheit am Christentum bekannt ist« S. 37.

schaft, obwohl mit den grundlegenden Gedanken über das Verhältnis der Naturformen und der sittlichen Idee die Hauptfrage schon beantwortet ist. Immerhin aber bleibt doch die Schwierigkeit, den weltabgewandten und scheinbar ganz transzendenten Charakter der Ethik Jesu und des Urchristentums mit dieser Anerkennung unserer Gesellschaft auszugleichen und die gegenwärtige sittliche Praxis nicht mit den berühmten Anweisungen der Bergpredigt in Gegensatz zu bringen. Die ablehnende Stellung des Evangeliums gegenüber aller Kultur ergibt sich nach Herrmann aus der besonderen Lage und dem besonderen Berufe Jesu, der daher von den Gläubigen nicht in seinem Inhalte, sondern nur in seiner Form, d. h. in der schlechthin treuen autonomen Berufsgesinnung nachzuahmen sei. In der Urgemeinde sodann habe sich diese Haltung aus dem Gegensatze gegen eine mit dem Heidentum eng verflochtene Kultur ergeben, der allerdings eine positive Stellung zu ihr unmöglich machte, und aus beirrenden Einwirkungen der spätantiken Mystik, die ja auch das Mönchtum erst hervorgebracht habe. Für die gegenwärtige Gemeinde sei daher lediglich die Frage zu stellen, was sie innerhalb einer nunmehr christianisierten Kulturgesellschaft zur weiteren Versittlichung dieser Gemeinschaft aus autonomer Gewissensnötigung zu tun für nötig halten muß. Da ist denn aus den schon geschilderten Gründen selbstverständlich, daß der Christ an ihr positiv teilzunehmen und, indem er die Kulturarbeit in den Dienst des sittlichen Endzweckes persönlicher Gemeinschaft stellt, sie als Gottesdienst zu betrachten hat. Er muß nur die damit verbundenen Gefahren des Reichtums und der Ehre schlechthin vermeiden, welche Gefahr aber erst eintritt, wenn der Besitz unproduktiv und ohne Rücksicht auf Steigerung des Gemeinwohls genossen und wenn die erstrebte Ehre vor den Menschen im Herrschen statt im Dienen gesucht wird. Nur an einer in solchem Sinn betriebenen Kulturgesellschaft dürfen wir teilnehmen. Wenn sie nicht so beschaffen ist, so haben wir sie in diesem Sinn zu reformieren, was sich vor allem in der Behandlung der heute sog. sozialen Frage zeigt. Können wir solche Reformen auf legalem Wege nicht erreichen, so müssen wir, wie die ersten Christen, uns von der Gesellschaft zurückziehen. Dazu aber ist vorläufig kein Anlaß. Wir haben im Gegenteil alle Hoffnung, gerade durch die sozialistische Bewegung alle ethischen Probleme zu christlich-sittlicher Entscheidung gebracht zu sehen. Die von ihr gefor-

derte Beseitigung des Patriarchalismus ist von dem Prinzip der Persönlichkeit aus durchaus zu billigen. Das ihr vorschwebende Ideal einer Beseitigung des Konkurrenzkampfes ist zwar ein auf Erden nicht zu verwirklichendes Ideal, aber eine Mahnung, die der Gesellschaft unentbehrliche Lebensform des Kampfes ums Dasein oder des Konkurrenzkampfes in dem Sinne zu ethisieren, daß der Kampf ums Dasein hier wie in der Natur teleologisch verstanden wird und der natürliche Zwang durch die sittliche Gesinnung in den Willen, die Mittel zum Dienen zu gewinnen, verwandelt wird. Aehnlich bewältigt die christliche Sittlichkeit die aus der dritten Naturform dem Staate sich ergebenden Probleme, obwohl hier mehr noch als in der Kulturgesellschaft scheinbar selbständige sittliche Güter in Frage kommen, die in hartem Gegensatz gegen die christliche Geringschätzung der Ehre vor Menschen und gegen den christlichen Kosmopolitismus stehen. Um so wichtiger ist es auch hier von vornehèrein klar zu machen, daß der Staat als solcher kein Erzeugnis sittlicher Arbeit, sondern lediglich »eine Naturerscheinung ist, an der man arbeiten kann, um sie sittlichen Zwecken dienstbar zu machen, an deren Natur aber niemand etwas ändern kann«. Er ist der zur Regulierung und einheitlichen Leitung der Kulturgesellschaft erzeugte Rechtsorganismus, der aus der Abgrenzung der Kulturgesellschaft auf sprachlich, physiologisch und geschichtlich bedingtem Sondergebiete erwächst. Wie der Christ die Kulturgesellschaft als Naturform des Daseins mit Vorbehalten zu akzeptieren hat, so muß er auch den Staat akzeptieren »als höchstes Erzeugnis und unentbehrliches Mittel der Kultur«, aber mit dem Vorbehalt, daß dieser Rechts- und Zwangsorganismus immer nur als Naturvoraussetzung des sittlichen Handelns und niemals als selbständiges sittliches Gut zu betrachten sei. Dieses den Verkehr regelnde und Ordnung sichernde Institut darf immer nur als Mittel des eigentlich sittlichen Endzweckes, des Reiches der Persönlichkeiten, des Reiches der Liebe ohne Recht und ohne Zwang, gehandhabt werden. So wird sich der Christ in die Notwendigkeit des Kampfes um das Recht und in den Zwang der kriegerischen Selbstbehauptung des Staates als in ein Naturgesetz fügen, das wir, wie den Konkurrenzkampf der Gesellschaft, teleologisch als naturhafte Vorbereitung und Erziehung des Menschen zur freien Persönlichkeit werten dürfen, an das wir aber niemals Herz und Leidenschaft verlieren dürfen. Den Krieg insbesondere muß der Christ als mit dem Staat naturgemäß ver-

bunden akzeptieren; ihn aus christlichen Gründen verwerfen wollen ist Heuchelei, da den Staat akzeptieren und den Krieg verwerfen Widerspruch gegen das Wesen des Staates und damit Verwerfung des Staates überhaupt, d. h. gegen die eigene christliche Ueberzeugung wäre. Er wird andrerseits die Gestaltung des Staates mit allen Kräften im Sinn des Dienstes für möglichste Steigerung des Gemeinwohls, der persönlichen Freiheit und Unabhängigkeit und der Fürsorge für die Zurückbleibenden betreiben und zu diesem Zweck besonders die Schule dem Staate zur Verfügung stellen. Aber immer wird er die Mitarbeit am Staate nur als Vorbereitung auf die eigentliche sittliche Freiheit ansehen, und niemals wird er die Quelle der eigentlich sittlichen Ideen und Kräfte, die Religion und Kirche, dem Staate ausliefern dürfen. Vielmehr wird er in der strengen Scheidung der Kirche vom Staat, diesen immer daran erinnern, daß er nur eine Naturform ist und bestenfalls sittlich als Vorstufe behandelt werden kann, daß er aber die Sphäre des eigentlich Sittlichen als ihm völlig fremd und überlegen zu betrachten hat. Im Sinne der äußeren Trennung von Kirche und Staat oder des Vereinskirchentums ist dieser Satz aber nicht gemeint, sondern im Sinne der lutherischen Scheidung der geistlichen Sphäre vom weltlichen Recht. Es wird ein Gedanke wie der Sohms sein.

Damit sind die natürlichen Gemeinschaftsformen und die Kulturwerte erledigt. Es ist nachdrücklich zu wiederholen, daß von dem schwierigen Problem der Humanität, der im Künstlerischen steckenden objektiven Werte, der in der Wissenschaft enthaltenen Geistesentfaltung überhaupt nicht die Rede ist. Was einem Kierkegard und Tolstoi so ungeheure Schwierigkeiten bereitet hat und was ein Nietzsche gegen das Christentum auf dem Herzen hat, was aber auch schon Macchiavelli und dann der junge Hegel als eigentliches Problem empfunden haben, das ist hier überhaupt gar nicht berührt. Die gegebenen Naturerzeugnisse der Familie, der Gesellschaft und des Staates mit der Gesinnung der Autonomie zu erfüllen und innerhalb ihrer das Reich der in der Achtung vor dem Sittengesetz verbundenen Personen aufzurichten: das ist alles.

Alles in allem ist es die in den Kantischen Geist übersetzte lutherische Ethik, die den christlich-sittlichen Gedanken mit den innerweltlichen Zwecken dadurch ausgleicht, daß sie die letzteren auf die Natur- und Schöpfungsordnung zurückführt und deshalb als feststehende Formen und Rahmen des eigentlich religiös-sitt-

lichen Lebens ansieht. Diese Formen sind anzuerkennen als göttlich gesetzte und darum in die christliche Ethik als deren Voraussetzung und Stoff einzurechnen. Die vom alten Christentum empfundenen und vom Katholizismus prinzipiell ausgeprägten Widersprüche zwischen beiden werden zurückgeschoben in das Verhältnis von Schöpfungsordnung und Erlösungsordnung, die jedenfalls in der Zurückführung auf denselben Gott identisch sind, und deren für uns hervortretende Reibungen von uns nicht theoretisch aufgelöst, sondern in einfacher Unterordnung unter die Schöpfungsordnung praktisch nach Vermögen überwunden werden müssen und können. Für die Reibungen trägt die Unvollkommenheit der bisherigen Sittlichkeit die Verantwortung. Der Christ hat der Welt gegenüber Ergebung in ihre Ordnungen und Formen allein zu betätigen, und soll nicht die voreiligen Fragen erheben, die den ganzen Dualismus selbst zum Problem machen, nicht das, was Naturordnung ist, auf sein sittliches Recht oder Unrecht prüfen, als ob in ihm selbständige und selbstzweckliche sittliche Güter lägen, über deren Wert und Natur und deren Verhältnis zu religiösen Zwecken und Gütern erst eine alles aufwühlende Reflexion Klarheit schaffen könnte. Es ist der berufsgläubige gottergebene Charakter des Luthertums gegenüber der Lex naturae, aber ohne die oft quietistische Mystik des Luthertums, welche letztere durch den klaren und ernsten Geist des von der Autonomie geleiteten Triebes auf unbedingte Willensgemeinschaft ersetzt ist. Von dem letzteren aus ergibt sich daher trotz aller Ergebung in die Naturformen die Aneignung einer Reihe radikaler moderner Forderungen in sozialer und politischer Hinsicht, die dem alten Luthertum unmöglich gewesen wären und in denen sich der aktivere und rigorosere Geist Herrmanns mit dem Calvinismus berührt. Ja, an einem Punkte geht diese Hinnahme der gottgesetzten »Gemeinschaftsformen und Berufe« weit über die Fügsamkeit der altprotestantischen Ethik hinaus. Diese hatte wenigstens die »Gemeinschaftsformen« auf ihre Weise zum Gegenstand einer soziologischen Theorie gemacht, bei der auch ihr Gegensatz gegen das eigentliche christliche Ideal zum Ausdruck kam. Sie waren ihr wie der alten christlichen Tradition Erzeugnisse der Sünde, die Gott als Strafe der Sünde und als disziplinierendes Heilmittel zugleich aus der Vernunft nach dem Sündenfall hatte hervor-

gehen lassen. Die Notwendigkeit, sich auf sie einzurichten, stammte aus dem Sündenfall, und in den Reibungen zwischen sittlichem Naturgesetz und christlichem Liebesreich kamen die Bedingungen des Sündenstandes zum Ausdruck[45]). Bei Herrmann fehlt jede Frage dieser Art. Er nimmt die »Gemeinschaftsformen« ohne weiteres mit der Natur hin. Der Gegensatz von Liebe und Naturrecht ist verschwunden. An Stelle des Reiches der Liebe tritt bei ihm die Autonomie und an Stelle der erst dem Sündenfall entsprungenen Lex naturae das einfache allgemeine kausale Naturgesetz, das die Gemeinschaftsformen hervorbringt wie Sonne, Mond und Sterne. Der Gegensatz ist für ihn nicht mehr der des relativen Naturgesetzes des Sündenstandes und der bedingungslosen überweltlichen Liebesgemeinschaft, sondern der Gegensatz von Naturkausalität und Freiheit. Auch hier sind Kantische Kategorien an Stelle der altchristlichen getreten[46]).

Daß sich in alledem eindringendes Denken über die sitt-

[46]) Die Nachweise hiefür s. in meinen Soziallehren. Im übrigen fühlt Herrmann selbst, daß er damit die Linien des Altprotestantismus überschritten hat; s. Weisungen S. 22: »Weder die alte Kirche noch der ältere Protestantismus wußte zu sagen, wie wir alle diesem Führer (Jesus) mit freiem Herzen folgen können; und auch unter uns treffen die Anfänge der richtigen Erkenntnis auf den heftigsten Widerstand gerade derer, die den größten Ernst in der Nachfolge Jesu laut und eifrig fordern«. Bei den Reformatoren war in dem Gegensatz der Amts- und Berufsmoral gegen die Personenmoral der Bergpredigt die Ueberweltlichkeit des Christentums erhalten geblieben. Bei dem völlig antimystischen Herrmann verschwindet der Gegensatz und wird zu einer unmittelbaren Bearbeitung der Berufs- und Gemeinschaftsformen im Sinne eines dabei herzustellenden Reiches autonomer Geister. In der Debatte auf die Ueberweltlichkeit hingewiesen fühlte er das Bedürfnis, ihr gerecht zu werden. Aber sie wird bei ihm nur zu einem Rigorismus der Liebe, der dann die hemmenden Kulturgüter dem sittlichen Gebote der Liebe opfern soll. »Sie sind Mittel zum Leben, aber die Menschen, die sich darum sorgen, sind immer in Gefahr, über diesen Mitteln das (sittliche) Leben selbst zu verlieren . . . Der Christ soll nicht vergessen, daß die Erfolge seiner Arbeit in Industrie, der Wissenschaft, der Kunst, dem Staat den Abgrund öffnen, der seine Zukunft zu begraben droht. Rettung gibt es für sein Leben nur, wenn ihm die Gewalt der sittlichen Erkenntnis über all diese Herrlichkeit hinwegträgt« S. 63. Dann aber fährt doch Herrmann fort: »Aber noch wichtiger ist, daß wir die Bedeutung der Tatsache durchdenken, die in unserer durch die Geschichte verwirklichten Scheidung von Jesus und seiner Art zu leben vorliegt. Wir können uns zur Welt nicht so stellen wie Jesus; der Vorsatz, es zu tun, erstickt in der Luft, die wir heute atmen« S. 65. Hierin standen die Reformatoren noch Jesus näher, und gerade darin liegt für Herrmann deren Fehler.

lichen Grundfragen und eine originelle sittliche Kraft offenbart, brauche ich nicht hervorzuheben. Ganz einheitlich aber ist bei der Verschiedenheit der zusammengearbeiteten Motive der Eindruck doch nicht. Die apologetischen Abbiegungen von den ethischen Grundbegriffen, die Ergänzung des kategorischen Imperativs durch die beiden Vergewisserungen und schließlich die Zusammenarbeitung des sittlichen Endzweckes mit den Anforderungen der Naturformen des Gemeinschaftsleben bedeuten eine Reihe leicht erkennbarer Nähte. Insbesondere liegt im letzten Teil eine erkennbare und den begrifflichen Zusammenhang beunruhigende Verschiebung vor. Die allgemeine Analyse des sittlichen Zweckes hatte diesen in seiner Doppelseitigkeit des Individual- und Sozialzweckes und in der gleichen Bedeutung wie Wechselwirkung beider Seiten gezeigt. Schon bei der Schilderung der christlichen Vollendung und Klarstellung des sittlichen Ideals wird aber der Individualzweck ganz bedeutend dem Sozialzweck untergeordnet, alle Auseinandersetzung und aller Kompromiß zwischen beiden Zwecksetzungen verworfen und der Sozialzweck als Reich Gottes oder als Reich der zu schlechthinniger Gemeinschaft verbundenen Geister konstruiert. Vollends bei der sittlichen Beurteilung und Gestaltung der Naturformen kommt nur mehr ganz einseitig der Gemeinschaftszweck zur Geltung, indem bei diesen Kulturgebilden überhaupt nicht von Gütern und daher auch nicht von individuellen, in ihnen beschlossenen Werten die Rede ist, sondern nur von Gemeinschaftsformen, die als Vorstufen, Anknüpfungspunkte, Verwirklichungsmittel und Stoff der absoluten sittlichen Gemeinschaft dienen sollen und nur in diesem Sinne gebraucht werden dürfen. Der kategorische Imperativ ist hier unter der Hand zum Gebot der Nächstenliebe christianisiert und das Gebot der Nächstenliebe unter Ablösung von seinen besonderen christlich-metaphysischen Gründen zum autonomen, in jedem Einzelfall seiner Realisierung aus eigener Gewissensentscheidung festzustellenden Vernunftgebot rationalisiert.

Damit dürfte der Inhalt von Herrmanns Ethik erschöpfend dargestellt sein. Ich habe bei dieser Darstellung die Einsatzpunkte für die Kritik bereits hervorgehoben, doch ist eine wirkliche Kritik gegenüber einem so originellen, selbständigen Werke nicht in Details, sondern nur in der Untersuchung der Grundanschauung möglich.

Ehe ich zu einer solchen übergehe, möchte ich aber noch

einmal hervorheben, daß man das Werk vor allem in seiner gesammelten Energie unbefangen auf sich wirken lassen muß. Man wird dann von dem reinen und tapfern Geist dieses Buches so lebendig in die Probleme selbst hineingezogen, daß man ganz von selbst in ihnen nicht mehr eine Untersuchung neben anderen sieht, die einem Rezensenten leichtes Brot geben, sondern daß man in ihnen die Grundprobleme der modernen Ethik — und nicht bloß die der theologischen — empfindet.

III.

Will man die Ethik Herrmanns verstehen, so muß sie natürlich in Beziehung zu anderen Typen theologischer Ethik oder besser von Gesamtauffassungen des Christentums gestellt werden. Hier ist nun schon mit Recht von Rade[47]) der spezifisch protestantische Charakter betont worden, und Herrmann hat das in seiner ausgezeichneten Schrift: »Römisch-katholische und Evangelische Sittlichkeit«[48]) prinzipiell ausgeführt und bestätigt. Unter diesem Gesichtspunkt möchte daher das Herrmannsche Christentum geradezu als die Aufhebung des katholisch-dinglichen Gnadenbegriffs in jeder Form betrachtet werden, und damit als restlose Auflösung des dinglichen Erlösungsbegriffes überhaupt. Nicht heilige Sachen, Autoritäten und dunkle mirakulöse Gnadenwirkungen ersetzen die sittliche und religiöse Leistung des klaren Bewußtseins auf eine wunderbare, passiv zu erleidende Weise und schaffen auf eine ebenso dunkle Weise durch bloß tatsächliche Einwirkungen den guten Willen und die sittliche Kraft. Nicht Ersatz des guten Willens, sondern Befreiung desselben bedeutet die Erlösung. Die Erlösung ist die mit vollem Bewußtsein um ihr Wesen und ihre Gründe erlebte sittliche Befreiung; ihr Hergang ist daher auch vollkommen klar nachzuerleben und dem um sittliche Kraft kämpfenden Menschen einleuchtend zu machen. Wenn sie auch ein Wunder der Umkehr ist, so ist sie das doch nicht in dem Sinne der Einwirkung dinglicher Mittel, sondern nur vom Standpunkt der phänomenal-psychologischen Kausalbetrachtung aus. Für den, der sie erlebt hat und den Unterschied der Phänomenalität und der Noumenalität versteht, ist sie ein völlig durchsichtiger, innerlich notwendiger, gerade vom Gedanken des Sittlichen aus geforderter Vorgang. Daher ist die Erlösung zu bezeichnen als der Eingriff der auf Jesus

[47]) Christl. Welt 1910, Sp. 427–431; ebenso Jülicher, Der religiöse Wert der Ref. 1913. [48]) Marburg 1900, zweite Auflage 1901.

unumstößlich begründeten Gewißheit der Sündenvergebung in die innere Not des Menschen und als das Erwachsen der sittlichen Kraft und Freudigkeit aus dem so beruhigten Gewissen. Alle dunklen Wirkungen einer angeblich Gott bestimmenden Stellvertretung, alle dunklen, bloß tatsächlichen und nicht durch die sittliche Einsicht in die Bedeutung der Sündenvergebung bewirkten Gnadenkräfte sind Verlegung der Erlösung in Dinge, in Zauber, in dunkle außerhalb des Willens liegende Objekte, neben denen wohl die erfreuliche tatsächliche Inkonsequenz einer im Grunde doch wirklich christlich bestimmten Freude und Freiheit bestehen kann, die aber an sich durch ihre Konsequenz den sittlich bewußten, notwendig in sich zusammenhängenden Charakter des geistigen Erlebnisses aufheben und dadurch das Christentum in sein Gegenteil verkehren.

Noch in einem anderen Punkte geht Herrmann grundsätzlich mit den Reformatoren, in der Stellung der schlechthin gleichen sittlichen Forderung an alle, in der Aufhebung des Stufenunterschiedes zwischen der weltlichen Durchschnittsmoral und der asketischen Heroen-Moral. Darin sieht er ein Hauptverdienst der Reformation und den Ausdruck sittlicher Wahrhaftigkeit. Aber der Sinn, in dem er dann die für alle gleiche Forderung versteht, ist doch von dem der Reformatoren wieder sehr verschieden. Haben diese den Unterschied zwischen Weltmoral und Bergpredigt doch in der an den Einzelnen zu richtenden Forderung aufrecht erhalten und den moralischen Dualismus nun in jede Persönlichkeit selbst hineingetragen, so verbannt Herrmann auch diesen Rest des katholischen Dualismus. Darauf ist bereits hingewiesen worden. An diesem Punkt geht Herrmann über die Reformatoren entschieden hinaus. Hier sagt er ausdrücklich, Jesus könne erst heute richtig verstanden werden und sei durch eine gesetzliche Deutung der Bergpredigt, sowie durch die Verkennung der eschatologischen Bedingtheit seiner Weisungen bisher mißverstanden worden. Deshalb ist auch bei Herrmann die Beziehung des reformatorischen Berufsbegriffes auf das sittliche Ideal eine viel unmittelbarere. Der Beruf ist ihm nicht die naturgesetzliche Schichtung der Gesellschaft, in die man als in eine Folge des Sündenfalls hineingeboren wird, sondern die Individualisierung der allgemeinen Aufgabe der Autonomie und der Liebe durch eine bestimmte Lebensarbeit. Auch das ist ein anderer, ein modernerer Gedanke[49]). Das

[49]) Vgl. »Die sittlichen Gedanken Jesu und das Christenthum« in Deutsche

eigentlich Protestantische seiner Ethik liegt daher nur bedingt in der Anschauung vom Sittlichen selbst, sondern in der rein geistig innerlichen Anknüpfung an den Eindruck der Person Jesu.

Es ist hierin zweifellos die protestantische Fassung des Christentums gegenüber der katholischen Materialisierung der Religion treffend ausgesprochen, und Herrmanns ganze Arbeit ist ein wichtiger Beitrag zum Verständnis des Unterschieds protestantischer und katholischer Christlichkeit. Aus ihr spricht die ganze innere Freiheit und bewußt sittliche Notwendigkeit, mit der die Reformation das Christentum als Angelegenheit der Person in ihrem Verhältnis zu Gott und zum Nächsten betrachtet hat. Aber immerhin geht hierbei doch der Ausdruck dieses Sachverhaltes weit über den von den Reformatoren im Anschluß an die paulinisch-johanneische Idee geprägten hinaus, insofern deren Erbsünden-, Gnaden- und Bekehrungsbegriff, sowie die Beziehung auf Versöhnung und Genugtuung durch den Gottmenschen und ihr ganzer biblizistischer Supranaturalismus wegfallen, wie denn ja auch Herrmann ihre eigene Forderung »zu zeigen quomodo bona opera fieri possint« bei ihnen noch nicht befriedigt findet. Herrmann hat den protestantischen Gedanken der Innerlichkeit und Autonomie des Glaubens in Wahrheit eben mit ganz anderen Elementen verbunden, indem er sie in dem Rahmen einer immanenten Psychologie sieht und nicht im Rahmen der alten Wunderpsychologie, indem er den subjektiven religiösen Wahrheitssinn des nur wahrhaft göttlichen Offenbarungen sich vertrauenden Gewissens mit dem wissenschaftlichen Wahrheitssinn einer modern geschulten Kritik verschmilzt, und indem er alle Wunder außer dem inneren Wunder der Freiheit und der Bekehrung als äußerliche Stützen und dingliche Vehikel betrachtet, die dem inneren Leben nichts helfen können. Demgemäß ist auch die Heilstat und die Heilsbedeutung Jesu von ihm beschränkt auf seine Persönlichkeit und die vom Eindruck dieser Persönlichkeit ausgehenden seelischen Wirkungen der Vergewisserung über Gott als die Macht der Welt und über die sündenvergebende Liebesbereitschaft dieses Gottes.

Zeigt sich schon hieran, daß Herrmann nicht bloß den religiös und ethisch verinnerlichten Supranaturalismus der Reformation gegen den kirchlich und sakramental materialisierten des Katholizismus geltend macht, sondern auch den ersteren unter die Wirkung moderner Grundanschauungen bringt, so fordert diese Besonderheit noch eine genauere Charakteristik durch Einordnung

der Herrmannschen Auffassung in die Haupttypen der unter solchen Einflüssen stehenden modernen theologischen Theorien.

Hier hat nun Herrmann selbst den Weg gewiesen durch seinen prinzipiell erklärten Anschluß an Kant. Das bedeutet aber den Anschluß an die wichtigste und bedeutendste Auffassung des Christentums im Sinne der Religionswissenschaft des 18. Jahrhunderts. Mit ihr hat Kant die Religionswissenschaft von der Ethik aus angegriffen und die Identifizierung des Christentums mit der allgemeinen vernunftnotwendigen Moral als Grundlage der Würdigung des Christentums betrachtet. Und hierbei hat gerade Kant jene Befruchtung der ethischen Analyse durch den Geist der protestantischen Gewissensinnerlichkeit und jene Modernisierung des Protestantismus durch die Reduktion auf die im Zusammenhang einer immanenten Psychologie zu verstehende Gewissens-Autonomie vollzogen, die ich oben an Herrmann als einen spezifisch, aber zugleich doch auch modern protestantischen Zug hervorgehoben habe [50]). In der weiteren Ausgestaltung der so festgelegten religionswissenschaftlichen Theorie und Auffassung des Christentums schreitet nun freilich Kant bei seiner resoluten Anerkennung der Relativität und Zufälligkeit alles Geschichtlichen zu einer ganz radikalen Auffassung des deistischen [51]) Schemas fort, indem er das Christen-

Monatsschrift 1904 S. 187: »Die Gedanken Jesu, in denen die Kraft des persönlichen Lebens erscheint, seine sittlichen Gedanken, fangen wir jetzt erst an zu verstehen«. Die Deutung des Berufsbegriffs als Individualisierung s. Weisungen S. 24: »Das nötigste scheint Luthern zu sein, sich darauf zu besinnen, was uns einfach damit aufgetragen ist, daß wir an dieser bestimmten Stelle der Welt diese eigentümlichen Kräfte empfangen haben«.

[50]) Vgl. meine Anzeige von Paulsens »Kant der Philosoph des Protestantismus« Deutsche L.Z. 1900, Sp. 157—161.

[51]) Deismus ist hier in der Sprache des 18. Jahrhunderts zu verstehen als der Grundgedanke einer nicht auf die inspirierte Bibel, sondern auf den allgemeinen rationalen Religionsbegriff begründeten Theologie; die moderne Verengerung dieses Ausdruckes zur Bezeichnung eines extramundanen, mechanischen Gottesbegriffes ist ganz unhistorisch. Im übrigen vgl. mein Buch »Das Historische in Kants Religionsphilosophie«, 1904. Daß dieses deistische Schema nur die Rationalisierung des altorthodoxen ist, habe ich in meinem »Joh. Gerhard und Melanchthon« gezeigt. Schon in der Orthodoxie ist das allgemeine Sittengesetz der übergeordnete Begriff. Die aus ihm folgende und durch das »Gesetz« der Bibel vertiefte Sündenerkenntnis begründet das Postulat der Erlösung und Offenbarung. Der Pietismus seinerseits hat dieses Schema nur subjektiv intensiviert, indem er auf

tum nur in seiner prinzipiellen Deckung mit der allgemeinen natürlichen sittlichen Idee würdigt, dagegen dessen historische Beziehung auf die Person Jesu als verabsolutierende Personifikation des sittlichen Ideals vom vollkommenen Menschen betrachtet, bei der die historische Beschaffenheit Jesu ziemlich gleichgültig ist. Damit geht er über das gewöhnliche Schema des Deismus weit hinaus, das zu der apologetischen Identifizierung der natürlichen sittlichen Idee mit dem Christentum noch die besondere übernatürliche Introduktion und Bestätigung oder gar Ergänzung der sittlichen Idee durch Jesus hinzuzufügen pflegte. In diesem Radikalismus folgt nun aber Herrmann Kant nicht, sondern, indem er mit Kant die allgemeinen Voraussetzungen des Deismus akzeptiert, will er doch die konkrete historische Beziehung des Christentums auf die Erlösung durch Christus energisch festhalten und damit den religiösen Charakter des Christentums ungleich lebendiger betonen. Damit kommt er in die Nähe der konservativeren Handhabung des deistischen Schemas, eignet sich aber dieses Schema nicht in der trockenen und nüchternen Form einer übernatürlichen Introduktion, Befestigung und Kräftigmachung an, wie es der konservative Deismus des 18. Jahrhunderts tat, sondern in der lebendigeren und tiefsinnigeren Form, in der Schleiermacher dieses Schema in den Gedankengang seiner religionsphilosophisch-entwicklungsgeschichtlichen Theologie nicht ohne Kreuzung seiner eigentlichen Grundgedanken aufgenommen hatte. Schleiermacher nämlich hatte zum Erweis der normativen Geltung des Christentums auf den deistischen Grundgedanken einer Realisation des Wesens und Begriffs der Religion im Christentum zurückgegriffen, das als Vollendung der Schöpfung die Verwirklichung der allgemeinen Idee der Religion sei, und hatte von hier aus die Erlöserwürde Christi sowie die historische Gebundenheit des Christentums an ihn dadurch zu erweisen versucht, daß er den Kantischen idealen Christus als reale Verkörperung des Ideals der Religion und dadurch als produktiv wirkendes Urbild der vollkommenen Religiosität konstruierte. So wurde es ihm mög-

---

Sündenverzweiflung hinarbeitet, um daraus die Sehnsucht nach dem Heiland entstehen zu lassen. In dieser Hinsicht nähern sich Herrmann und Schleiermacher vielleicht mehr dem pietistischen als dem deistischen Schema. Allein das ist kein prinzipieller Unterschied. Deismus und Pietismus bilden hier nur die gemeinsame orthodoxe Grundlage fort.

lich, das Christentum als die göttliche Einführung des vollendeten Wesens der Religion zu bezeichnen und es auf die erlösende, ihre absolute religiöse Vollkommenheit auf die Gemeinde übertragende Persönlichkeit Jesu zu begründen. Damit ist das konservativ-deistische Schema in Schleiermachers im übrigen ganz andersartigen Gedankengang hineinverpflanzt und von seiner mystischen Religionstheorie aus originell belebt. Hierin folgt nun Herrmann Schleiermacher, indem er zwar an Stelle der Schleiermacherschen mystischen Religionstheorie die Kantische ethische beibehält, aber doch das spezifisch Christliche der Ethik in der Begründung der christlichen Sittlichkeit auf eine in Jesus wunderbar vollzogene Inkarnation des allgemeinen Sittengesetzes und auf die erlösende Mitteilung der Kraft zur Erfüllung dieses Gesetzes sieht. Erst so erkennt er im Christentum eine spezifische und unentbehrliche Modifikation der allgemeinen Sittlichkeit, die in der Darbietung der vollen und reinen Erkenntnis des Sittlichen und vor allem in der erlösenden Darbietung der Kräfte zu der außerhalb des Christentums unmöglichen Erfüllung des Sittengesetzes bestehe. Die in Jesus gegebene Erlösung muß dann freilich Herrmann entsprechend seinem ethisierenden Religionsbegriff anders fassen als Schleiermacher. Er legt den Nachdruck nicht auf die Uebertragung und Mitteilung der vollkommenen mystischen Religiosität, sondern auf die Vergewisserung von der Wirklichkeit Gottes durch Christus und auf die Erweckung der Gewißheit der Sündenvergebung durch Jesus. Aus dieser Gewißheit erhebt sich mit innerer Folgerichtigkeit die Freudigkeit, der helle Mut und das Wagnis der Gottesliebe und des Gottvertrauens, durch das allein sittliches Handeln in dem von Trotz, Verzweiflung und Gottesfeindschaft niedergedrückten Menschen geschaffen werde. Damit sind die grundlegenden Gedanken Ritschls aufgenommen, mit denen dieser bereits die Schleiermachersche Erlösungslehre modifiziert hatte.

So ist das Kantische Schema die Grundlage und ist in diese Grundlage zur volleren Behauptung des spezifisch christlichen Charakters der Sittlichkeit eine Modifikation der Schleiermacherschen Erlösungslehre aufgenommen, durch deren Aufnahme Herrmanns Position sich der des konservativen Deismus oder eines Kantisch vertieften supranaturalen Rationalismus annähert: das Christentum ist die durch die Darbietung der Gewißheit von Gottes Wirklichkeit und von Gottes Sündenvergebung ermöglichte Er-

füllung des allgemeinen natürlichen Sittengesetzes in den Formen der weltlichen Berufe.

Aber damit ist die historische Analyse noch nicht zu Ende. Herrmann unterscheidet sich doch nicht bloß in der allgemeinen modernen Temperatur des Gedankens von einem konservativen Kantisierenden Deismus, sondern auch innerlich und grundsätzlich in seiner Religionsauffassung, in seiner Analyse des Sittlichen im Verhältnis zur Religion. Er will die vom deutschen Idealismus und besonders von Schleiermacher erreichte Erkenntnis von der Selbständigkeit der Religion, von ihrem allem Ethischen doch als Neues gegenüberstehenden Charakter als Beziehung auf eine transzendente lebendige Realität zur Geltung bringen; freilich nicht in der Weise und im Gesamtzusammenhang der mystischen und evolutionistischen Denkweise Schleiermachers und Hegels, sondern im Zusammenhang seiner eigenen ausschließlich ethischen Theorie. Hier beginnt die charakteristische Eigentümlichkeit der Herrmannschen Position selbst. Zu diesem Zwecke nämlich geschieht es, wenn Herrmann in der erlösenden Einwirkung Christi nicht bloß die Ermöglichung des sittlichen Handelns durch die Gewißheit der Sündenvergebung und die damit bewirkte Herzenserneuerung, sondern noch mehr die Vergewisserung über die Wirklichkeit und Existenz Gottes als der die Welt dem Guten unterwerfenden Macht betont. Gott ist hierbei nicht bloß wie bei Kant das aus der sittlichen Vernunftidee fließende Postulat oder wie bei Fichte die dem sittlichen Prozeß immanente Voraussetzung der ethischen Weltordnung, sondern eine lebendige persönliche Macht, die in Christus uns zum Verkehr mit ihr einladet und uns bald durch ihre unendliche Majestät niederdrückt, bald durch ihre Gnade und Liebe belebt und erhöht. Erst Jesus und nur Jesus mache uns durch den Eindruck seines inneren Lebens und seiner Persönlichkeit dieser Realität Gottes in Angst und Seligkeit gewiß, und erst diese in Jesus erlangte Gewißheit von Leben und Wirklichkeit Gottes gebe der Sittlichkeit ihren festen Grund, ihre Klarheit und Größe, während außer Christus nur matte, zu keinem Handeln befähigende, nicht einmal die Sündhaftigkeit des Menschen zur Empfindung bringende Postulate und metaphysische Konjekturen hierüber möglich seien. Herrmann geht vom Kantischen Entwurf also nicht bloß insoferne ab, daß er die besondere Beziehung der christlichen Sittlichkeit auf eine im historischen Jesus gewährte erlösende Kraft zum Sittlichen

hereinnimmt, sondern vor allem auch dadurch, daß er gerade in diesem Begriff der Erlösung die Beziehung des Religiösen zum Sittlichen ganz anders faßt als Kant. Daher stammt die warme, lebendige religiöse Kraft, die jeden Leser von Herrmanns Schriften bei aller Strenge des ethischen Geistes wie eine verhaltene Glut erfaßt und erhebt, aber auch andererseits die merkwürdige Apologetik und Sonderstellung des Christentums, die jeden Leser verblüfft und meistens wohl auch verwirrt. Um die christliche Sittlichkeit von den allgemeinen ethischen Begriffen aus zu konstruieren und doch zugleich sie als absolut einzigartig zu erweisen, wird eben diese Verbindung des Religiösen und Sittlichen auf das Christentum oder vielmehr auf die erlösende Offenbarung in Christus streng isoliert. Nicht etwa andersartige, weniger tiefe und kräftige Verbindungen beider Elemente gibt es außer Christus, sondern außer Christus gibt es nur die allgemeinen ethischen Begriffe und überhaupt keine Religion. An Stelle der letzteren gibt es nur philosophische Konjekturen oder eudämonistisch-selbstsüchtigen Religionswahn, und in Verbindung mit diesen ist sittliches Handeln noch nicht möglich. Daher kann in Anknüpfung an die sittlichen Grundbegriffe der Mensch zum Christentum geführt werden und kann er ohne diese Zuwendung zum Christentum mit seiner Sittlichkeit nichts anfangen, sondern nur zu Leichtsinn oder Verzweiflung kommen. »Ohne Christus wäre ich Atheist« und »nur als Christus-Gläubiger und Frommer kann ich das Sittliche wirklich verstehen und tun«, so ließe sich dieser Gedanke zusammenfassen. Das Christentum ist der vollendete Ausdruck des natürlichen Sittengesetzes, aber es ist überdies die erste und einzige Verbindung des natürlichen Sittengesetzes mit der Religion, die durch den vom Eindruck Jesu geweckten Glauben an Gott möglich wird. In Christus wird die vollendete Sittlichkeit gefunden, weil erst in ihm zur Sittlichkeit die Religion hinzukommt und erst mit dem Hinzukommen der Religion die Sittlichkeit Kraft wird.

Damit ist das Schema der deistischen Theologie überschritten durch einen durchaus originellen Gedanken, der sich in seiner Tendenz dem Geiste der kirchlichen Theologie nähert. Christus vollendet die natürliche Sittlichkeit und fügt ihr nur die Erlösungskraft hinzu: damit steht Herrmann im deistischen Schema. Aber Christus vollendet nicht mit der natürlichen Sittlichkeit auch die natürliche Religion, sondern bringt die Religion zur Sittlichkeit überhaupt

erst hinzu und macht diese erst dadurch erlösend zur Kraft. Damit geht Herrmann eigene Wege. Es gibt ein allgemeines natürliches Sittengesetz und dieser Begriff ist für die Würdigung des Christentums grundlegend. Aber es gibt keine natürliche Religion, kein Wesen der Religion, sondern die Gotteserkenntnis gibt es als Gewißheit erst durch Christus, und dieser Begriff vollendet erst die Erkenntnis des Christentums. Bezüglich der Sittlichkeit wird der deistische Rahmen akzeptiert, bezüglich der Religion wird er zurückgewiesen. In erster Hinsicht besteht die prinzipielle allgemeine Gleichartigkeit des menschlichen Geistes, die die neuere Geisteswissenschaft und Ethik als Voraussetzung angenommen hat, in der zweiten Hinsicht besteht sie nicht; in erster Hinsicht darf die Theologie von allgemeinen Begriffen aus konstruiert werden, in der zweiten nicht. In dieser zweiten vielmehr gilt die entscheidende Bedeutung und mit ihr die Einzigartigkeit des historischen Christus, der die einzige Tatsache ist in der Welt, die uns von der Existenz Gottes überführt und der durch die keiner Kritik zugänglichen Züge der Ueberlieferung über sein inneres Leben wie eine gegenwärtige unzweifelhafte Tatsache auf uns wirkt. Daher kann man zum Christentum nur auf die Weise kommen, daß man seine sittliche Not empfindet und in ihr sich nach Hilfe umsieht. Stößt man dann auf die einzigartige »Tatsache Christus«, dann wird man in der gläubigen Unterwerfung unter sie erhoben in Gottesgewißheit, Seligkeit der Sündenvergebung und Fähigkeit zur Erfüllung des sittlichen Gebotes. Insoferne die Ethik diesen Vorgang klar macht, erst aus ihm die religiösen Glaubensgedanken oder das Dogma gewinnt und zugleich das daraus entspringende Leben normiert, ist sie die Zentraldisziplin der Theologie, der Anschluß an die Philosophie und Gesamtwissenschaft, die Trägerin der Dogmatik und die Gestalterin des Lebens.

Damit ist die historische Analyse von Herrmanns Theologie vollendet. Es springen bei ihr dieselben vier Hauptpunkte hervor wie bei der sachlichen Darstellung seines ethischen Systems: die Zugrundelegung des allgemeinen ethischen Begriffes im Sinne Kants als Begriffes einer rein formalen, apriorischen Notwendigkeit; die Identität der christlichen Ethik mit diesem sittlichen Grundbegriff, wie sie auch der theologischen Methode des Deismus eigen war, nur daß das Sittliche jetzt im Sinne des Kantischen Formalismus verstanden ist; der Sondercharakter der

christlichen Ethik in der Darbietung einer erlösenden Kraft zum sittlichen Handeln, die aus der Vergewisserung über die Wirklichkeit Gottes in Christo hervorgeht, womit Schleiermachersche, Ritschlsche und neue eigene Gedanken das konservativ deistische Schema modifizieren; schließlich die Anwendung dieser so kräftig gemachten Sittlichkeit auf die konkreten Verhältnisse des Lebens, die dem Grundgedanken der lutherischen Glaubens- und Berufssittlichkeit folgt und diese zu einer neuen Regelung des Verhältnisses von Christentum und Kultur ausbaut.

Wenn ich mich nun zu einer Kritik der Herrmannschen Ethik wende, so gilt es, diese vier Hauptpunkte zu beurteilen. Meine Kritik geht freilich von einer wesentlich andern Gesamtanschauung über Sittlichkeit, Religion und Christentum aus, teilt aber doch wesentliche Grundgedanken Herrmanns. Es ist daher auch nicht eine eigentliche Kritik, sondern eine Auseinandersetzung, die lediglich dem Verständnis der vorliegenden Fragen dienen soll und die daher nirgends korrigieren, sondern nur zum weiteren Nachdenken anregen will.

IV.

Betreffs des ersten Punktes ist kein Zweifel, daß die Ethik mit einer allgemeinen Analyse des Sittlichen zu beginnen hat, und daß bei dieser Analyse sich in erster Linie der rein formale Begriff eines absoluten, notwendigen, durch sich selbst wertvollen Zweckes ergibt, der im Gegensatz gegen alle Nützlichkeiten und gegen alle relativen, d. h. verschiedenen Lebenslagen verschieden angepaßten Lebensbehauptungen, seinen Wert und seine Kraft in einer apriorischen Notwendigkeit hat, gleichwie er auch eine »Lust« am Notwendigen, d. h. eine ideale Wertempfindung im Menschen voraussetzt. Auch ist ferner klar, daß das Urteil darüber, ob und wie ein Handeln aus solcher Notwendigkeit im einzelnen Fall wirklich hervorgehen müsse, lediglich dem reifen sittlichen Bewußtsein möglich ist in Form einer eben ihm aus seinem geistigen Wesen sich als notwendig darbietenden Beurteilung, also möglich ist nur als ein völlig autonomes. Eben deshalb ist auch drittens klar, daß das Wesen des Sittlichen nur die sittliche Gesinnung, die persönliche — übrigens in umsichtiger Ueberlegung zu gewinnende — Ueberzeugung von der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der sich aufdrängenden sittlichen Einsicht und das Handeln nach dieser ganz persönlichen inneren

Verpflichtung ist. Es wäre nur zu wünschen, daß das in dieser Betrachtung liegende, von Kant ja auch gelegentlich betonte und von Herrmann deutlich an Stelle des bloßen Gesetzesbegriffes gesetzte Zweckmoment noch stärker betont wäre, und daß aus dem ideal notwendigen Zwecke mit seiner Spaltung in den Individual- und Sozialzweck das Begriffsgefüge durchgängig abgeleitet worden wäre. Den diesen Zweck konkret ausdrückenden Begriff hat ja auch Herrmann sachlich deutlich genug hervorgehoben; er konnte nur noch mehr in das Zentrum gestellt werden. Er ist nichts anderes als der Zweck der Persönlichkeitsbildung, insofern die Persönlichkeit den aus der Unterwerfung unter unbedingt notwendige Zwecke hervorgehenden Kern eines höheren, der bloßen Seelennatur, Individualität und Subjektivität entgegengesetzten und übergeordneten Innenlebens bedeutet. Damit ist zugleich die individuelle und soziale Seite dieses Zweckes entwickelt, indem die erstere nichts als die Herausarbeitung des eigenen Persönlichkeitswertes und die soziale nichts anderes als gegenseitige Anerkennung und Beförderung des Persönlichkeitswertes aneinander bedeutet. Es leuchtet dabei von selbst ein, wie individuelle und soziale Sittlichkeit einander voraussetzen und sich gegenseitig bedingen. Von hier aus hätte dann weiter fortgeschritten werden können zur Ableitung der vom populären ethischen Sprachgebrauch herausgebildeten Pflicht- und Tugendbegriffe aus diesem Zweckgedanken d. h. zur wissenschaftlichen Ableitung und Erklärung der üblichen Wörter und Bestimmungen. So hätten individuelle Tugenden wie Wahrhaftigkeit, Tapferkeit, Ernst, Umsicht, Selbstbeherrschung, Keuschheit, Ordnung, Gewissenhaftigkeit usw. aus dem sittlichen Individualzweck der Gewinnung der naturüberlegenen Persönlichkeit und ihrer Behauptung in ihrer Identität mit sich selbst und ebenso soziale Tugenden wie Nächstenliebe, Gerechtigkeit, Nachsicht, Milde, Dankbarkeit, Pietät, Treue usw. als Anerkennung und Beförderung der fremden Persönlichkeit sowie als Behauptung der zu ihnen eingegangenen sittlichen Verhältnisse in ihrer Identität mit sich konstruiert werden können.

Bis dahin würde ich der Verfolgung der Kantischen Gedanken völlig zustimmen und in ihnen die unverlierbaren Grunderkenntnisse der Ethik sehen. Alles weitere dagegen steht m. E. bei Kant unter dem Bann der Parallele mit dem theoretischen Transzendentalismus. Die ethische Analyse für sich allein würde

sich damit niemals begnügen können[52]). Denn so würde der Begriff des Sittlichen lediglich subjektive Zwecksetzungen einschließen, die das Verhältnis des Subjekts zu sich selbst und zu dem analogen Verhältnisse anderer zu sich selbst betreffen, und es wäre völlig ausgeschlossen, daß an dem Charakter objektiver, formaler Notwendigkeit auch objektive Zwecke teilnehmen können. Es wäre alles schlechthin ethisch gleichgültiger Stoff für die an ihm zu betätigende Selbstgesetzgebung, wobei der sittliche Wert immer nur an dem in jedem Fall neu zu fällenden Urteil über die Notwendigkeit des gefordert scheinenden Handelns und niemals an der allgemein anerkannten Notwendigkeit eines Objektes haften könnte. Damit aber würde diese Ethik zu einer wirklich praktischen Regulierung des Handelns ungeeignet; eben daher steht auch die praktische sittliche Urteilsbildung dieser Theorie entgegen. Es muß das Verhältnis des das Sittliche konstituierenden apriorischen Merkmals der Notwendigkeit zur Erfahrung aus diesem Grunde ein anderes und komplizierteres sein, als es die Kantische Ethik mit ihrer einfachen Beziehung apriorischer sittlicher Notwendigkeit auf den sittlich indifferenten Erfahrungsstoff konstruiert. In der sittlichen Wirklichkeit unterscheiden wir erfahrungsmäßig die rein aus dem Verhalten des Subjekts zu sich und zu andern Subjekten folgenden subjektiven Regeln der Wahrhaftigkeit, Besonnenheit, Tapferkeit usw. einerseits, wie des Wohlwollens, der Gerechtigkeit, der Pietät usw. andererseits von den Zumutungen, objektive Werte der Familie, des Staates, der Gesellschaft, der Wissenschaft, der Kunst und der Religion zu schätzen und zu erstreben. Wir erkennen doch auch in diesen Gütern etwas nicht eudämonistisch, sondern ideal und objektiv Wertvolles, das auch mit den größten Opfern erstrebt werden muß als etwas, wonach zu streben der Mensch verpflichtet ist, und dessen Idee auch nur in beständiger sittlicher Selbstzucht und Selbstüberwindung verwirklicht werden kann. Auch erkennen wir, daß diese objektiven sittlichen Werte in gleicher Weise wie die subjektiven die Doppelseitigkeit des individuellen und sozialen Wertes haben, insofern in der Hingabe an sie ein Persönlichkeitswert erworben wird, der immer mit der Anerkennung und Förderung der gleichen Güter bei andern auf engste verbunden ist. Es ist also die Analogie der subjektiven und objektiven Zwecksetzungen eine völlig durchgängige, und beide können nur

[52]) Vgl. Sigwart, Vorfragen der Ethik. — Hegler, Psychologie in Kants Ethik 1891.

zusammen die Anwendung der sittlichen Idee eines an sich Notwendigen auf die Erfahrung darstellen. Diese Idee muß sich einerseits gegenüber dem Erfahrungsstoff als Inbegriff der das Verhalten der Subjekte zu sich und zu andern regelnden Tugend- und Pflichturteile und andererseits in den von physischen und psychologischen Notwendigkeiten sich ablösenden, durch ethische Arbeit zu erwirkenden objektiven Gütern darstellen. Es ist nicht nötig, diese Doppelheit der sittlichen Begriffe aus dem Begriffe des absolut notwendigen Zweckes abzuleiten. Es genügt zu zeigen, daß in seiner Anwendung auf die Erfahrung aus den Beziehungen der Subjekte zu sich selbst und zu einander einerseits und aus den von der Natur zunächst triebartig dargebotenen, aber von der sittlichen Idee zu notwendigen sittlichen Gütern erhobenen objektiven Zwecken andererseits diese Doppelheit entsteht.

Man darf dagegen nicht einwenden, daß jene Güter naturhafte Erzeugnisse des Handelns seien. Denn soferne sie Naturprozesse sind, die in physischen Anlagen und Bedürfnissen oder in psychologischen Tatbeständen und Trieben ihren Grund haben, sind sie eine ungeformte Masse, die erst von der sittlichen Idee eines auf dieser Naturgrundlage zu bildenden sittlichen Gutes erfaßt werden muß, um zu irgend bedeutsamen Gestaltungen zu gelangen. Aus dem Geschlechtstrieb bildet die sittliche Idee die Persönlichkeitsgemeinschaft der Familie, aus dem Sozialtrieb die Persönlichkeitsgemeinschaft des Staates, aus dem Nahrungs- und Besitztrieb die Produktions- und Eigentumsordnung, aus den ästhetischen Eindrücken das eine höhere Welt durch die sinnliche hindurch scheinen lassende Kunstwerk, aus der Neugier und dem Orientierungsbedürfnis die die Wahrheit mit Hintansetzung aller persönlichen Interessen suchende Wissenschaft, aus den religiösen Stimmungen und Erregungen die bewußte und gewollte Religiosität eines zusammenhängenden Lebens in und mit Gott. Man darf daher auch nicht einwenden, das seien eben als Güter eudämonistische Lustwerte, die die Befriedigung von Bedürfnissen, wenn auch höheren und idealen Bedürfnissen, bedeuten. Denn einerseits ist das Sittliche genau ebenso nicht denkbar ohne Wertempfindungen, die dann eben »ideale Lustgefühle« sind und von den bloß relativen und zufälligen Lustwerten sich unterscheiden; andererseits beruht der Wert und Zwang jener Güter nicht auf dem von ihnen wohl auch gewährten Vergnügen, sondern auf ihrer objektiven Notwendigkeit, vermöge deren auch sie trotz aller

inhaltlichen Zwecksetzung Teil haben an dem formalen Charakter des Sittlichen, d. h. des an sich Notwendigen. Sie alle bedeuten eine Entgegensetzung gegen den natürlichen Egoismus, die Trägheit, die Sinnlichkeit, die Gebundenheit an das bloße Gegebene und Tatsächliche, fordern alle zu ihrer Durchführung die ernste Anspannung und Hingabe an das Objekt um des inneren notwendigen Wertes des Objektes willen. Sie alle entarten, wenn sie bloß als Genüsse oder als Auswirkung des Triebes der Selbstbetätigung, also wenn sie bloß eudämonistisch oder evolutionistisch betrachtet werden. Die Familie wird zur bloßen geregelten Geschlechtslust oder zur philisterhaften Bequemlichkeit oder zur vermögensrechtlichen Fiktion, der Staat zum Polizeischutz materiellen Gedeihens oder zum Feld des Ehrgeizes, die Produktionsgenossenschaft zum Konkurrenzkampf und zur Jagd nach dem Geld, die Kunst zur Unterhaltung und zur Kaprize, die Wissenschaft zum Zeitvertreib und zur Eitelkeit, die Religion zur Schwelgerei und Rechthaberei. Gegen diese Entartungen würden die Prinzipien der subjektiven Moral gar nichts helfen, gegen sie hilft nur die Anerkennung, daß diese Zwecke teilhaben am Charakter des an sich Notwendigen, daß sie als Mittel der Persönlichkeitsbildung und daher als objektive Werte zu bezeichnen sind.

Besonders ist hierbei zu betonen, daß auch das religiöse Lebenselement zunächst zu den lediglich gegebenen Trieben gehört und erst der Ethisierung d. h. der Erhebung in die Sphäre des nicht zu Genießenden und bloß zu Besitzenden, sondern des Gesollten und objektiv Notwendigen, bedarf. Das ist entscheidend für das Verständnis des Religiösen und seiner Beziehungen zum Sittlichen. Das Religiöse ist ein selbständiges Lebenselement mit eigenen Seligkeiten und eigenen Schmerzen, eine Erfahrung und eine Stimmung, die nicht erzeugt, sondern erlebt wird. Eben darum geht es nicht aus dem Sittlichen hervor, etwa als Erkenntnis seiner immanenten Voraussetzung oder als Sanktion und Garantie. Sein Verhältnis zum Sittlichen ist vielmehr ein völlig anderes. Es steht zunächst als das Erlebnis, dessen beste, wenn freilich schon abstrakte und die naive Gruppenreligion zerstörende Deutung die Mystik ist, selbständig für sich, in Kult und Mythos verflochten. Je größer die Macht der Götter wird, um so mehr zieht es auch die rechtlichen und sittlichen Ordnungen unter Macht, Kontrolle und Schutz des Göttlichen. Andererseits aber wird das Streben nach religiösen Gütern, Reinheit, Gottergeben-

heit, Verähnlichung mit der Gottheit zu einem Imperativ, der das eigentliche und wesentliche Sollen der Religion darstellt. Die Religion wird versittlicht in der doppelten Richtung, daß einerseits die sittlichen Imperative von ihr attrahiert und damit die Gottheiten ethisiert werden, daß andererseits dem sittlichen Wollen in der Gottesgemeinschaft das höchste Ziel und Gut gesteckt wird. Ueberall vollzieht sich in dieser Richtung die religiös-ethische Entwickelung. Die Unterschiede der höheren Religionen hierbei liegen nur darin, daß die einen ein positives Gut der Willensgemeinschaft mit Gott kennen, die anderen dagegen die negative Auflösung der Seelen in Gott. Es ist die Eigentümlichkeit der prophetisch-christlichen Religion sich in der ersteren Richtung zu bewegen[53]).

Die Ethik hat also zwei Hauptgruppen, die der subjektiven und die der objektiven Ethik. Die prinzipielle Analyse kann sich zwar zunächst mit dem Begriff des formal notwendigen absoluten Zweckes begnügen. Sie hat damit den viel verkannten Grundgedanken des Sittlichen an das Licht gestellt, dessen Verkennung allerdings die ganze Ethik und die sittliche Praxis überhaupt verderben würde. Aber sie darf nicht bei der allgemeinen Anweisung

---

[53]) An diesem Punkt liegt wohl der Hauptunterschied zwischen Herrmann und mir. Ihm ist jede nicht aus dem Sittlichen entsprungene Religion Aberglaube und das Christentum die einzige aus dem Sittlichen hervorgegangene und zu seiner Verwirklichung befähigte Religion, eben deshalb überhaupt allein im wirklichen Sinne Religion. Deswegen gibt es auch keine Religionsphilosophie für ihn, da es nur e i n e Religion gibt, das Christentum. Von einer solchen handelt daher auch nur e i n e Wissenschaft, die Theologie. Soferne diese letztere allgemeinen Anschluß sucht, kann sie ihn nur an der Ethik finden, und zwar an einer Ethik, die nur das subjektive Prinzip der Autonomie kennt und dann im Christentum zur bloßen Forderung die Erfüllung und Ermöglichung hinzuempfängt. Eben deshalb darf auch das ethische Element im Christentum nur in der subjektiven Autonomie bestehen, zu der es die erlösende Kraft hinzubringt. Deshalb ist auch Jesus der Prediger der sittlichen Autonomie, die Bruderliebe die Konsequenz der Autonomie. Freilich beginnt das erst jetzt erkannt zu werden, nachdem bisher als die große Krankheit des Christentums, die überweltliche Deutung aus dem höchsten Gut, geherrscht und die Kulturbeziehungen des Christentums heillos verwirrt hat, auch noch bei Luther. Ueber Herrmanns Stellung zur Mystik vgl. die ihn wohl sehr richtig deutende Schrift von Fresenius, Der Versuch einer mystischen Begründung der Religion und die geschichtliche Religion, 1912. Ich stehe meinerseits auf Seiten der großen bisherigen Krankheit.

stehen bleiben, daß nun jeder nach persönlichem Befinden jedesmal den Gehorsam gegen ein ihm so scheinendes allgemeingültiges Gebot ausübe. Sondern sie muß die in der Erfahrung stattfindenden Anwendungen verfolgen und auf ihre Hauptklassen und Prinzipien bringen. Aus der geschichtlichen Gesamterfahrung muß sie diese Hauptgruppen gewinnen. Sie wird dann von selbst die subjektive und die objektive Ethik unterscheiden und innerhalb der letzteren wiederum die geschichtlich herausgestellten Hauptzwecke erfassen lernen. Erst hiedurch wird die Ethik aus der Theorie des allerallgemeinsten Grundbegriffes, des apriorisch gültigen, unbedingten und einheitlichen Zweckes, der zwar über den Gesamtcharakter des Sittlichen entscheidet, aber eine praktische Regelung noch in keiner Weise ermöglicht, zu einer wirklichen Ethik. Diese wird dann allerdings mit der Beziehung auf die Erfahrung und auf die in der Erfahrung herausgebildeten Urteile die Sicherheit des Grundbegriffes verlieren und auf die richtige Abschätzung des jeweiligen Handelns für den Zweck der Persönlichkeitsbildung angewiesen sein. Sie wird nicht umhin können, die in der populären Sprache niedergelegte durchschnittliche Urteilsbildung wie die Autorität großer sittlicher Charaktere und Meister zu befragen. Allein die absolute Sicherheit ist eben überhaupt nur im Grundbegriff, aber nicht in der Anwendung möglich, in der ja auch Kant schon sich der subjektiven Urteilsbildung des einzelnen, d. h. einem unberechenbaren Prinzip anvertrauen mußte. Aber diese Unsicherheit entspricht durchaus der sittlichen Wirklichkeit, die überall zuletzt Wagnis und Entschluß ist, beruhend auf Umsicht und Ueberlegung. Auch die bloß subjektive Sicherheit des Urteils, die Kant verlangt, wird in zahllosen Fällen nicht zustande kommen. Es bleibt auch ihm oft nur der nach bestem Wissen und Gewissen unternommene Anschluß an sittliche Durchschnittsurteile oder an Autoritäten über, worin der Probabilismus sein nicht abzuleugnendes unausrottbares Recht behält. Die Ethik beruht auf einem die Erfahrung erst hervorbringenden apriorischen Gedanken, aber sie kann mit ihm allein nicht arbeiten, sondern sie muß die sittlichen Erfahrungsurteile, die aus ihm hervorgehen, sammeln, klassifizieren und auf ein System möglichst zutreffender Abstufung ihrer Richtigkeit bringen, wobei der Maßstab der jeweils geleistete Beitrag zur Tiefe und Kraft der Persönlichkeitsbildung ist. Dann aber wird die Ethik die subjektive und objektive Sittlichkeit unterscheiden und die in der letzteren her-

vortretenden Zwecke geschichtsphilosophisch analysieren und abstufen müssen.

Diese Ergänzung der Kantischen Ethik ist nichts anderes als die Zustimmung zu der von Schleiermacher — teilweise auch von Hegel — an Kant geübten Kritik, die Verbindung von Kants subjektiver Ethik mit Schleiermachers objektiver Ethik. Trotz aller konstruktiven Verknüpfung der Schleiermacherschen objektiven Güter mit einem sehr blassen und abstrakten Begriff der Vernunft und trotz aller dialektischen Künstlichkeit der Ableitung der acht Güterbegriffe aus diesem Wesen der Vernunft ist Schleiermachers Kritik an der Kantischen Ethik in ihren Grundzügen vollberechtigt. Es kommt jedoch nicht darauf an, sich mit Schleiermacher in die Regionen der abstrakten Geistesspekulation zu begeben. Es ist vielmehr bei dem Kantischen Ausgangspunkt der Analyse stehen zu bleiben, aus dem Gedanken des autonomen Vernunftzweckes die Gliederung der formalen Gebote herzuleiten und dann weiterhin die Bestimmung der objektiven Güter einfach empirisch aus der Geschichte zu entnehmen, in der sie erwachsen und in der sie in beständiger Arbeit nach ihrem Notwendigkeitskerne herausgearbeitet werden. Damit kommt auch erst die geschichtliche Auffassung des Sittlichen zu ihrem Rechte. Sofern es sich lediglich um den Allgemeingültigkeits- und Notwendigkeitscharakter des sittlichen Zweckes und diese ganz allgemeinen Grundbedingungen der Persönlichkeitsbildung handelt, ist das Sittliche natürlich prinzipiell geschichtslos und in den Grundzügen überall identisch. Die Gebote der subjektiven Sittlichkeit, die in diesem allgemeinen Charakter unmittelbar bei der Anwendung auf die Erfahrung enthalten sind, sind daher verhältnismäßig geringen geschichtlichen Schwankungen unterworfen, soferne man sich an die Sittlichkeit innerhalb relativ ausgebildeter Gemeinschaften hält. Von dieser Seite her hat das Sittliche nur Unterschiede in der Klarheit, Konsequenz und Stärke, aber keine wesentlichen Gegensätze. Anders aber steht es mit den objektiven Gütern, die in der Arbeit der Geschichte erwachsen und die in der »Heterogonie der Zwecke« von Naturformen und eudämonistischen Gütern sich ablösen. Hier gilt es die großen Hauptformationen aus der Geschichte zu erkennen: Familie, Staat, Produktionsgemeinschaft, Wissenschaft, Kunst und Religion. Jedes dieser Güter hat seine eigene Entwickelungsgeschichte, in der sich sein Wesen und seine Lebensbedingungen offenbaren. Zu-

gleich hat das Verhältnis dieser Güter, ihr Streben nach Zusammenhang und Vereinheitlichung seine Geschichte für sich, die mit der Entwickelung der einzelnen freilich eng zusammenhängt. Das Ziel der Geschichte kann daher überhaupt nicht eine abstrakt einheitliche Idee oder die Vernunft, sondern nur ein konkret gegliedertes Gütersystem sein. Die Frage nach der Gliederung dieses Gütersystems wird damit schließlich die Hauptfrage.

Die Hauptprobleme der Ethik liegen daher nicht auf dem Gebiete der subjektiven Ethik, das verhältnismäßig einfach ist, sondern auf dem der objektiven Ethik, das schwierig und verwickelt ist. Sie erfordern einen umfassenden geschichtsphilosophischen Horizont, einen Einblick in das Werden und Wachsen der Kultur und die Herausbildung sittlicher Güter aus der bloßen Kultur. Sie stellen die Frage nach der Gestaltung jedes einzelnen Zweckes für sich und vor allem die Frage nach der Auffassung des Verhältnisses dieser Güter zueinander [54]). Erst die Harmonisierung dieser Güter, wie sie jeweils auf den verschiedenen Stufen sittlicher Bildung sich vollzieht, wird das Wesen der sittlichen Bildung ausmachen und die verschiedenen Perioden ethisch charakterisieren. Dabei aber wird sich unter den sittlichen Gütern ein fundamentaler Unterschied bemerklich machen, und die Gestaltung dieses Unterschiedes wird vor allem die Hauptformationen charakterisieren. Auf der einen Seite nämlich stehen die

[54]) Die Hauptsache ist also, daß ich hier neben der subjektiven Ethik der Autonomie ein zweites und für das Verständnis der religiösen Ethik viel wichtigeres Prinzip einführe, das der objektiven Güter. Dieses Prinzip weist uns dann an die Geschichte, aus der wir allein diese Güter entnehmen können, wenn wir den scholastischen Versuch Schleiermachers, sie aus dem Wesen der Vernunft in der Kreuzung von Organisieren und Symbolisieren mit Universalität und Individualität herzuleiten, nicht befolgen. Herrmann ist in der Vorrede der dritten Auflage auf meine Untersuchung freundlich eingegangen, versteht sie aber als die bloße Forderung, die historischen Wandelungen der christlichen Sittlichkeit im Verhältnis zur Kultur mehr zu berücksichtigen. Das sei aber nicht seine Sache gewesen. Das seien ja doch nur die wechselnden Lebensformen. »Aber den Gegenstand der Ethik können nicht diese wechselnden Lebensformen selbst bilden. Sie können jederzeit zu Mitteln der Selbstsucht werden; sie können also da vorhanden sein, wo von Sittlichkeit keine Spur ist. Die Ethik soll doch wohl aber die Sittlichkeit darstellen.« Das meine ich natürlich auch; ich verstehe aber unter Sittlichkeit etwas anderes, nicht bloß die Autonomie, sondern auch die objektiven Güter, und sehe die Bedeutung der Religion für die religiöse Ethik wesentlich in ihrem Charakter als objektives Gut.

innerweltlichen Zwecke, zwar unter sich mannigfach geschieden und vielfach im Konflikt, aber doch verbunden durch die gemeinsame Tendenz auf Zwecke, deren Gegenstand und Spielraum die Welt ist. Auf der anderen Seite steht der religiöse Zweck mit seiner Konzentration alles Handelns auf die Zueignung des Individuums und der Gemeinschaft an Gott, mit seiner Sammlung aller Kräfte und Gedanken auf einen einzigen letzten bleibenden und ewigen Zweck, dem gegenüber alle andern vergänglich sind. Diese Spaltung tritt freilich erst bei einer stärkeren selbständigen Ausbildung sämtlicher Zweckgebiete hervor, ergibt sich aber auch mit dieser unmittelbar und notwendig. Daraus werden die höchsten und letzten, aber auch die schwierigsten Probleme der Ethik entstehen. Es gibt eine Ethik sub specie temporis und eine sub specie aeternitatis. Bei der Beschränkung auf die rein formale Ethik bemerkt man den Gegensatz nicht oder muß ihn wegdeuten oder falsch erklären. Bei der Beachtung der wirklichen Komplikation der ethischen Probleme wird er die wichtigste Tatsache. Beide Richtungen treten oft in schroffe Feindschaft als immanente und transzendente Ethik, als Kultur und Askese. Aber beide suchen sich auch immer wieder, da sie jede für sich verkümmern und eine die Folie der anderen braucht. Die religiöse Zwecksetzung wird ohne Weltbeziehung das Sittliche verengen und verdüstern oder zur Utopie machen, die innerweltliche Zwecksetzung wird ohne Beziehung auf einen letzten, alles andere in sich befassenden und von sich aus bestimmenden Zweck verflachen und ziellos werden. Die Herstellung des richtigen Gleichgewichtes zwischen beiden wird die Aufgabe der sittlichen Arbeit und sittlichen Einsicht sein.

Ich habe damit der weiteren Untersuchung bereits vorgegriffen, um die Konsequenz und Bedeutung des Grundgedankens zu zeigen. An diesem Punkte liegt der Hauptgegensatz gegen Herrmanns Auffassung, und von ihm aus erhellen sich auch alle anderen Gegensätze, vor allem auch der Grund, weshalb Herrmann die Geschichte in seiner Analyse trotz ihrer prinzipiellen Betonung so wenig wirklich verwertet. Aber die weiteren Gegensätze sind nicht von diesem ersten abgeleitet, sondern ergeben sich jeder selbständig aus der Prüfung der Sache, und die Uebereinstimmung dieser Ergebnisse betrachte ich als besten Beweis für das Recht, der Herrmannschen Anschauung gegenüber eine andere zu entwickeln.

V.

Die zweite Hauptfrage ist die nach dem Recht der Identifizierung des christlich-sittlichen Ideals mit dem der formalen Kantischen Gesinnungsethik [55]). Die Frage ist eine rein historische und muß ohne alle dogmatischen und apologetischen Seitenblicke, auch ohne jede Rücksicht auf das für richtig erkannte sittliche

---

[55]) Vgl. Ehrhardt, Der Grundcharakter der Ethik Jesu im Verhältnis zu den messianischen Hoffnungen seiner Zeit 1895; Harnack, Wesen des Christentums S. 50—79. Ich kann Harnacks Darstellung nicht ganz zustimmen, zu Ehrhard vgl. die Anzeige von Wrede, Theol. L.Z. 1896, Sp. 75—79. Meine Auffassung der ethischen Predigt Jesu habe ich inzwischen in meinen »Soziallehren« S. 33—48 dargelegt. Harnack (»Das Urchristentum u. die soziale Frage«, Preuß. Jahrbb. 1908 und »Aus Wissenschaft und Leben« II 253—273) hat meine Auffassung der Bruderliebe bestritten und sie in einem mehr christlich-sozialen Sinne gedeutet, ähnlich wie Herrmann, der nur noch überdies diesen christlichen Sozialismus aus dem Autonomie-Begriffe ableitet. Wernle »Vorläufige Anmerkungen« in Z. Th. K. 1912 hat dem lebhaft zugestimmt. Allein ich kann mich von dem Recht eines solchen Einspruchs durchaus nicht überzeugen, glaube vielmehr, daß das Verständnis des Evangeliums und seiner historischen Wirkungen gerade von diesem Punkt aus sich erklärt. Gerade der »asketische« Zug des Evangeliums, der doch so stark vorherrscht, d. h. die Auslöschung von Ehre, Recht und Leidenschaft in einem höheren, in der Gotteshingebung, spricht dafür; und zweitens spricht der nicht auf praktische Effekte, sondern auf Gesinnungsoffenbarung gerichtete Geist der vom Evangelium geschilderten Liebeserweise dafür. Natürlich steht die Motivierung des alles bedingenden höchsten Gutes stark unter dem Einfluß der Eschatologie. Mir zugestimmt hat F. J. Schmidt in »Gottesliebe und Nächstenliebe«, Preuß. Jahrbb. 1908; auch die feine Abhandlung von A. Zillessen, Die Begründung der sittlichen Forderungen bei Jesus u. Paulus, Theol. Arbeiten des rhein. Predigervereins 1902 bewegt sich in ähnlicher Richtung. Inzwischen haben auch Naumanns »Briefe über die Religion«, 1903 einen meinen ganzen Ausführungen sehr verwandten Standpunkt vertreten; sie führen nur vielleicht das Ethos Jesu zu sehr auf die Verhältnisse Galiläas zurück; der eigentlichste Grund liegt doch in der religiösen Innerlichkeit Jesu. Aber allerdings wird man sagen dürfen, daß eine solche Innerlichkeit nur auf dem Boden Galiläas mit solcher Naivität und Ruhe möglich war; auch so aber verlegte Jesus noch das volle Ideal in die Zukunft. Die verschiedenen Motive des Ethos Jesu sind derartig wohl erkennbar. Die Verteilung der Akzente ist freilich Sache des Gefühls, sie läßt sich nicht philologisch beweisen. Aber daß seine Bruderliebe nicht philanthropisch und nicht einfach ethisch, sondern religiös gemeint ist, das geht doch aus dem Ganzen deutlich hervor. Sie wird ja dadurch auch um nichts geringer und bedeutungsloser, sie unterscheidet sich nur eben von »sozialer« Gesinnung.

Ideal rein aus der Historie beantwortet werden. Dann aber muß diese Identität rundweg bestritten werden. Sie ist rein historisch angesehen eine außerordentliche Verkennung des wirklichen Sinnes und Geistes des Evangeliums und ist bei der gegenwärtig erreichten historischen Auffassung des Neuen Testamentes völlig unmöglich, wie denn ja auch Herrmann den eigentlichen Sinn des Evangeliums, den er sehr als davon verschieden empfindet, den er aber in dieser Gleichung nicht brauchen kann, auf Umwegen schließlich wenigstens in einer wichtigen Hinsicht wieder einführt. Diese Gleichung selbst aber, die seinen ganzen begrifflichen Aufbau beherrscht, ist gänzlich unzutreffend. Sie ist nicht umsonst sowohl von der kirchlichen Ethik als von den Radikalen, von Thomas a Kempis und Gottfried Arnold bis Renan, Nietzsche und Tolstoi, Kierkegaard und Johannes Müller ausgeschlossen worden und nur in den Kreisen der Kantisierenden Apologetik zu Hause.

Zwar ist sie nicht vollständig falsch, sie ist nur überaus einseitig; richtig verstanden trifft sie allerdings einen Grundzug des Evangeliums, aber eben nur einen Grundzug und nicht den entscheidenden. Das, was sie mit Recht herhorhebt, ist eine Voraussetzung der Sittlichkeit des Evangeliums, der Geist der inneren Freiheit und Gesinnungsnotwendigkeit des Handelns, das aus dem erkannten Zwecke mit innerer Freudigkeit und Gewißheit folgen soll, und das das Einzelurteil der jeweiligen Lage entsprechend autonom gewinnen soll. Das ist die Seele des Kampfes Jesu gegen die pharisäische Tugendlehre und gegen die bald ängstliche bald selbstgerechte Gesetzlichkeit; der Satz des Paulus, daß alles was nicht aus dem Glauben kommt, Sünde sei, faßt diesen Gedanken völlig zutreffend zusammen. Ja, man kann sagen, daß die Autonomie als vorauszusetzender Grundcharakter des sittlichen Handelns wenigstens bei praktischer Verkündigung nirgends so anschaulich hervorgehoben sei als in der Predigt Jesu. Wer sie als Ganzes in ihrem echten Geiste auf sich wirken läßt, wird die gleichzeitige Hervorhebung des endgültigen göttlichen Lohnes für das gute Handeln nicht als eine Aufhebung oder Einschränkung dieses Geistes empfinden, da der Lohn ja für alle der gleiche des Gottesreiches ist und als das letzte Ziel und Ergebnis der menschlichen Geschicke völlig Gottes Gnade anheimgestellt wird.

Aber darin erschöpft sich nun doch das Evangelium nicht. Es hebt nicht lediglich im Gedanken der Autonomie die formalen Kennzeichen des richtigen Handelns hervor; es überläßt nicht

einfach jedem mit völliger Freiheit die Anwendung auf den Stoff der Erfahrung, die nur darin bestände, eben in jedem Fall nach dem Maße der eigenen sittlichen Einsicht das notwendig und allgemeingültig Dünkende zu tun, und die dabei anfangs teils wegen besonderer Berufsnotwendigkeiten, teils wegen des noch heidnischen Charakters der Kultur gegen den der sog. Kultur angehörenden Erfahrungsstoff noch zurückhaltend gewesen sei. Jesus würde damit eine sehr unbrauchbare und sehr matte Moral verkündet haben, die jedem die eigentliche sittliche Orientierung erst überläßt und die Hauptsache, was denn eigentlich nun zu tun sei, völlig offen hält. Da würde die stoische Moral, der ja auch die Kantische näher steht als der christlichen, konsequenter sein. Aber dieser rein formale Charakter trifft auf die christliche Ethik gar nicht zu. Ganz im Gegenteil gibt Jesus sehr scharf und mit alles beherrschendem Nachdruck ein konkretes Ziel und Gut an, das in seiner Bejahung ein derartiges frei aus dem Gewissen strömendes Handeln hervorbringt, diesem aber zugleich doch auch ein ganz bestimmtes objektives Gut als Ziel vorhält.

Daß es so steht, zeigt schon die Verschiebung, die Herrmann bei der Identifizierung des Kantischen Sittengesetzes mit dem christlichen unter der Hand vornimmt. Die Kantische Autonomie läßt die individuelle und soziale Moral im Gleichgewicht und konstruiert im Staate den Grundtypus solcher Gemeinschaft als der Ordnung, in der das Zusammenbestehen der Freiheitssphäre jedes einzelnen mit der des andern gesichert ist. Das Reich Gottes, wie er es anerkennt, ist nur die gleiche Idee auf einer höheren Stufe, wo nicht Zwang, Ordnung und Legalität, sondern die freie innere Einsicht das gleiche Ideal der gegenseitigen Würdigung als Selbstzwecke sichert und verwirklicht. Wenn Herrmann sich daran gar nicht kehrt, sondern in der christlichen Sittlichkeit mit Kantisierender Deutung des Reiches Gottes doch die absolute Ueberordnung der Gemeinschaft über das Individuum betont und die restlos und bedingungslos sich aufopfernde Liebe für das Wesen des sittlichen Gesetzes erklärt, dann ist damit bereits ein anderer Gedanke als der der bloßen Autonomie aufgenommen. Denn wie läßt sich diese absolute Ueberordnung der Gemeinschaft aus dem Begriffe der Autonomie ableiten, die doch in Wahrheit das selbständige Individuum zum Ausgangspunkt und Zentrum macht und auch erst von ihm aus die Beziehungen zur Gemeinschaft regelt? Ist eine solche Ueberordnung des Ge-

meinzweckes überhaupt erklärbar ohne konkrete Voraussetzungen über die Geringheit und Flüchtigkeit des Einzelmenschen und über eine große, diese kleinen Existenzen vereinigende, objektive Sache? Ist sie denkbar ohne die Begründung der sittlichen Forderungen aus dem Gedanken eines übergewaltigen Zweckes Gottes, der die Kleinheit der Individuen auflöst in einen großen, aus der Gemeinschaft mit Gott stammenden, ewigen Lebensinhalt, welcher bei der Beziehung Gottes auf das Ganze naturgemäß auch seinerseits nur als ein ganzes und gemeinsames Ziel der Menschheit erscheinen kann? Die Antwort ist, meine ich, selbstverständlich: in dem Uebergewicht der sozialen Seite äußert sich nichts anderes als die Bestimmtheit der Ethik des Evangeliums durch einen objektiven Zweck und der Zusammenhang dieses Zweckes mit einer metaphysischen oder religiösen Weltbetrachtung, in der die Geringfügigkeit des Geschöpfes gegenüber dem unendlichen Gott vereinigt ist mit dem Gedanken eines dem Ganzen der Welt zugekehrten und die Individuen in sich aufnehmenden besonderen göttlichen Zweckes.

Aber in dieser Umbiegung kommt der wirkliche Charakter der christlichen Ethik nur erst andeutend zum Ausdruck; es ist nur der Gedanke, in den bei Herrmanns einseitigem Ansatz die wirkliche, auch von ihm empfundene Besonderheit der christlichen Ethik sich flüchtet. Der volle Sachverhalt ist damit noch nicht erreicht, ja diese ganze Umbiegung selbst ist eine starke Uebertreibung, die durch die Notwendigkeit einer Behauptung des Christlichen auf der Grundlage widerstrebender Kategorien herbeigeführt ist. Die viel angeführte Stelle Mt 7, 12 »Alles nun, was ihr wollt, daß Euch die Leute tun, so tut auch ihr ihnen; denn dies ist das Gesetz und die Propheten« kann unmöglich das Zentrum der Ethik Jesu bilden. Dann wäre sie eine große Trivialität, weshalb sie schon von den Naturrechtslehrern der Scholastik in das Zentrum gestellt wurde und später auch den lebhaften Beifall der Utilitarier und Positivisten gefunden hat. Sie kann nach dem ganzen Geist der Predigt Jesu und nach dem Zusammenhang nur bedeuten: »Seid keine Heuchler, die von anderen Dinge fordern, die sie selbst zu tun nicht bereit sind, die daher beim anderen den Splitter im Auge sehen und bei sich den Balken nicht merken. Gott sieht das Herz und weiß, daß alle die schönen Anforderungen, die ihr an andere stellt, sittlich nichts wert sind, wenn ihr sie nicht zuerst an euch

selber stellt.« Die Liebe hat bei Jesus eine ganz andere Begründung als diese, nämlich vielmehr den Dank gegen den Herrn, der allen die große Schuld erlassen hat und der daher das Geltendmachen der kleinen Schulden der Menschen untereinander wie einen Hohn auf seine Güte ansieht; die vollkommene Güte des Vaters, der seine Sonne über Gerechte und Ungerechte scheinen läßt und der daher von seinen Kindern die gleiche Güte und Milde fordert; die Nichtigkeit aller weltlichen Vorteile und Güter gegenüber der gemeinsamen Anerkennung des Einen, was not tut; die Verwandtschaft und Gemeinschaft aller, die an Gott glauben und nach dem Reiche Gottes trachten und die Brüder sind nicht als die Erzeugnisse der gleichen Natur, sondern als berufene Kinder desselben Vaters: d. h. sie hat ihren Grund in der gemeinsamen Anerkennung des göttlichen Zweckes.

Damit ist aber dann zugleich gesagt, daß in diesen Gemeinschaftszweck ein persönlicher Individualzweck überall eingeschlossen ist, wie denn neben dem Gebot der Liebe nichts so deutlich die Ethik Jesu beherrscht als die Botschaft vom unendlichen Wert der Seele, soferne sie durch die Hingabe an Gott sich aus der vergänglichen Welt in die Sphäre ewiger Werte erhebt. Neben dem Gemeinschaftszweck steht in der Ethik Jesu überall der Individualzweck. Wie der erste aus dem objektiven Gute der gemeinsamen Berufung aller zur Teilnahme an Gottes Gnade und Güte hervorgeht, so geht der zweite aus der das natürliche Selbst überwindenden Hingabe an den heiligen Gott und um Gotteswillen an die Brüder, also aus der Gottesliebe und der Bruderliebe, hervor. So entspringen hier aus dem objektiven Gute der in zusammenhängender innerer Arbeit zu erlangenden und zu behauptenden Gottesgemeinschaft die beiden Seiten des sittlichen Zweckes im engsten Zusammenhang miteinander. Die klassische Hauptstelle für das Ethos Jesu ist die Antwort auf die Frage nach dem großen Gebot Mt. 22, 37: »Du sollst lieben den Herrn deinen Gott mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Denken. Das ist das Hauptgebot ersten Ranges. Ein zweites dem ähnliches ist: Du sollst lieben deinen Nächsten wie dich selbst. An diesen zweien Geboten hangt das ganze Gesetz und die Propheten.« In der Forderung der Gottesliebe ist — in der Sprache der ethischen Kategorien zu reden — nichts anderes enthalten, als die Forderung eines Handelns aus dem Individualzweck des in der Liebe zu Gott und der

Hingabe an Gott zu gewinnenden Wertes der Seele, und in der Forderung der Nächstenliebe — in die gleichen Kategorien übertragen — nichts anderes als die Forderung des Handelns aus dem Sozialzweck der Herstellung einer Gemeinschaft aller Gotteskinder. In diese Gemeinschaft gilt es alle durch Erweisung von echtester Liebe und damit durch Hinweis auf die Quelle und das Ziel wahrer Liebe zu sammeln, alle mit der unbegrenzten Brüderlichkeit einer familienhaften Gemeinschaft zu umfassen.

Aber nicht nur in dieser Stelle, sondern allenthalben tritt in Wort und Sinn der Predigt Jesu diese Paarung der Grundgebote samt ihrer Begründung im objektiven Zweck zutage. Es ist einerseits die Herzensreinheit, andererseits die Liebe, die die Verheißung der Seligpreisungen empfangen. Die Forderung »der Selbstzucht und der Liebe«, »der Askese und der Liebe« als des Inbegriffs aller Moral, nennt es Naumann. Das erste ist die Heiligung der ganzen Person für Gott, und zwar nicht in religiösen und kultischen Handlungen, sondern in der sittlichen Grundhaltung der Persönlichkeit, in der völligen Reinheit vor Gott. Gott schauen wollen in seiner vollen Herrschaft, vor seinem Gericht bestehen und mit einem von jedem fremden Gedanken reinen Herzen nichts wollen als untadelig vor ihm gefunden werden: das ist die beständige Richtung des Gemütes auf das Ewige und Bleibende. Fernab von allem Vergänglichen, Sinnlichen, Zerstreuenden im beständigen Bewußtsein ununterbrochener Gemeinschaft mit Gott und mit offen liegenden Gedanken und Begehrungen wandeln vor dem prüfenden Auge Gottes: das ist der wahre Lebenswandel. Damit sind dann auch alle weiteren Tugenden des Frommen gegeben: die vollkommene Lauterkeit und Wahrhaftigkeit, da sein Herz beständig vor den Blicken Gottes liegt; die Demut, da er beständig vor dem Allmächtigen in seiner Blöße, Schwachheit und Kleinheit steht; die kindliche Einfalt und Unbefangenheit, da er nur einfach in allen Stücken Gott vertrauen und an ihn sich hingeben soll; die peinlichste Gewissenhaftigkeit, da er von allen Werken und Worten Rechenschaft ablegen soll vor Gott; der tiefste Lebensernst, da sein Leben ein von Gott anvertrautes Pfund ist, mit dem er wuchern muß, und da er die schmale Straße des Lebens nicht verfehlen, seine Kräfte zum Turmbau nicht überschätzen darf; die volle Ablösung von allen irdischen Begehrungen, die von Gott abziehen und zerstreuen, insbesondere von den Genüssen des Reichtums, der sinnlichen Liebe,

den Lebensfreuden, die er haben soll als hätte er sie nicht; die Selbständigkeit und Gefaßtheit in Gott, wo der Fromme vermöge seiner Gotteskindschaft allen Reizungen und Verführungen trotzen kann und lieber einäugig zum Leben eingeht als Schaden nimmt an seiner Seele; die Nüchternheit und Selbstbeherrschung, weil man nur bei voller Wachsamkeit und voller Freiheit vom Rausch der Sinne den höchsten Aufgaben des Seelenheils nachgehen und den Anbruch des Reichs mit Segen erwarten kann; die tiefste Gemütsinnigkeit, weil die beständige Richtung des Herzens auf Gott die Tiefen des Innenlebens erregt und stets die höchsten und reinsten Triebe der menschlichen Seele in Spannung erhält, den sonst so leicht verborgenen und vergessenen Grund des Lebens aufwühlt und ihn zur Klarheit des göttlichen Lichtes zu erheben drängt; schließlich die Geduld und die Hochschätzung des Leidens als Läuterungs- und Prüfungsmittel, durch das Gott die Seele vom Vergänglichen abzieht und auf das Ewige hinlenkt, um den Weg zum besseren Selbst zu finden, das vor Gott bestehen kann. Noch deutlicher, weil in Wirkung und Gebot mehr in die Augen fallend und leichter begrifflich zu fassen, tritt das andere Hauptgebot allenthalben zutage. Aber auch hier offenbart sich der Sinn erst der tiefer dringenden Analyse. Auch hier steht alles unter dem religiösen Gesichtspunkt. Es ist keine Nächstenliebe in humanitärem Sinne, wenigstens nicht in erster Linie. Die Liebe Gottes, die uns so viel geschenkt hat, ist das Motiv die Liebe gegen die Brüder. In ihnen liebt man nicht den Menschen schlechthin, sondern den für Gott wertvollen Menschen, der wie wir zum Heil berufen und Gegenstand der Liebe Gottes ist. Man liebt ihn als Bruder in der großen Familie der Frommen, und das unterscheidet diese Liebe von jeder bloßen Sympathie des Freundes, von der Familien- und Geschlechtsliebe, vom Mitleid und der Gutmütigkeit. Sie ist daher ganz reine selbstlose Herzensgesinnung, die das Gotteskind im Bruder sucht und daher leicht verzichtet auf alle natürlichen Regungen des Ehrgeizes, der Ueberlegenheit, der Vergeltung, des Rechtsstandpunktes. Sie ist eben deshalb nicht bloß Unterlassung des Schädlichen und Bösen, sondern innerste Reinheit der Liebesgesinnung und positive Förderung im Kerne des Wesens. Für sie existieren die in der weltlichen Sphäre wohlberechtigten Trennungen nicht, weil sie in der überweltlichen Sphäre sich bewegt; es gibt keine Rassen-, Standes- und Volksunterschiede. Sie nimmt sich nicht bloß der an-

ziehenden und bewundernswerten Menschen an, sondern gerade und vor allem der kleinen, armseligen, verachteten und dürftigen Existenzen, weil gerade diese vor Gott von ewigem Werte sind und besser die Wahrheit Gottes verstehen als die Weisen und Großen nach dem Fleisch. Aber sie beschränkt sich mit alledem nicht auf den Kreis der Glaubenden und vor Gott Verbundenen, sie hilft allen bei jeder sich bietenden Gelegenheit in innerer und äußerer Not, weil jeder doch ein möglicher und werdender Bruder ist, und weil auch der Fernstehende den warmen Hauch aus der eigentlichen Heimat des Menschen spüren soll, auch wenn er darum sich nicht zu Gott kehren sollte. Sie ist bei Jesus nicht, wie sie es später so oft bei eifrigen Christen geworden ist, Bekehrungsliebe, aber immer eine aus Gott und dem Gedanken des göttlichen Zieles stammende Liebe. So läßt auch Gott selbst regnen über Gerechte und Ungerechte. Ja auch den Feinden und Hassern gegenüber darf diese Liebe nicht erlöschen. Sie muß leisten aus der Kraft Gottes und aus der Einsicht in die Kleinheit aller menschlichen Kämpfe, was dem natürlichen Menschen in dem alle seine Sorgen so wichtig machenden irdischen Horizont nicht möglich ist, die Ueberwindung des Bösen mit Gutem, die Entwaffnung des Hasses durch Güte oder doch, wo das nichts hilft, die überlegene Ruhe verzeihender Gesinnung, da doch die meisten nicht wissen, was sie tun.

So treten der individuelle und der soziale Zweck mit voller Klarheit als Auswirkung des höchsten Gutes der Gottesgemeinschaft hervor. Freilich überwiegt der soziale Zweck, aber eben nur um des Charakters des objektiven Gutes willen, das den Willen Gottes mit der irdischen Welt ausspricht und daher, wie Gott selbst die Einheit von allem ist, die Einheit aller verlangt. Damit ist aber doch auch hier die Ueberordnung des Sozialzweckes keine absolute, die irrationale Spaltung des menschlichen Bewußtseins in Individualbewußtsein und Gemeinschaftsbewußtsein bleibt auch hier bestehen. Es fällt dem Evangelium nicht ein, die Ethik in Fürsorge des einen für den andern aufzulösen, statt daß jeder seine eigene Lektion lerne und dafür sorge, daß es zuerst bei ihm wohl stehe. Die Gemeinschaft ist dem Ganzen übergeordnet, aber Konfliktsfälle sind auch hier nicht ausgeschlossen, und ihre Schlichtung ist jedesmal Sache des Gewissens, d. h. der Einsicht und der Abwägung der Folgen für die höchsten und letzten Ziele des religiösen Lebens. Der Nächste ist, wie das berühmte Sama-

ritergleichnis lehrt, jeder der unserer Hilfe bedarf, was umgekehrt auch besagt, daß da, wo kein Bedürfnis nach Hilfe und Teilnahme vorliegt, der Nächste nicht mit Gewalt zu beglücken ist. Das eigene Selbst überhaupt nicht bloß zugunsten des höheren Selbst und der Gemeinschaft der höheren Selbste, sondern um der fremden Selbste als solcher willen aufzugeben, ist nirgends verlangt. Auch bei Missionaren und berufsmäßig der Linderung des Leidens sich widmenden Frommen ist es doch immer noch ein Dienst um der Sache willen.

Der objektive Charakter dieser Ethik liegt auf der Hand. Es ist die spezifisch religiöse Ethik, der höchste und konsequent vollendete Typus der religiösen Ethik auf dem Boden des prophetischen Personalismus und Theismus. Zum Ueberfluß spricht das aber Jesus auch noch aufs allerdeutlichste aus. Das Ziel des Handelns und das Motiv des Handelns ist das Gottesreich. Das Gottesreich aber ist natürlich nicht die Verbindung von Menschen durch gemeinsame Anerkennung des Gesetzes der Autonomie als eines von Gott in die Brust gelegten Gesetzes, — das ist eine moderne Abstraktion, die dem naiven antiken Realismus gänzlich ferne liegt —, sondern eine wundervolle Gabe Gottes, etwas durchaus Objektives, die Gemeinschaft der Menschen in völligem Frieden und völliger Liebe, die in uneingeschränkter Hingabe und Beugung unter die vollkommen offenbarte Herrschaft Gottes sich verwirklichen und unter der besonderen Leitung und dem Schutze Gottes stehen wird, ein Reich, in dem man Gott schaut und in dem die Barmherzigen Barmherzigkeit erlangen. Wie man immer zu dem Probleme der synoptischen Ueberlieferung stehe, und wie sehr man die Predigt Jesu von dem Messiasglauben der Urgemeinde apokalyptisch und messianisch gefärbt glauben möge, jedenfalls ist das Gottesreich der von Gott herbeizuführende Idealzustand, in dem die sittliche Arbeit der Hingabe des ganzen Menschen an Gott vollendet und von der vollen Offenbarung der göttlichen Macht und Gnade gekrönt sein wird. Der religiöse Charakter dieses objektiven Gutes erhellt auch darin, daß es ausschließlich eine große Gnadentat Gottes ist, die diesen Idealzustand herbeiführt. Die ungeheure Konzentration des ganzen Denkens auf diesen Zweck offenbart sich darin, daß diese Gnadentat vor der Türe steht und das Evangelium einfach die Aufforderung zur Bereitung auf diese Gnadentat ist. Aus der so zu verstehenden Nähe des Ideals und des Gerichtes erklärt sich erst

die ganze Spannung der Ethik des Evangeliums auf die höchsten und letzten Gesichtspunkte, auf die vor Gott geltende wahre Gerechtigkeit und die ganze Beiseitesetzung aller innerweltlichen Rücksichten und Zwecke. Sie werden vergleichgültigt und überflogen von einer das Ende und die Vollendung schauenden Ethik, die nur auf das höchste und letzte Gut achtet, die in dem Elend eines gedrückten und zertretenen Volkes, vernichteter irdischer Hoffnungen und Ordnungen nur mehr das Höchste und Letzte kennt, was dem Leben als Ziel gesetzt ist. Die Erwartung der Propheten und Apokalyptiker vom messianischen Gottesreich ist zur Ankündigung der Verwirklichung des Ideals, zum Bilde einer vollendeten religiösen Innerlichkeit und Gotteskindschaft und der gegenseitigen Erkennung der Gotteskinder geworden. Dieses Ideal aber steht unmittelbar vor der Türe, wenn auch nur der Vater Tag und Stunde weiß.

Von hier aus tritt erst der bekannte charakteristische Grundzug der Ethik des Evangeliums, seine Gleichgültigkeit gegen die innerweltlichen Zwecke, in das richtige Licht. Das wäre durchaus unnatürlich, wenn nur die Autonomie der Selbstentscheidung der Grundgedanke des Evangeliums wäre. Es ist dagegen völlig natürlich, wenn der objektive religiöse Zweck durch den Gedanken seiner bevorstehenden Verwirklichung die alles beherrschende Idee ist. Neben Gott hat nun nichts anderes mehr Platz, und, wenn schon auch alles andere von Gott ist, so wird es doch gleichgültig, wenn die Offenbarung der Herrschaft Gottes und der Seligkeit in ihr unmittelbar bevorsteht. In der nunmehr allseitig anerkannten Allmacht des eschatologischen Gedankens über das Evangelium erkennen wir daher nichts anderes als den grandiosen Ausdruck des alleinigen Wertes des religiösen Zweckes, und in der von der Nähe des Gottesreichs inspirierten Unterwerfung aller Gedanken unter die unmittelbare Herrschaft des letzten Zweckes haben wir den Schlüssel zur Haltung des Evangeliums gegenüber den anderen objektiven Gütern, gegenüber der innerweltlichen Sittlichkeit. Sie wird nicht bekämpft, aber sie wird in den Hintergrund gestellt. An ihr werden nur die Gefahren und Enttäuschungen gesehen. Kunst und Wissenschaft kennt das Judentum der Kreise überhaupt nicht, in denen das Evangelium sich erhebt, wenn man auch die unversiegliche künstlerische Natur des Menschen gerade in Jesu Gleichnissprache ihre naivsten Triumphe feiern sieht, und

wenn auch von dem Gedanken Gottes aus der wissenschaftliche Einheitstrieb notwendig in Bewegung gesetzt werden muß. Staat und Recht sind im Niedergang. Jesus trennt sich und die Seinen von den Resten dieser Ordnung, wenn er Ergebung in die von Gott zugelassene Fremdherrschaft fordert und die Frommen vor den Gerichten warnt. Es soll Gott gegeben werden, was Gottes ist, und, der auf dem Weg zum letzten Gericht ist, soll sich nicht beim menschlichen Richter aufhalten. Arbeit und Besitz sind gefährlich, wenn sie über die Sorge für den Tag hinausgehen. Der mäßige Gebrauch der Lebensmittel, die ein mildes Klima und eine unkapitalistische Lebensordnung Tag für Tag gewährt, ist mit brüderlicher Hilfsbereitschaft zusammen genügend, die Probleme der Haus- und Volkswirtschaft zu lösen, bis der große Tag kommt. Das Hauptproblem ist das Trachten nach dem Gottesreiche; alles andere wird den Frommen, soweit es nötig ist, von selbst zufallen. Das Evangelium liebt die Armen, weil sie die Hilfe besonders nötig haben und daher Liebe zu fühlen geneigter sind als die Satten, gleichwie es die Kranken den sich gesund Dünkenden vorzieht. Aber es stellt und löst keine sozialen Probleme; denn die Tage der Gesellschaft sind gezählt, und die Tage des Gottesreiches stehen vor der Tür. Daher gilt es die Welt zu haben, als hätte man sie nicht. Diejenigen aber, die als Sendboten dies Evangelium verkünden wollen und damit ganz und gar in den Dienst des kommenden Reiches sich stellen, die gehen noch weiter. Sie sollen sich verschneiden für das Himmelreich und alle ihre Habe für die Armen verkaufen, damit sie frei von jeder Rücksicht und jedem Band als leuchtende Muster der Opferbereitschaft die große Botschaft verkünden durch die Städte Israels, bis daß das Reich komme.

In alledem liegt der Charakter der Predigt Jesu klar zutage. Und eben damit erklären sich auch die Analogien dieser Ethik mit jeder anderen spezifisch religiösen Ethik, die sonst aus dem objektiven religiösen Zweck das Leben bestimmt und damit die innerweltlichen Zwecke zurückdrängt oder gar gleichgültig macht. Die platonische Ethik mit ihrer Anleitung zur Erhebung in die Welt des allein ewig Bleibenden und ewig Gültigen, die stoische Ethik mit ihrer Normierung des sinnlichen dun äußern Menschen aus dem ewigen Gesetz der Natur, d. h. dem Gesetz der Herrschaft des Geistes, die buddhistische Ethik mit ihrem Trachten nach dem wandel- und leidlosen Gute, die

mystischen Dualismen mit ihrer Entgegensetzung geheimnisvoller Seelenwonnen gegen die irdische Welt, vor allem natürlich die prophetische Ethik mit ihrem Gute eines inneren Lebens des Individuums aus Gott, wovon ja die im großen Gebot Mt. 22, 37 zusammengefaßten Gebote ausgehen: sie alle sind trotz starker Unterschiede nahe verwandt mit der christlichen, weil sie das Handeln aus dem objektiven religiösen Gute normieren und dadurch mit den objektiven Gütern des Lebens in der Welt in Spannung geraten. Sie sind alle asketisch, rigoristisch, überweltlich, jenseitig, voll Spannung gegen die weltliche Kultur. Die christliche Ethik unterscheidet sich von ihnen nur, wie sich die christliche religiöse Idee von ihren religiösen Ideen unterscheidet, d. h. dadurch, daß jeder Rest der Naturreligion und damit jede Betrachtung des höchsten Gutes als eines fertig und dinglich seienden aufgehoben ist und alles in die Sphäre eines tätigen, lebendigen, persönlichen Werdens gezogen ist, wo in der Arbeit nicht das wahre Sein angeeignet, sondern hervorgebracht wird. Nicht kontemplative Versenkung in das Seiende und quietistische Willensverneinung, sondern schaffende Hingabe des Willens an eine lebendige, positive Weltzwecke in sich tragende und eine unermeßliche Bewegung eröffnende Gottheit ist das Wesen des christlichen Ethos.

Mit dieser letzten Erkenntnis ist aber auch die letzte Frage beantwortet, die sich aus diesem Wesen des christlichen Ethos ergibt und in der Theorie und Praxis jeweils die schwersten Probleme gestellt hat. Ist um deswillen die christliche Ethik als asketisch und weltflüchtig, als Urform des Klosters zu betrachten, wie Renan meinte, oder als Ertötung der künstlerischen und triebgesunden Liebe zur Herrlichkeit des Lebens durch einen finsteren Spiritualismus, wie die Junghegelianer meinten, oder als Verknüpfung von strenger Mönchsmoral mit laxerer aber geistlich gelenkter Volksmoral, wie der Katholizismus lehrt, oder als Ressentiment der Armen, Kleinen, Gedrückten gegen die Stolzen, von der sozialen Auslese emporgetragenen Kraftvollen und Gewaltigen, wie Nietzsche in der Zusammenfassung seines Hasses gegen Demokratie und Christentum zugleich lehrte? Diese Fragen dürfen trotz ihrer relativen Berechtigung sämtlich verneint werden. Die geschichtliche Entwickelung des Christentums, die seine ethischen Grundgedanken für die Arbeit der Welt fruchtbar zu machen wußte und eine christlich inspirierte Kultur ge-

schaffen hat, hat das Evangelium nicht mißverstanden, wenn auch freilich sie selbst in ihrer Kompliziertheit nicht immer richtig verstanden worden ist. Gerade das spezifisch-christliche Moment, der nicht mystisch-kontemplative und nicht mystisch-quietistische Charakter, der Personalitätscharakter des Gottesgedankens und der damit trotz alles Dualismus verbundene Optimismus der Weltbetrachtung, die Herausentwickelung dieser Ideale aus dem Prophetismus: all das stellt das göttliche Wirken unter den Gedanken eines auch die Welt befassenden und gestaltenden Zweckes, sowie die menschliche Arbeit unter die Aufgabe einer die Weltzwecke heiligenden und dem Gesamtzweck dienstbar machenden Gemeinschaft von Persönlichkeiten. Es ist dazu nur erforderlich, daß der religiöse Zweck die alles andere verflüchtigende Gewalt seiner unmittelbar bevorstehenden Verwirklichung verliere. Er mochte nur unter dieser Bedingung als der höchste und alles beherrschende erkannt werden können und mochte nur aus der Eschatologie geboren werden können. Aber er kann bestehen bleiben, auch wenn diese unmittelbare Vergegenwärtigung in die Zukunft rückt. Er belebt sich immer neu aus der Versenkung in das Bild der klassischen Urzeit, wo er als alleiniger mit der Macht der Gegenwart vor dem Herzen stand. Dann aber muß die Welt und ihre Ordnung, die damals nicht verworfen, sondern als von Gott stammend für den Rest der Tage hingenommen wurden, die aber einen eigenen Wert für sich nicht hatten, wieder in das Licht der Dauer treten und eben damit positive Aufgaben der Heiligung und Bewältigung stellen. Um des Gottes willen, der der Gott der Schöpfung ist und von dem daher die Welt mit allen Gütern in ihr stammt, ist die Welt, solbald sie ein dauerndes Feld der Arbeit wird, auch positiv zu würdigen und sind ihre Zwecke mit dem letzten von Gott eröffneten Zwecke nach Möglichkeit zu verschmelzen. Diese Verschmelzung hat der Katholizismus in der Doppelstufigkeit der Moral vollzogen. Die für alle gleiche reformatorische Moralforderung trägt sie in sich in der Doppelheit der Forderung als Amtsmoral und Personmoral. Der neuere Protestantismus redet einfach von der Heiligung der Welt. Darin hat die gewöhnliche protestantische Ethik ganz recht. Sie pflegt nur die Spannung zu verkennen, die dann zwischen den aus dem Weltleben herausgebildeten, unabhängig vom Christentum in ihren Zwecksetzungen entstehenden und sich entwickelnden und in ihrer Sphäre als Selbst-

zwecke sich empfindenden sittlichen Kulturgütern bestehen muß. Sie kann niemals zur einfachen Einheit, sondern bestenfalls nur zu einer relativen Vereinheitlichung gebracht werden. Das so humanisierte Christentum ist ein anderes als das der Urzeit, wenn es auch aus ihm hervorgehen konnte. Es bleibt immer ein offenes, spannungsreiches Problem des praktischen Lebens, das nie rationell aufgelöst werden kann, dem aber niemand sich entziehen kann, der überhaupt das religiöse Leben in seiner Tiefe und Konsequenz kennt und daher auch seine ethischen Konsequenzen hinzunehmen bereit ist. Die verschiedenen Zeitalter haben es jedes auf seine Weise gelöst. Die Gegenwart steht vor der Notwendigkeit, es auf neue, ihr eigene Weise zu lösen. Davon wird beim vierten Punkte noch mehr die Rede sein müssen.

So ist der objektive religiöse Zweck durchaus der Angelpunkt und die Hauptsache am Evangelium und damit die Herrmannsche Konstruktion hinfällig. Dieser Zweck läßt sich nur in der reinen Hingebung der Gesinnung erkennen und verwirklichen. Darin ist die relative Bedeutung des Autonomie-Gedankens gegeben. Aber dieser steht nicht an erster Stelle und ist nicht entscheidend. Das eigentlichste Wesen des Ethos Jesu liegt im Inhalt des sittlichen Willens und nicht in der Form, und dieser Inhalt ist nichts Selbstverständliches, sondern eine immer neu sich formulierende Aufgabe. Erst das kirchliche Dogma hat daraus eine Selbstverständlichkeit gemacht und darum dann auch die Christlichkeit der Moral in die Gnadenhilfen und die Vergebung verlegt.

VI.

Damit stehen wir bei der dritten Hauptfrage, ob der unterscheidende und damit der allein entscheidende Charakter der christlichen Ethik in der Darbietung der Kräfte zum sittlichen Handeln durch die Erlösung liegen und sie daher ausschließlich als Ethik der Erlösung betrachtet werden könne, wobei das Wesen aller anderen Ethik wäre, daß sie über diese erlösenden Kräfte nicht verfügen kann und daher den bloßen ohnmächtigen natürlichen Kräften ausgeliefert ist [56]).

[56]) Die Erörterungen zu diesem Punkte sind inzwischen durch die Ergebnisse meiner »Soziallehren« stark modifiziert und geklärt worden. Im übrigen s. auch Wrede »Paulus« 1905 und die die Ethik stark berücksichtigenden Skizzen von Gerhard Löschcke »Zwei kirchengeschichtliche Entwürfe« 1913. Die von Löschcke ausgesprochene Meinung, daß der Einfluß Jesu erst bei der neueren Christenheit in der

für die Zukunft maßgebende Melanchthon. Christlich ist erst die Bewirkung der absoluten Sündenerkenntnis und Verzweiflung, aus der dann die Gnade der Sündenvergebung rettet und die heiligende Kraft des Geistes den Glauben als Fähigkeit zum Guten hervorgehen läßt. Zum Allgemein-Menschlichen der sittlichen Idee kommt als christlich die Erlösung als Sündenvergebung und Kraftverleihung hinzu. Ja, an den natürlichen Gottesbegriff mit seiner Begründung des Sittengesetzes läßt sich die ganze christliche Lehre anknüpfen, indem sie die wunderbare Erfüllung eines Postulates ist, das außerhalb der Erlösung nur zur Verzweiflung führt. Während bei Luther selbst in der Unterscheidung der Amts- und Personmoral noch der Reflex der Bergpredigt nachzittert, hat die Orthodoxie in jenem Schema sich immer einfacher und handfester eingerichtet. Von ihr ist es auf den theologischen Rationalismus oder Deismus übergegangen, der die allgemeine menschliche Sittlichkeit durch wunderbare Autorisation und Offenbarung im Christentum verkörpert, durch Sündenvergebung ergänzt und durch Weckung starker Gefühle befördert sah. Jetzt deutete man die Bergpredigt in unbegreiflicher Verblendung als allgemein menschliche Humanität und sah in Mt 7, 12 mit den alten Naturrechtslehrern ihren Kern. Auf der anderen Seite blieb auch der gefühlige und kirchlich gesinnte Pietismus in jenem Schema, indem er es nur subjektivierte und rigoristisch für die Sündenerkenntnis anspannte. Tiefste Sündenerkenntnis und Verzweiflung ist die an der Bibel gesteigerte Folge der natürlich-sittlichen Erkenntnis; Sündentrost und Kraft zum Guten ist das Werk des Heilandes und das Geschenk, das sein Tod dem Gläubigen bringt. In der Heilandsgemeinschaft wächst die Kraft zum Guten. Von da fand der Pietismus dann freilich den Weg zum eigentlichen Sinn der Bergpredigt. Aber wer das nicht mitmachen wollte, konnte ihn auch nur als eine gefühlvollere und subjektivere Anwendung des allgemeinen Schemas behandeln. Es ist im theologischen Halbrationalismus oft genug geschehen. Von beiden Richtungen her haben Schleiermacher und Herrmann es in ihre Theologie überkommen, und sie konnten damit den Zusammenhang mit der gesamten Schultradition zu wahren sich bewußt sein. Kant hat charakteristischerweise nur den streng gefaßten allgemeinen Begriff des Sittlichen übernommen, die Beziehung auf sittliche Krafterteilung und Erlösung durch das Heilswerk Christi beseitigt.

Dieses Schema ist von der Kirche erzeugt worden und hängt mit ihrem inneren Wesen eng zusammen. Die Volks- und Massenkirche kann nicht daran denken, ihre sämtlichen Glieder an das Ethos der Bergpredigt zu binden. Die ganze kultisch-hierarchische Organisation läßt sich wohl auf die Heilsstiftung des Gottmenschen, aber nicht auf jene heroisch-radikalen sittlichen Gebote begründen. So schiebt sich ganz von selbst die Selbstverständlichkeit des Allgemein-Moralischen unter, und die Christlichkeit zieht sich auf die objektive Heilsstiftung zusammen, an der die größten Massen Anteil haben können, weil es nicht auf die subjektiv-persönlichen Leistungen, sondern auf die Hingabe an den objektiven Gnadenschatz ankommt. Wie eng diese Verbindung ist, zeigen die anderen Typen christlichen Lebens neben den Kirchen Hier treten seit der Mitte des Mittelalters die Sekten hervor, die gerade die objektive Gnadenanstalt verwerfen und die subjektive Leistung nach den Grundsätzen der Bergpredigt verlangen. Sie verwerfen die Kirche und alle mit dem Kirchentum spezifisch zusammenhängenden Dogmen. Statt dessen betonen sie den Inhalt des christlichen Ethos, die Bergpredigt, in einem freilich meist etwas engen, wörtlich-gesetzlichen Sinne und sammeln sie kleine Freiwilligkeitsgemeinden der Praktisch-Ernsten, die in der Spättaufe sich als solche bekunden. Aus diesem Geiste sind die buntesten Bewegungen hervorgegangen, stille Gemeinden der Heiligen und gewaltsame Reformatoren der gesellschaftlichen Ordnung, feste und exklusive Gemeindebildungen und radikale ethische Individualisten. Aus ihm sind dann in der neueren Zeit so gewaltige Mahner wie Kierkegaard und Tolstoi entsprungen; auch Johannes Müller gehört in mancher Hinsicht hierher, auch die Radikalen unter den Christlich-Sozialen. Einen dritten Typus bedeuten die mystischen Individualisten und ihre freien, ganz persönlich zusammengehaltenen Gruppen. Hier verwirft man alles äußere Gesetz und hält sich an den Geist der weltverleugnenden Gotteskindschaft und der weltverzehrenden, Person mit Person verbindenden Bruderliebe. Da man in einer dauernden Welt lebt, so ist dieser Geist nicht mehr Vorbereitung und Anbahnung des kommenden, sondern Offenbarung des im Menschen schlummernden und von der Botschaft Christi geweckten Gottesreiches; es ist die objektive Ethik des höchsten Gutes, die angesichts der Dauer der Welt und unter der Einwirkung neuplatonischer Traditionen oft und leicht hinüber gewandelt wird

in einen asketischen Panentheismus. In der römischen Kirche bildet diese Mystik gerne das Gegengewicht und die Ergänzung der übermäßigen kultischen Objektivität, auf protestantischem Boden hat sie sich frei und selbständig als Spiritualismus entfaltet. Innerlichkeit und Bruderliebe, Indifferenz gegen die Welt und Seligkeit in der Gottes- und Bruderliebe: das sind die Kennzeichen ihres Ethos. Unter Abstreifung der Weltindifferenz und mit Neigung zum immanenten Pantheismus ist diese Ausformung des christlichen Ethos heute überaus weit verbreitet und behauptet immer wieder ihre Beziehung zur Person und Verkündigung Jesu. Es mag hier genügen an Maeterlincks mystische Schriften zu erinnern. Unter den seit den letzten Jahrhunderten zunehmenden Einwirkungen beider Gruppen, deren Einfluß durch die historische Bibelforschung, die Hervorhebung des geschichtlichen Jesus neben dem paulinischen Christus und dem kirchlichen Gottmenschen, noch verstärkt wurde, ist die christliche Ethik in der Neuzeit immer mehr dem Einfluß Jesu an Stelle der kirchlichen ethischen und dogmatischen Tradition unterstellt worden. Der wirkliche Jesus hat erst spät den entscheidenden Einfluß auf das christliche Ethos gewonnen.

Alle dem gegenüber behauptet nun Herrmann, wie einst Schleiermacher und dann Ritschl, streng den Typus der kirchlichen Ethik. Die Mystik erkennt sein ethischer Rigorismus überhaupt nicht als Religion an. In der Sekte und dem wörtlichen Verständnis der Bergpredigt sieht er eine das Christentum für gesunde Völker unmöglich machende Mißdeutung und Verkennung des wahren Wesens Jesu. Er will die christliche Ethik als Moral großer Volkskulturen verstanden wissen und findet in dem erlösenden und befreienden Glauben an die Gnade und Sündenvergebung ein wesentliches religiöses Moment, das vom höchsten inneren Werte ist. Wer den Gnadengedanken religiös ähnlich einschätzt wie Herrmann und wer das christliche Ethos als Menschheitsethos unseres Alltagslebens verstehen will, wird ihm im allgemeinen hierin folgen müssen. Die Frage ist nur, ob bei solcher Zustimmung auch die besondere Art festgehalten werden kann, in der Herrmann das christliche Ethos mit dem Erlösungs- und Gnadengedanken verbindet. Es ist die Art der alten kirchlichen Schulethik trotz aller Neuerungen, die Herrmann vornimmt und die an sich einen sehr tiefen und reichen Gehalt haben.

Darauf wird nach dem Ergebnis der bisherigen Untersuchungen

zu sagen sein, daß diese Art nicht festgehalten werden kann. Ist das christliche Ethos nicht das allgemeinmenschliche, zu dem nur Sündenvergebung und Gnadenkraft noch hinzukommen, so können diese beiden nicht an erster und entscheidender Stelle stehen. An erster Stelle muß der eigentümliche Inhalt des christlichen Ethos selber stehen. Der Erlösungsbegriff rückt von hier aus an die zweite Stelle. Er kann nicht ein völlig selbständiger sein, sondern er muß aus dem grundlegenden und ersten Gedanken, dem Gedanken Gottes und des objektiven religiösen Zieles, sich als abgeleiteter ergeben. Und die Frage ist, welches dann unter diesen Gesichtspunkten die Bedeutung des Erlösungsbegriffes sei.

Auch hier wende ich mich nur gegen Herrmanns begriffliche Konstruktion und die daraus sich ergebende Gesamtbetrachtung, nicht gegen den von Herrmann mit großer und im besten Sinne erbaulicher Kraft herausgearbeiteten Tatbestand. Der Fortsetzung des Verfahrens, die Sonderart des Christentums in seinem sittlichen Ideal zu verkennen und sie statt dessen in den Besitz der erlösenden Kräfte zu setzen, führt bei ihm zu der ganzen Reihe weiterer, erschreckend gewalttätiger und schroffer Behauptungen, zur Leugnung aller Erlösungskräfte, damit zur Leugnung auch aller wirklichen Sittlichkeit und, weil die Erlösung ja lediglich auf der Eröffnung des religiösen Verhältnisses beruht, auch zur Leugnung aller wirklichen Religion außerhalb des Christentums. Alles das ist aber gar nicht notwendig verbunden mit der Art, wie Herrmann die Erlösung versteht und wie er den Begriff einer universalen christlichen Gemeinschaft erfaßt. Es gehörte allerdings zur alten Kirchenlehre. Sie verlegte alle Christlichkeit in die schlechthin supranaturale Autorität, in die Erlösungsanstalt und die durch sie vermittelten Wirkungen des Gottmenschen, in die Teilnahme an einem Komplex absoluter Wunder. In diesen Machtbereich ließ sie jedes Individuum hineingeboren werden und es von der Taufe her an den objektiven Heilsschätzen Anteil gewinnen. Da mußte natürlich die Unmöglichkeit der Erlösung und des sittlichen Lebens außerhalb der Christenheit behauptet werden und war die Behauptung dieses Wunderkomplexes viel wichtiger als der Aufweis seines sittlichen Gehaltes. Allein diese Gedankenwelt hat doch Herrmann weit hinter sich gelassen. Für ihn ist die Erlösung in Wahrheit die psychologisch durch den Eindruck Jesu vermittelte Gewißwerdung über Gottes Willen, und die uni-

versale Christengemeinschaft ist ihm die Auswirkung dieses geistigen Besitzes im Weltleben unter der treibenden Macht des fortwirkenden Geistes Christi. Das aber ist gar nicht mehr der alte Kirchen- und Erlösungsbegriff. Es ist vielmehr ein Gedanke der, wie das heute sehr nahe liegt, die Einflüsse des Sektenideals und der Mystik mit dem Wahrheitsmoment des Kirchengedankens vereinigt. Es ist eine universale Geistesgemeinschaft, aus geistiger Berührung mit Christus geboren und stets von neuem sich erzeugend, bestimmt den Christusgeist ethisch streng und lebendig auszuwirken, und in alledem begründet auf die objektive von Christus ausstrahlende und jeden erst ergreifende, beseligende und erhöhende Gnadengewißheit. Herrmann steht in der Gesamtanschauung, ähnlich wie Schleiermacher, dem Grafen Zinzendorf näher als dem alten objektiven Kirchenbegriff. Er sucht diesen verinnerlicht-pietistischen Gemeinschaftsbegriff auf die religiöse Volksgemeinschaft auszuweiten. Alles ist hier psychologisiert und subjektiviert. Dazu kommt die Anerkennung der historischen Arbeit, die Verlegung des wirksamen Elementes aus dem paulinisch-nizänischen Gottmenschen in die geschichtliche, menschlich anschauliche Jesus-Persönlichkeit. Dann aber hat die Erlösung nicht mehr den alten kirchlichen Sinn der Schaffung und Ausrüstung einer geistlichen Gnadenanstalt, die das Elend und den Todesfluch des Sündenfalls wieder aufhebt. Dann hat Herrmanns Behauptung der Erlösung als der Ermöglichung der allgemeinmenschlichen Sittlichkeit durch das Vertrauen zu Christus nur mehr den Sinn der rein theoretischen Absolutheits-Apologetik. Er löst dieses Moment aus dem alten Kirchen- und Erlösungsbegriff heraus, den er im übrigen fallen läßt, und will dadurch die absolute Alleinwahrheit und Alleinmöglichkeit des christlichen Ethos garantieren. Sein Gedanke hat also nur einen sehr äußerlichen Zusammenhang mit der alten Lehre: er setzt aus ihr in diesem Begriff nur das Motiv der Absolutheitsapologetik fort. Die Sache ist ihres alten praktischen Sinnes entkleidet und bedeutet nur mehr die Theorie der Alleinwahrheit der christlichen Ethik. Diese aber entwickelt er nicht aus dem Inhalt des christlichen Ethos, sondern aus dessen besonderer Durchsetzungs- und Wirkungsmöglichkeit. Sie soll die mit dem Gnaden- und Universalitätsgedanken geforderte Objektivität und allen vorgeordnete Gewißheit der Gnade sichern. Ist sie nun aber zu diesem Zwecke wirklich nötig? und ist sie überhaupt möglich?

Einer solchen ausschließenden Absolutheits-Apologetik wird man heute überall die alten Argumente entgegenhalten, daß die nichtchristliche Welt sowohl hohe und ernste, wirklich erfolgreiche Sittlichkeit als auch nicht minder hohe und ernste religiöse Kräfte entwickelt und in ihnen auch ihrerseits von Erlösung zu sprechen weiß, daß andererseits die christliche Gemeinschaft trotz des Besitzes der Erlösungskräfte von dem sonstigen menschlichen Schicksal der Unvollkommenheit und Schwäche des Handelns nicht mehr entnommen ist als irgend eine andere religiöse Gemeinschaft oder irgend ein sonstiges sittliches Streben. Der Inhalt der Zwecke und Ideale ist verschieden im Zusammenhang mit der Verschiedenheit des Gottesgedankens und des Glaubens. Aus höheren Zwecken und höherem Glauben strömen höhere Kräfte, deren Aufgabe aber eben damit auch schwieriger wird. Die christliche Erlösung steht den außerchristlichen Erlösungsgedanken genau so gegenüber, wie der christliche Gottesglaube und das christliche sittliche Ideal dem Glauben und der Sittlichkeit außerchristlicher Frömmigkeit. Niemand, der nicht etwa bei den Nichtchristen den Schatten und bei den Christen das Licht ausschließlich sieht, wird das leugnen können. Es genügt bereits das Studium Platons, um eine solche Konstruktion zu erschüttern. Eine ausgebildete historische Denkweise wird gar nichts mehr mit ihr anzufangen wissen. Hier ist Herrmann ganz der harte Dogmatiker und Apologet, der den Wert des Christentums nur um den Preis des Unwertes alles Außerchristlichen glauben kann.

Aber nur dieser Teil der Herrmannschen Ausführungen ist unerträglich. Sobald er den christlichen Erlösungsgedanken selbst behandelt und von dieser Apologetik absieht, ist seine Ausführung schön und völlig zutreffend, ja geradezu das lösende Wort für die richtige Auffassung vom Verhältnis des Erlösungsgedankens zum Grundgedanken des Christentums. Denn hier erklärt er mit völliger Deutlichkeit, wie die Erlösungskraft eben aus dem Gottesglauben quelle, wie nicht besondere Vornahmen und Tatsachen die Seele erlösen, sondern der Glaube an den Vater Jesu, der uns in Jesus als die Macht des Guten mit einer sonst nirgends fühlbaren Gewalt entgegentrete und in der Lebensarbeit Jesu uns als der sündenvergebende Vater berühre. Das heißt gar nichts anderes, als daß aus dem christlichen Gottesglauben und der Aneignung des christlich-sittlichen Ideals sich zugleich die spezifisch christliche Erlösungskraft in die Seelen ergießt.

Der Glaube, und das heißt der Glaube an die christlich-sittliche Grundidee, ist selbst die Erlösung; Bekehrung und Rechtfertigung sind nichts anderes als die Entstehung dieses Glaubens. Dieser Glaube, der in erster Linie auf Gott und das von ihm uns gezeigte Ziel gerichtet ist, ist zugleich auf Jesus gerichtet, als auf den, der uns diesen Glauben gebracht und verbürgt hat, und dessen Bild ihn in Schwankungen, Versuchungen und Ermattungen stärker wieder aufrichtet als alle selbstquälerischen Belebungsversuche, der eben deshalb der Erlöser ist, weil er der Bringer, das Urbild und die Stütze des Glaubens an Gott ist.

Diese Ausführungen Herrmanns sind von außerordentlicher Schönheit; ich habe sie mir stets dankbarst angeeignet. Nur ist in ihnen gerade das Prinzip anerkannt, daß die Erlösung der sekundäre Gedanke ist, der erst aus dem christlichen Gottesglauben fließt. Das notwendige Korrelat hiezu ist dann aber, daß auch dem außerchristlichen Gottesglauben in seiner Weise erlösende Kraft zugestanden wird, weil eben der Glaube selbst in jeder Form und Gestalt Kräfte aus der oberen Welt bringt und mindestens ein Keim der Erlösung ist. Wenn Herrmann unter diesen Umständen eine absolute Sonderstellung des Christentums und der christlichen Ethik konstruieren wollte, so mußte er bei seiner Identifizierung von Gottesglauben, sittlichem Ziel und erlösender Kraft freilich den Nichtchristen mit der Erlösung auch den Gottesglauben und die sittliche Kraft überhaupt absprechen und die Welt außer Christus eine Welt ohne Gott nennen. Es ist ein gewaltsamer und paradoxer Radikalismus, den die das gleiche Ziel verfolgende kirchliche Theologie nicht nötig hatte, weil sie eben nicht in der Weise moderner immanenter Psychologie die Erlösung aus dem Gottesglauben und dessen Verbürgung in der Persönlichkeit Jesu, sondern aus der Umstimmung Gottes im Genugtuungstode und aus der Kirchenstiftung abgeleitet hatte. Herrmann wendet die moderne immanent-psychologische Betrachtung auf das Christentum an, behält aber gegenüber dem Nichtchristentum die alte supranaturale Apologetik bei und muß daher diesem mit der Erlösung zugleich auch den Gottesglauben und die sittliche Kraft entschlossen absprechen.

Alle Hindernisse, Herrmann beizustimmen, liegen in der beibehaltenen Apologetik mit ihrem Versuch, die Geltung des Christentums auf den Aufweis einer absoluten Kluft zwischen Christentum und Nichtchristentum zu begründen, und dem Erweis dieser

Kluft in der Behauptung der Erlösung als des alleinigen Charakteristikums des Christentums und der Leugnung der Erlösung bei allen Nichtchristen.

Gehört nun aber eine solche Apologetik notwendig zum christlichen Ethos, auch dann noch, wenn dieses nicht mehr als das mysteriöse Kirchenwunder erscheint?

Die Predigt Jesu enthält — die heute übliche Beurteilung des Quellenmaterials vorausgesetzt — nichts von einer durch Jesus erst erfolgenden Kräftigung zur Erfüllung des Sittengesetzes. Sie zeigt keine Spur davon, daß das Wesentliche, das er zu bringen hatte, die Darbietung von bisher nicht vorhandenen Kräften zur Erreichung eines bisher bekannten Zieles sei. Von Erlösung in diesem Sinne ist in der Predigt Jesu überhaupt nicht die Rede. Dagegen ist von der Erlösung überhaupt in ihr allerdings, und zwar in eindringlichster Weise, die Rede, nur aber in ganz anderem Sinne. Die Erlösung ist eine bevorstehende; das Kommen des Reichs wird die Erlösung sein, und auf diese Erlösung sollen sich die bereiten, die seine Worte hören und auf einen festen Grund bauen wollen. Das objektive sittliche Gut der Gottesgemeinschaft wird mit seinem Kommen verwirklicht werden. Wie mit ihm Feindschaft und Sorgen der Welt, ihre Leiden und Schmerzen wegfallen werden, so wird in ihm auch die Kraft des Guten und die Erfüllung des göttlichen Willens aus der Nähe und Fühlbarkeit der göttlichen Gegenwart fließen. Diese Erlösung ist überhaupt kein rein ethischer Gedanke, sondern ein Gedanke, in dem Ethisches und Kosmisches verbunden sind, Erlösung von der Welt und ihrer Mühsal und Unruhe, ihrem Kampf und ihren Tränen, aber auch Erlösung von Sünde, Unruhe und Unreinheit des Herzens. Es heißt den Gedanken Jesu verkennen, wenn man meint, die Erlösung bringe nur Erlösung von Sünde und sittlicher Unkraft; sie ist vielmehr die große Erlösung vom Leid der Endlichkeit, die Lösung des Rätsels des Daseins und eben darum eine zukünftige. Dieser zukünftigen Erlösung steht eine gegenwärtige nur so gegenüber, wie dem kommenden Gottesreiche das gegenwärtige, d. h. als Stimmung der Hoffnung und Zuversicht, als erhöhte Kraft derer, die das Ziel vor sich liegen sehen dürfen und bei denen der Bräutigam ist, die da sehen dürfen, was die Alten zu sehen sich sehnten. Es ist ein Aufschwung, eine befreiende Kraft, die von der Per-

sönlichkeit Jesu und von der Nähe des Gottesreiches, von der Kindlichkeit und Unbesorgtheit wie von der Stärke und Unbeugsamkeit seines Gottesglaubens, ausgeht. Für alles das aber fehlt durchaus das Wort »Erlösung«; diese ist noch nicht geschehen und steht in der Zukunft. Von gegenwärtiger und geschehener Erlösung kann nur für den späteren Betrachter in diesem Sinne der erhöhten Kraft und Stimmung, die er aus dem Eindruck des Jesusbildes empfängt, die Rede sein. Und nur in diesem Sinne ist der Herrmannsche Gedanke berechtigt, die Erlösung in der Kraft des von Jesus eröffneten und verbürgten Gottesglaubens zu sehen, in der Gewißheit des Zieles und der Ueberwindung der inneren Hemmnisse. Aber auch so ist sie nur das Vorgefühl und die Ahnung der kommenden Erlösung, die erst die eigentliche Erlösung ist.

In alledem herrscht die Besonderheit des in Jesus lebenden Ethos, zugleich verklärt von der Freudigkeit und Siegesgewißheit der messianischen Zeit. Das wurde begreiflicherweise anders im Glauben der zum Auferstandenen aufblickenden und im Herrenmahl seine Gegenwart feiernden Gemeinde, die den Vorblick auf die kommende Erlösung und den Rückblick auf Jesus verband. In diesem Rückblick herrschte der Eindruck des Todes vor, der bei der übermenschlichen Natur des Messias eine besondere Bedeutung haben mußte. Indem sie über das Todesschicksal grübelte und es nur vom Gedanken des Opfers aus verstehen konnte, hat sie im vollbrachten Opfer eine geschehene Erlösung zu erkennen Anlaß gehabt. Vollends seit Paulus die Erkenntnis des Neuen im Christusglauben, die Ablösung von Gesetz und Judentum, an dieses Opfer knüpfen gelernt hatte, wird die in seinem Tod geschehene Erlösung von Judentum und Gesetz, Fleisch, Sünde und Verdammlichkeit der Grundgedanke des Evangeliums, in den Paulus den ganzen Tiefsinn seiner Ethik des neuen in Gott gewonnenen Lebens hineinlegte. Die ganze Gedankenwelt des paulinischen und johanneischen Evangeliums bewegte sich so zwischen der geschehenen und der kommenden Erlösung hin und her. Die geschehene Erlösung trat nun aber noch mehr in den Vordergrund, seit die Ankunft des Reiches in die Ferne rückte und die werdende Kirche sich auf den Grund ihres Rechts und ihrer Vorzüge apologetisch besann. Sie gewährte die Wahrheit und das Heil, und sie konnte es nicht sicherer gewähren, als wenn außer ihr keine Erlösung denkbar, wenn nur in ihr Erlösung durch Unterwerfung

unter ihre Ordnung und ihre Lehre möglich war. Die Apologetik, die den Messiasbeweis, den Wunder- und Weissagungsbeweis, den Inspirationsbeweis, die Identität der philosophischen und der Offenbarungserkenntnis, des natürlichen und geoffenbarten Sittengesetzes verwertet hatte, fand ihren festesten Anhaltspunkt in diesem Erlösungsgedanken, insoferne die christliche Kirche auf der geschehenen Erlösung beruht, während außerhalb der Kirche keine Erlösung ist. Nur die kirchliche Erlösung durch den Glauben an die kirchliche Wahrheit und den Gebrauch der kirchlichen Sakramente vermag jetzt die Kräfte zum Guten einzuflößen. Das ist dann vollendet worden in der Erbsündenlehre und der Lehre von der alleinigen Gerechtmachung und Erlösung durch die kirchlichen Gnadenmittel, und vom Katholizismus zu dem großen System seiner kirchlichen, asketisch-mystische mit rationell-kulturellen Gedanken verbindenden Ethik ausgebaut worden. Das apologetische Bedürfnis, die Alleinwahrheit des Christentums und die Sonderkraft seiner Ethik zu sichern, verschmolz sich hier mit jener Objektivität des Gnadenwunders, die wir vorhin als Kennzeichen des kirchlichen Anstaltsgedankens erkannt haben.

Bei der Auflösung dieses altkirchlichen Entwurfes der Theologie im 18. Jahrhundert wurde besonders diese kirchliche exklusive Abschließung der christlichen Alleinwahrheit und die ihr als Folie dienende Erbsündenlehre von einer Gesamtanschauung aus bekämpft, die das Christentum mit den andern Religionen auf einen allgemeinen Begriff brachte und erst von dem allgemeinen »Wesen der Religion« aus die besondere Stellung und Würde des Christentums festzustellen unternahm. Die so sich erhebende Theologie des Deismus hat von hier aus eine neue Apologetik konstruiert, die aber doch von dem Banne des altkirchlichen Musters und von den ererbten antiken Begriffen einer natürlichen Religion und eines natürlichen Sittengesetzes sich nicht zu lösen vermochte. So hat die Apologethik des radikalen, aber am Christentum selbst festhaltenden Deismus die Identität des Christentums mit der natürlichen Religion und dem natürlichen Sittengesetz zum Angelpunkt gemacht, womit der Erlösungsgedanke freilich stark zurückgedrängt und auf eine besondere vorsehungsmäßige göttliche Veranstaltung dieser Identität reduziert oder gar auf die erhebende Kraft des abstrakten Ideals beschränkt war. Der konservativere Zweig hat diesen Gedanken noch ergänzt durch den Begriff einer besonders verherrlichten und dadurch legitimierenden Introduktion und der

Hinzufügung von besonderen göttlichen Gnadenhilfen, womit freilich der Erlösungsgedanke auch verblaßt, aber doch die Anlehnung an die alte Apologetik, die Unterscheidung einer erlösten und unerlösten, sittlich kräftigen und sittlich unkräftigen Welt, behauptet war. Diese Gedanken hat dann Schleiermacher in sein ganz andersartiges, religionsphilosophisch-evolutionistisches System aufgenommen, indem er das Christentum als die erlösende Aktualisierung des Wesens der Religion beschrieb und dabei die Erlösung allerdings mit einer ganz neuen Wendung, mit einer rein psychologischen Anschauung der Religion, aus der Mitteilung des Gottesglaubens durch Jesus an seine Gläubigen, aus der ergreifenden und erhebenden Macht der Anschauung einer vollendeten religiösen Persönlichkeit, ableitete.

Auf diesem Wege ist Herrmann Schleiermacher gefolgt, nur daß er den ganzen historisch-evolutionistischen Unterbau wieder beseitigte und diese Erlösung nicht aus der höchsten Offenbarung des Glaubens, sondern aus der ersten und einzigen zum natürlichen Sittengesetz hinzutretenden Offenbarung desselben ableitete. Es ist deutlich, wie hierin die moderne psychologische Anschauung den kirchlichen Erlösungsgedanken beseitigt hat und wie doch in dieser Apologethik die Folge- und Begleitsätze der kirchlichen Apologetik stehen geblieben sind. Nur aus der Beibehaltung dieser Apologetik stammt die befremdliche Behauptung, daß die christliche Ethik die Hinzufügung der Erlösungskräfte zum natürlichen Sittengesetz sei, während in Wahrheit Herrmanns Anschauung die Erlösung aus dem Glauben an Gott psychologisch ableitet als die Erhöhung der sittlichen Kräfte, die aus dem Glauben an den lebendigen Gott und seine sündenvergebende Gnade stammt. Diese Auffassung bedarf nur einer kleinen Veränderung, um das Charakteristische der christlichen Ethik in dem spezifisch christlichen Gottesglauben und dem hierin eröffneten objektiven Zweck zu finden und erst hieraus die hievon ausgehende versöhnende, Mut und Freudigkeit verleihende Kraft abzuleiten. Hiemit kann dann auch das Wesen der Erlösung voller gefaßt werden, sie ist nicht bloß die fertige und bereits wirkende d. h. die rein ethische der Erhöhung der Kräfte, sondern das Angeld der kommenden eigentlichen Erlösung, die nicht bloß ein ethisches, sondern ein metaphysisches Ereignis sein wird. Und von hier aus kann dann schließlich das Ganze des Christentums in die Entwickelung des religiös-ethischen Gedankens überhaupt eingestellt

werden, um an Stelle der künstlichen Nachbildung der kirchlichen Apologetik eine geschichtsphilosophische, von der Entwickelungsgeschichte des Geistes aus gewonnene zu stellen. Von hier aus kann dann die Ethik wie die Glaubenslehre in freier Synthese der lebendigen christlichen Kräfte für die Gegenwart geformt werden[57]).

Mitunter scheint es auch, als ob Herrmann einer derartigen Betrachtung nicht ganz abgeneigt wäre, und als ob er das Ganze der christlichen Frömmigkeit und Sittlichkeit im Zusammenhang der Entwickelung des Geistes überhaupt sähe und seine Apologetik darauf beschränkte zu sagen, daß »uns durch Jesus selbst und durch die Menschen, die er an sich fesselt, diese Offenbarung Gottes d e u t l i c h e r wird als durch alles andere, was uns sonst in der Welt begegnet«, und daß »wir dementsprechend auch verpflichtet sind, die h ö h e r e Kraft, die wir empfangen haben, zu beweisen« (S. 120). Diese Komparative heben m. E. die Herrmannsche Apologetik auf und bedeuten eine einfache und schlichte geschichtsphilosophische Anschauung, die in der christlichen Ethik mit dem christlichen Gottesglauben auch die vergleichsweise höchsten Aufgaben und höchsten Kräfte und darin die innerlich reichste Ethik unter all den verschiedenen Offenbarungen des sittlichen Geistes erkennt.

VII.

Dieser Reichtum bedeutet freilich auch einen Reichtum an inneren Spannungen und so bleibt d i e v i e r t e u n d s c h w i e r i g s t e H a u p t f r a g e: wie das aus dem objektiven religiösen Zweck des Christentums erfolgende Handeln sich zu dem von den innerweltlichen Zwecken aus geleiteten verhalte, und wie hierbei ein einheitliches Ethos überhaupt zustande kommen könne[58])?

[57]) Hier ergibt sich für die Ethik dasselbe, was oben S. 500 ff. für die Dogmatik ausgeführt worden ist. Auch die Abhandlung »Was heißt Wesen des Christentums« vertritt den gleichen Gedanken.

[58]) Vgl. Söderblom, Die Religion und die soziale Entwickelung 1898; Rade, Theologische Randglossen zu Naumanns Demokratie und Kaisertum. Z. Th. K. X; Overbeck, Die Christlichkeit unserer heutigen Theologie[2] 1903, und meine Abhandlung »Die Christl. Weltanschauung usw.«, s. oben S. 280—294. Das beste, was heute zu der ganzen Frage gesagt werden kann, enthalten Naumanns »Briefe über die Religion« 1903. Seine Anschauungen stammen aus wahrhaftigster und reifster Erfahrung. Vergleicht man damit, was Herrmann darauf in seinen Weisungen erwidert, so bekommt man bei Herrmann, wie bei so vielen theologischen Ethiken, den Eindruck einer völlig weltfernen, papierenen Konstruktion. Im übrigen

Die bisherige Betrachtung setzt uns in den Stand, auch hier die entscheidende Erkenntnis an die Spitze zu stellen: Das Problem liegt in dem inhaltlichen Charakter der objektiven Zwecke, ist ein Problem der objektiven Sittlichkeit und von der subjektiven aus überhaupt nicht zu lösen. Der Gedanke der Autonomie hilft nichts zu seiner Lösung, und auch die patriarchalische Kategorie des Berufes bringt uns keinen Schritt vorwärts. Es handelt sich um ein Verhältnis objektiver Zwecke, die als Objekte zusammengedacht und zu möglichster Einheit gebracht werden müssen. Dabei liegt aber dann die Schwierigkeit darin, daß die innerweltlichen Zwecke sittliche Zwecke von dem gleichen strengen Charakter sittlicher Werte sind, Zwecke für sich selbst und notwendig um ihrer selbst willen bis zur Aufopferung des natürlichen Glückes, daß sie aber in der Welt liegen und an historischen Gebilden haften, die, aus der physischen und psychischen Naturanlage hervorgehend, den irdischen Horizont beherrschen. Demgegenüber bedeutet der überweltliche Zweck eine völlig andere Orientierung und eine eifersüchtige Spannung gegen die Konkurrenz der weltlichen Zwecke. Diese Sachlage hat von Beginn einer in der Welt sich einrichtenden christlichen Ethik bestanden und in der ältesten Christenheit schwere Krisen hervorgerufen. Die Kämpfe des Montanismus und das Widerstreben gegen die Wissenschaft sind die deutlichsten Anzeichen dieser Krisen. Dann aber hat sich ein Kompromiß gebildet, der bis auf die Entstehung der freien modernen nationalen Kulturen vorgehalten hat. Seitdem aber ist teils in der Wirkung der von kirchlicher Bevormundung befreiten Antike, teils aus eigenen und originalen Kämpfen die moderne Gesittung entsprungen. Ihr Wesen ist es, neben dem religiösen Zweck die Selbstzwecklichkeit der innerweltlichen Zwecke zu behaupten. Sie hat darin ihren Reichtum, ihre Weite und Freiheit, aber auch ihre schmerzlichen inneren Spannungen und schwierigen Probleme. Eben deshalb werden heute auch alle diese Güter nicht mehr von der christlichen Ethik abgeleitet. Sie werden auch nicht mehr indirekt auf dem Weg über die Lex na-

ist das Lehrreichste für unsere Frage immer das Studium Kierkegaards und Tolstois, auch Johannes Müllers. Gerade wenn man ihren Standpunkt nicht teilen kann, lernt man die durch sie gestellten großen Probleme des Lebens verstehen, für die die heutige durchschnittliche »theologische« Ethik völlig stumpf und blind ist. Von der Gegenseite her ist natürlich Nietzsche enorm lehrreich.

turae mit ihr zusammengefaßt. Vielmehr sind sie alle Gegenstand ihrer eigenen umfangreichen und selbständigen Wissenschaften, die, auf Psychologie und Geschichte begründet, ihre Entstehung, ihre Entwickelung und ihre sittliche Bedeutung selbständig untersuchen. Staatslehre, Wirtschaftslehre, Sexualethik, Technik, Wissenschaft, Kunst und Aesthetik: sie alle gehen ihre eigenen Wege und konstruieren selbständig ihre eigenen Ideale aus ihren besonderen Lebensbedingungen und geschichtlichen Entwickelungen. Die christliche Ethik findet sie als selbständige Zwecke von eigener Logik und selbstmächtiger Herrschaft über die Wirklichkeit, zugleich als Gegenstände eigener Wissenschaften vor und hat ihnen gegenüber höchstens die Möglichkeit einer Auseinandersetzung und Regulierung, aber nicht die einer selbständig von ihr ausgehenden Konstruktion.

Deshalb ist die katholische Lösung des Problems heute unmöglich, die diese Zwecke und ihren Träger, den Staat, aus dem Naturrecht ableitet und durch die Identifizierung der lex naturae und des Sittengesetzes Mosis und Christi diese Bestimmungen indirekt als christlich erweist. Dabei betrachtet sie doch zugleich die Entwicklung des Naturrechts als durch die Sünde bedingt und in die Formen des Staates, des Rechts und des Eigentums gedrängt, so daß eine beständige Regulierung dieser durch die Sünde modifizierten Hervorbringungen des Naturrechts der Kirche obliegt. So sind die natürlichen Zwecke nach Bedarf bald in ihrer Selbstzwecklichkeit anerkannt, bald der höheren mystischen und transzendenten Ethik der Kirche untergeordnet. Es ist die Sittlichkeit einer kirchlichen Weltkultur, die die Regulierung des Kompromisses in die Hand der kirchlichen Autorität legt. Ebensowenig aber ist die lutherische Lösung innerhalb der heutigen Kultur zu behaupten, die die Zwecksetzungen der innerweltlichen Kultur ganz ebenso aus der Lex naturae herleitet wie der Katholizismus, aber in ihnen den gottgewollten Stoff und Spielraum auch aller geistlichen Sittlichkeit sieht. Sie sind hier zwar gut, weil sie von Gott stammen, bedeuten aber ohne jede Anerkennung eines ihnen zukommenden inneren Selbstzweckes lediglich gottgesetzte Daseinsformen, in die der Fromme bald dankbar, bald leidend und duldend sich ergibt. In ihrer Zusammenfassung in Staat und Sitte leisten sie der christlichen Sittlichkeit die Dienste einer disciplina externa und einer philosophischen Reue, im übrigen wird die Handhabung von der Obrigkeit, der Hüterin utriusque tabulae, in einem den kirchlichen

Anforderungen konformen Sinne garantiert. Es ist die Sittlichkeit des konfessionellen bürgerlich-patriarchalischen Kleinstaates.

Damit ist aber die harmonische Lösung überhaupt als undurchführbar erkannt, wie schon aus der Analyse der von Herrmann getroffenen Bestimmungen hervorgeht, und wie das Gleiche an Schleiermachers christlicher Sitte sich hätte zeigen lassen. Es zeigt sich hier überall, daß es schlechterdings unmöglich ist, jene Zwecksetzungen als bloße Naturformen des Daseins zu behandeln. Wie in der christlichen Sittlichkeit das Obwalten eines objektiven religiösen Zweckes zu erkennen ist, so sind in jenen Kulturzwecken unumwunden objektive innerweltliche sittliche Zwecke anzuerkennen. Das Problem dreht sich daher um die Frage, wie die spezifisch religiöse Abzweckung der Sittlichkeit zu den innerweltlichen Abzweckungen sich verhalte, ein Problem, das im Christentum nur in einer besonders scharfen und tiefen Fassung erscheint, das aber ein allgemeines ist und überall entsteht, wo eine rein innerliche und mystische Werte setzende und damit zum Dualismus neigende Frömmigkeit den im praktischen Leben erwachsenen innerweltlichen Zwecksetzungen begegnet. Das gleiche Problem ist ja schon das Grundproblem von Platons Politeia, wo die Moral der Weisen und die der Krieger und der Erwerbsstände in die Harmonie eines gesellschaftlichen Ganzen gesetzt werden soll.

Das Problem ist überhaupt immer nur annähernd zu lösen. Es bedeutet einen der großen immer offen bleibenden Lebensgegensätze. Eine annähernde Lösung aber ist möglich bei entschlossener Anerkennung der Tatsache, daß die moderne Welt mit ihrer Bewegung zwischen dem alles in sich aufzehrenden religiösen Zweck und den innerweltlichen freien sittlichen Kulturzwecken, die sich als Humanität, Staatsgesinnung und wirtschaftlich-technische Arbeit darstellen, einen neuen Typus des sittlichen Lebens bedeutet, der so noch nicht da war, und der mit seinen besonderen Verhältnissen und Spannungen eine besondere Theorie verlangt. Dabei ist gleichgültig, ob diese Lage dauern oder, wie wahrscheinlich, anderen weichen wird. Sie ist die Lage der Gegenwart und verlangt eine ihr angemessene ethische Ideenbildung, ein Ethos, das mitten in der Arbeit des imperialistischen Machtstaates, der freien Konkurrenz und des Kapitalismus, der Technik und des Großbetriebes, des Klassenkampfes und Freiheitsstrebens, der modernen Wissenschaft und Kunst die höchsten Werte der religiösen Innerlichkeit und Liebe nicht vergißt, son-

dern ihnen einen Raum anzuweisen versteht. Hier an diesem Punkte liegt die eigentliche Krisis des modernen Christentums, neben der die dogmatischen Liberalismen nicht allzu bedeutend sind oder von der sie lediglich die Reflexe sind; sie ist in die konservative Dogmatik ebenso eingedrungen wie in die liberale. Neben der aus dem Evangelium genährten Frömmigkeit Luthers und Bachs steht — um auf Verhältnisse der deutschen protestantischen Kultur uns zu beschränken — die Humanität Goethes, die Staatsgesinnung Bismarcks, die Naturüberwindung der Technik und die Solidarität der Klassengefühle. Es sind das die großen Hauptrepräsentanten moderner ethischer Kräfte. Man braucht sie nur zu nennen, um sowohl den sittlichen Charakter aller dieser Ideale als die Schwierigkeit ihrer Zusammenordnung zu empfinden. Es ist eine große Torheit, um deswillen zu meinen, die christliche Ethik sei im Absterben begriffen, um einer lebensfreudigeren innerweltlichen Ethik Platz zu machen. Davor könnten Goethe und Bismarck warnen; die Lebensfreudigkeit ist mit der Humanität und Staatsgesinnung nicht gewachsen. Auch die Technik und die Klassenkämpfe haben sie nicht gesteigert. Andererseits aber ist es auch ein Irrtum zu glauben, die moderne Ethik der Anerkennung der Kulturzwecke als sittlicher Selbstzwecke sei eine ungläubige Verirrung und ein wieder auszuscheidender fremder Einfluß selbstvergötternden Weltsinnes. Da muß man vergessen, daß alle einflußreichen Helden unsers geistigen Lebens gerade für diese Bewegungen gekämpft haben, daß die spezifisch geistliche und theologische Ethik daneben eine immer kleinlichere Rolle des Nörgelns und Negierens ohne große eigene Gedanken gespielt hat.

Soll aber aus diesen praktischen und begrifflichen Wirren ein Ausweg gefunden werden, so ist er nur in einer grundlegenden Erkenntnis zu finden, die dann freilich an jeder Analyse der großen historischen Stilformen des sittlichen Geistes sich bewähren muß. Es ist die Erkenntnis, daß das Sittliche von Hause aus nichts Einheitliches, sondern etwas Vielspältiges ist, daß der Mensch in einer Mehrzahl sittlicher Zwecke heranwächst, deren Vereinheitlichung erst das Problem und nicht der Ausgangspunkt ist. Ihre Vereinheitlichung ist zudem immer persönlich und individuell verschieden und läßt sich als Durchschnittshaltung erst in dem sich ausgleichenden Zusammenhang eines die verschiedenen Seiten ungleich akzentuierenden Gesamtlebens finden. Diese Vielspäl-

tigkeit aber läßt sich dann noch genauer bestimmen als die Gegensätzlichkeit zweier im Wesen der Menschen liegenden Pole, von denen die beiden Haupttypen der religiösen und der innerweltlichen Zwecksetzung ausgehen. Es ist die Polarität der religiösen und der humanen Sittlichkeit, von denen keine sittlich ohne Schaden zu entbehren ist und die sich doch nicht auf eine gemeinsame Formel bringen lassen. Auf dieser Polarität beruht der Reichtum unsers Lebens und seine Schwierigkeit; aus ihr geht aber auch immer von neuem das heiße Bestreben nach Vereinheitlichung hervor. Das meist mit so bewundernswerter Gemütsruhe verhandelte Thema »Christentum und Humanität« hat hierin sein schweres Problem, und nicht alle haben es so tief empfunden wie Kierkegaard, der für die meisten umsonst geredet hat, sowohl für die Kulturseligen als für die christlichen Kulturfreunde und Kulturfeinde.

Alles kommt darauf an, diese Vereinheitlichung so weit herzustellen, als sie möglich ist. Hier ist nun aber Eines ohne weiteres klar: die Vereinheitlichung wird sich immer von der religiös-sittlichen Idee aus herstellen müssen. Freilich gibt es eine Sittlichkeit, die den religiösen Zweck ausscheidet und nur auf die innerweltlichen Zwecke begründet ist, ebendeshalb an Stelle der wirklichen Religion sich mit einem bloßen allgemeinen Idealismus des Glaubens an eine die geistigen Zwecke der Natur überordnende Weltordnung begnügen kann. Das ist die bekannte moderne Humanitätsethik, die, antieudämonistisch und idealistisch, sich doch auf die innerweltlichen Zwecke beschränkt. Aber hier ist einmal die Konkurrenz dieser Zwecke unter sich selbst durchaus nicht erledigt, sondern erst recht ohne Ziel und ohne Maßstab eröffnet, so daß bald eine politische, bald eine soziale, bald eine künstlerische, bald eine wissenschaftliche Ethik mit hartem Gegensatz gegen die andern Zwecksetzungen hervortritt. Bismarck, Goethe, der Sozialismus, die spinozistische Ethik des reinen Denkens zeigen solche Gegensätze. Insbesondere aber füllen diese Zwecksetzungen das tiefste sittliche Bedürfen der Menschen erfahrungsgemäß nicht aus. Sie stellen sich uns als Selbstzwecke dar, aber sie enthalten nicht das letzte, was endgültig den Trieb nach einem objektiven Werte, nach einem letzten einheitlichen alles befassenden Werte, befriedigt. Sie machen daher entweder oberflächlich in ihrer satten Weltzufriedenheit, womit das sittliche Streben gehemmt und ab-

gebrochen ist, oder resigniert in ihrer Zurückhaltung vor der Frage eines letzten Zweckes bis zur Grenze eines milden Pessimismus, oder unruhig in einem nicht aufhörenden Streben nach höheren Zwecken. Ein erschütterndes Beispiel des letzteren ist Nietzsche, ein nicht minder lehrreiches und aufschreckendes Beispiel der nirgends haften bleibenden Moralskepsis ist Anatole France.

Ganz das Umgekehrte aber ist beim religiösen Zweck der Fall. Er enthält das, was die innerweltlichen Zwecke vermissen lassen. Sind sie auch Selbstzwecke, so sind sie doch eine Mehrheit von Zwecken, haften sie mit ihrem Ausgang von natürlichen Notwendigkeiten und Trieben an dem Vergänglichen und sind sie eben darum nicht letzte, zeitlose, ewige Zwecke. Der religiöse Zweck dagegen entspringt aus dem Verhältnis zu dem Ewigen und Unendlichen, dem allen letzten Sinn erst in sich Enthaltenden. Er stammt aus der Sphäre des Unbedingten, Absoluten und Einfachen, in seiner höchsten, christlichen Gestalt aus der Hingabe an einen heiligen lebendigen Gott, der, wie er die Quelle und den Sinn alles geistig-persönlichen Lebens enthält, so auch in der Emporarbeitung der Persönlichkeit zur Gemeinschaft mit seinem Willen ihr die höchste Aufgabe stellt. Aber eben wegen dieses Ausgangs von dem schöpferischen, alles umfassenden Gotteswillen kann der religiöse Zweck nicht bloß die Ersetzung und Beseitigung der innerweltlichen Zwecke bedeuten, die ja doch auch von ihm und seinem Leben stammen, und die daher in diesen höchsten Zweck müssen aufgenommen werden können, wenn anders die Welt zugleich als eine dauernde und unabsehbar nach vor uns sich streckende zu betrachten ist. Jesus selbst und das Evangelium von Galiläa waren noch frei von diesen Notwendigkeiten. Der Zustand der Kultur und die Erwartung des Endes haben ihn von solchen Fragen befreit. So wurde er zum reinen und leuchtenden Bilde des bedingungslosen religiösen Ethos. Aber in einer dauernden und inhaltreichen Welt muß die Synthese immer neu versucht und durchgeführt werden. So muß gerade der christliche Gottesglaube mit seiner positiven Schätzung der von Gott geschaffenen Welt, seinem von Gott ausgehenden Antrieb beständiger Tätigkeit und Arbeit, seiner auch von der bloß physischen und menschlichen Hilfe aus zu Gott führenden Liebe es möglich machen, in den absoluten Zweck der Gottesgemeinschaft die innerweltlichen Zwecke aufzunehmen. Er wird zwar den

Menschen vor die große Entscheidung stellen, wo er über der Welt die wahre und letzte Wirklichkeit bejahen und den Gegensatz der Zwecke tief empfinden muß. Erst wo er den an diesen Zwecken mit ihrem irdischen Horizont noch haftenden letzten Rest von Selbstsucht und natürlicher Liebe des Menschen zu sich selbst überwindet, geht überhaupt das Verständnis für die religiöse Ethik auf. Aber er wird von hier aus die innerweltlichen Zwecke dann aufnehmen in den Zusammenhang des höchsten Zweckes als die Vorschule, an der der Mensch die Brechung des natürlichen Willens und die Hingabe an objektive Werte lernt, als die Uebung, in der er für die Erkenntnis eines letzten überweltlichen Zweckes durch Unterordnung unter ideale, aber nicht letzte Zwecke reift. Sie sind die Vorbedingung und Organisation der Natur, auf deren Grundlage erst das persönlich-innerliche Leben möglich ist, die Gaben, für die er Gottes Güte dankt ohne sein Herz an sie zu verlieren, die großen Vermittelungen, durch die das göttliche Leben in die Welt hineingebildet werden kann. Für sich allein könnte dieses nur den Glauben an das Ende der Dinge und die Absonderung von der Welt hervorbringen. Erst durch Erfüllung von Familie, Staat, Arbeit, Gesellschaft, Kunst und Wissenschaft mit seinem Geiste kann es die dauernde Welt in sich hineinziehen. Und eine solche begriffliche Betrachtung wird bestätigt durch die Geschichte. Die christliche Sittlichkeit konnte nur entstehen aus einem Boden, wo die innerweltlichen Zwecke nicht mehr befriedigten, aus einem zerstörten Volksleben, und sie hat ihren eigentlichen Entwickelungsboden erst gefunden auf dem Boden der alten Kulturwelt, die bereits von sich aus das Ergebnis der Unzureichendheit der weltlichen Zwecke hervorgebracht hatte. Wo sie diese Vorbereitung nicht hatte, ist sie zur Fratze geworden oder wartungsbedürftige Pflanzung der Kirche geblieben. Umgekehrt haben tatsächlich die weltlichen Zwecke unter der Einwirkung des Christentums eine neue Gestalt gewonnen, die sie trotz der Herabsetzung ihrer Endgültigkeit mit einem mächtigeren und tieferen Leben erfüllt hat, als sie vorher besaßen. Die Idee einer in keiner irdischen Betätigung aufgehenden Persönlichkeit und einer die Menschheit umfassenden, damit alle Naturschranken aufhebenden Persönlichkeitsgemeinschaft hat allen Kulturzwecken ihren Stempel aufgeprägt. Wenn sich die moderne Welt gegenüber diesem Spiritualismus und Theismus oft zu der einfachen, in der Natur aufgehenden Selbstbetätigung des antiken Menschen

zuzückgesehnt hat, so ist das eine Idealisierung des Altertums, die aus den großen Spannungen und Schmerzen dieser Kämpfe erklärlich genug ist, ohne daß damit wirklich ein höheres Ideal ergriffen wäre. Das scheidet uns von Altertum und Heidentum, daß wir die Unschuld der Selbstbegrenzung auf Diesseits und Natur verloren haben und sie niemals wiedergewinnen können. So viel Unwahrhaftigkeit, Künstlichkeit, Heuchelei und Gewalt die christliche Welt erzeugt hat, es ist die Folge des höheren und innerlicheren Maßstabes und läßt sich nicht durch Rückkehr zum Heidentum ersetzen, das dabei aus einer religiösen Selbstverständlichkeit zu einer ästhetischen Sektenlehre würde.

So entsteht die Aufgabe einer allseitig durchgeführten Einordnung der humanen Zwecke in den christlich-sittlichen. Aber diese Aufgabe geht nicht glatt auf und kann nicht glatt aufgehen. Es bleibt immer eine bloße Vermittelung zwischen den beiden Polen, sie werden nie zur Deckung gebracht, und die wirkliche Sittlichkeit des Lebens oszilliert daher von dem einen zum andern. Der Grund liegt darin, daß die humanen Zwecke niemals aufgehen als einfaches Mittel der überweltlichen, sondern immer zuerst als Selbstzwecke auftreten und erst allmählich hinüberleiten zum höchsten Zwecke. Aber auch dann werden sie niemals restlos in ihrer Gestaltung von der christlichen Idee bestimmt werden, sondern im weiten Umfange durch die Notwendigkeiten und Voraussetzungen ihres selbständigen Wesens bedingt bleiben. Sie sind eben immer in erster Linie Selbstzwecke, die erst als solche erkannt werden müssen, um überhaupt zu ihrer sittlich bildenden Kraft zu kommen und die daher dem überweltlichen Zweck nur indirekt vorarbeiten können, indem sie die Brechung des sinnlichen Egoismus und der natürlichen Trägheit bewirken und in ihrer Durchführung über sich selbst hinausweisen. Andererseits können sie von dem Geiste christlicher Persönlichkeitsschätzung nur soweit reguliert werden, als es ihre eigenen Lebensbedingungen gestatten. Diese muß die Erfahrung und die begriffliche und historische Analyse aus ihrer ursprünglichen selbstzwecklichen Entwickelung überhaupt erst feststellen, und die christliche Ethik kann sie bestenfalls nur in langsamer Arbeit und wohl niemals völlig auf das Maß des von ihr aus Wünschenswerten eingrenzen. So muß die christliche Ethik mit dem Staate und der Gesellschaft den Krieg, den Kampf ums Recht, den Konkurrenzkampf in dem Umfange aner-

kennen, als er aus dem Wesen dieser Zwecke notwendig folgt, und als er die diesen Zwecken eignenden sittlichen Kräfte hervorzubringen vermag. Sie muß mit der Wissenschaft die Freiheit und Beweglichkeit der Wissenschaft und damit auch die Bedrohung ihrer selbst gewähren lassen und wollen, weil die Wissenschaft ohne das keinen Sinn hätte und weil die Kräfte der Wissenschaft nur unter dieser Bedingung ihr wirklich zugute kommen können. Sie muß mit der Kunst die Freude an der Sinnlichkeit gewähren lassen und dulden, ohne die auch die geistigste Kunst nicht möglich ist und sich darein finden, daß nur seltene Höchstleistungen eine auch religiös und geistig gehaltvolle Kunst erzeugen, während die eigentliche Hauptdomäne die Kunst immer wieder die Verherrlichung der Sinnlichkeit sein wird. Sie wird hier bewundern müssen, was sie bekämpft, und den ganzen Trieb nur durch Erschöpfung seines ersten Elans überwinden können. Nur im Gewähren- und Ausleben-lassen wird sie an diesem Punkte siegen können. Gerade hier sind die ethischen Probleme am feinsten, tiefsten und schwierigsten.

Im ganzen ist das alles — unter neuen begrifflichen Formen und in der Einstellung auf neue praktische Kulturverhältnisse — nichts anderes, als was die kirchlich-ethische Tradition seit der ersten Verschmelzung von Naturgesetz und Offenbarungsmoral auch gelehrt hat. Indem die ethischen Kulturwerte auf dem Boden des Sündenfalles stehen, haben sie um der Sünde willen Eigenschaften des Rechtes, des Zwanges, der Selbstversorgung, der geschäftlichen Konkurrenz, der sozialen Abstufung, die dem eigentlich christlichen Geiste widersprechen. Insbesondere in der Moral des öffentlichen Lebens und des Erwerbes sind die christlichen Maßstäbe nur bedingt durchführbar. Ihre eigentliche Sphäre war immer das Familienleben und das persönlich private Verhalten, wo wirklich das Verhältnis von Person zu Person in Betracht kommt. Die lutherische Moral hat in diesem Sinne mit gutem Grunde die Amts- und Personmoral unterschieden. In der öffentlichen Moral gilt es, den christlichen Geist soweit als möglich durchzusetzen; nur im persönlichen Verhältnis kann an seine volle Verwirklichung gedacht werden; aber doch auch hier immer mit der Bedingung, daß der andere überhaupt für ein solches Handeln Sinn hat oder zu einem Sinn dafür zu bringen ist. Ueber das hinaus haben Mönche, Pietisten und Mystiker in der Zurückziehung von den allgemeinen Lebensbedingungen allein

das Evangelium streng einzuhalten unternommen; damit wurde es aber freilich nun doch wieder etwas anderes. Ferner haben solche, die berufsmäßig mit der Pflege oder Ausbreitung des religiösen Lebens beschäftigt sind, eine stärkere Verpflichtung zu ihm empfunden, aber freilich auch eben damit Ausnahmestellungen in der Gesellschaft eingenommen. Alles das ist heute noch ebenso. Neu geworden ist nur unsere Betrachtung der objektiven Kulturwerte, die wir nicht mehr aus der Sünde, sondern aus dem Wesen des menschlichen Geistes und seiner Entwickelung begreifen. Neu geworden ist ferner die Energie, mit der Staat, Recht, Technik, Erwerb und Konkurrenz die Menschen in ungeheuren Institutionen und Leistungen, damit aber auch in schweren Kämpfen und Spannungen, beschäftigen. Neu geworden ist schließlich der Einfluß von Wissenschaft und Kunst, in denen das Prinzip der Immanenz eine ganz ungeheure, den älteren Zeiten unbekannte Wirkung entfaltet hat. Wie die ältere christliche Ethik ein Kompromiß, eine Synthese war, so muß es auch heute jede Ordnung unserer sittlichen Begriffe und Schätzungen unter dem beherrschenden Gesichtspunkt des höchsten Wertes der gotteinigen Persönlichkeit und der in Gott vorhandenen Bruderliebe sein. Das hat nur die Aufklärung vergessen, die — teilweise unter der Nachwirkung der orthodoxen Gleichung von lex naturae und lex Christi — die christliche Moral mit der Humanität und Philanthropie, mit dem kategorischen Imperativ, mit dem sozialen Sinn oder gar mit der Moral der Vervollkommnung und des wohlverstandenen Interesses vereinerleit hat. Für sie war es eine Zeitlang möglich, das christliche Dogma für schwierig und kompliziert, die christliche Moral dagegen für einfach und ohne weiteres einleuchtend und beglückend zu halten. Aber das ist heute vorbei. Das alte Problem steht wieder vor uns, und wir müssen aus dem lebendigen Fluß des Lebens heraus wieder von neuem die Synthese schaffen, so gut es möglich ist. Es ist die Synthese, die für die Gegenwart gilt und, da diese durch Forderungen und Hoffnungen sich nicht wegdekretieren läßt, für sie ihre Gedanken bilden muß. Möglich, daß diese Gegenwart christlichem Fühlen und Handeln besonders ungünstig ist. Aber möglicherweise täuschen wir uns auch darüber und sind wir trotz allem vielleicht christlicher als die byzantinischen Christen und die Christen der Völkerwanderung, als die Ritter, Mönche und Bauern des Mittelalters, als die Hofprediger und Jesuiten des dreißigjährigen

Krieges. Wer kann das wissen? Auch sie lebten in zwei Welten, und, wie sie wirklich innerlich beide verbanden, können wir aus ihren Theorien nicht erfahren. Genug, daß wir unsere Aufgabe erkennen, die beiden Welten auf unsere Weise in uns zu verbinden.

Eine solche Synthese wird sich nicht in Form einer ihre Linien abstrakt festsetzenden Doktrin, sondern in der praktischen Verteilung des Ueberwiegens bald des einen, bald des andern Zweckes je nach den individuellen und natürlichen Anlagen bekunden, die durch keine ethische Bearbeitung zu vollständiger Gleichheit bestimmt werden können. Je nach der Stärke der natürlichen Anlage oder der Fügung besonderer Lebensschicksale werden die einen Gruppen mehr dem spezifisch religiösen Zweck einseitig sich widmen im geistlichen Beruf, im Missionsberuf, in der Krankenpflege oder im stillen Grüblertum und der Weltentsagung. Die andern werden nach Talent, Neigung und Lebensstellung sich den humanen Zwecken widmen im Dienst des Staates, des Rechts, der Wirtschaft, der Wissenschaft, der Kunst, wobei der Dienst für die Sache sogar oft Unterordnung persönlicher Christlichkeit unter die Notwendigkeit des Arbeitsgebietes verlangt wie beim Staatsmann. Die herüber- und hinübergehenden Einwirkungen gleichen für das Ganze die Einseitigkeiten aus und halten jede Gruppe unter der Einwirkung der andern. Ferner wird auch im Einzelleben der Kompromiß keine Doktrin, sondern zumeist eine Verteilung auf die Stufen der Lebensentwickelung sein. Die Jugend, die der Bewältigung der ersten und dringendsten Aufgaben des irdischen Daseins zugewendet und deren Sinn noch auf die Kraft und die Selbstzwecklichkeit des eben eröffneten weltlichen Lebens gerichtet ist, wird in der Regel von den Jahren der Reife ab ihre sittliche Begeisterung auf die humanen Güter richten und sich an ihnen bilden; das schließt nicht ernste Christlichkeit aus, aber die Christlichkeit wird meistens eine noch unerschlossene und in ihrer Tiefe noch unverstandene sein. Erst ein gewisses Alter, das in Familiengründung, Staatsdienst, Berufsarbeit und mannigfacher Bemühung um die Güter der Humanität seine irdische Aufgabe getan hat, wird das Ziel weiter hinausrücken und sich den Tiefen persönlichen Lebens zuwenden, für die alles Bisherige nur Vorschule gewesen ist. Es ist mit Recht oft genug hervorgehoben worden, daß für die meisten Menschen zu wirklicher Christlichkeit ein gewisses Maß von Alter und Erfahrung gehöre. Auch ein Kierkegaard und ein Tolstoi haben erst das Leben in seiner Breite er-

fahren und durchprobt, ehe sie ihre Forderungen aufstellten. Der Grund davon liegt in dem eben Ausgeführten. Dabei wird man auch die Jugend nur lehren können, ihre Kulturpflichten zu erfüllen, in dem übrig bleibenden Spielraum persönlichen Lebens die christliche Innerlichkeit und Liebe zu erstreben und bei alledem nach dem letzten Ziele zu trachten, für das erst später ihr das volle Verständnis aufgehen wird. Diejenigen aber, welche an leitenden Stellen auf die Gestaltung der praktischen Sittlichkeit Einfluß ausüben wollen oder müssen oder in theoretischer Arbeit die Richtlinien christlicher Sittlichkeit entwerfen wollen, können nichts anderes tun als den Spielraum für beide Formen derart offen lassen, daß sich aus ihnen immerdar mit möglichster Leichtigkeit die christlich-sittliche Vertiefung der humanen Zwecke und die Humanisierung des christlichen Zweckes ergebe, daß das Leben innerhalb der Kulturzwecke zugleich ein Gottesdienst sein könne und daß der Gottesdienst zugleich die Welt verkläre. Eine abstrakte Norm werden aber auch sie nicht aufstellen können, sie werden den Kompromiß-Charakter solcher Ethik nicht leugnen dürfen und werden die Einheit und Lösung der individuellen Zurechtlegung und Lage des Einzelnen überlassen müssen.

Dies ist jedenfalls der tatsächliche Zustand unseres Lebens, eine tatsächliche, im Zwang der Dinge begründete Notwendigkeit. Aber diese Notwendigkeit darf nicht damit in ihrem Charakter verkannt werden, daß sie etwa auf die Sünde und damit auf sündige Verderbung und Verselbständigung der Kulturzwecke zurückgeführt wird. Dieser ganze Dualismus ist nicht erst durch die Sünde verursacht; das war der allzu bequeme Ausweg der alten kirchlichen Ethik beider Konfessionen. Er ist in Wahrheit vielmehr tief in der metaphysischen Konstitution des Menschen begründet. Sie stellt ihn zwischen die vergängliche und ewige Welt. Der Gegensatz der ethischen Motive ist nur eine Erscheinung des allgemeinen Gegensatzes, der in der Doppelstellung des Menschen zwischen dem Endlich-Sinnlichen und dem Unendlich-Uebersinnlichen liegt. Er kann nur im Werden der Geschichte und im Werden des Individuums überwunden werden. Die humane Sittlichkeit ist die erste Stufe der Versittlichung, indem sie die natürlich-mitgebrachte Lage und die sinnliche Bestimmtheit durchbricht und eine auf höhere, objektiv wertvolle Motive begründete Lebensgestaltung herbeiführt. Aber diese immanente Betätigung bleibt doch mit einem Maße von Ver-

gänglichkeit und einem Rest von Selbstsucht behaftet, wie das in der Welt, wo nur ein Selbst am andern sich mißt und auch die höchsten Güter an die Selbstliebe der Menschheit zu sich selbst gebunden bleiben, nicht anders sein kann. Sie trägt angesichts der Vielheit und Vergänglichkeit ihrer Zwecke das Gefühl der Unbefriedigtheit und Vergänglichkeit in sich. So richtet sich der gereifte sittliche Wille mit völliger Veränderung des Horizontes auf die bleibende und ewige Geltung vor Gott und die Seligkeit der Gottinnigkeit und erkennt in der humanen Sittlichkeit die Vorstufe, die ihm nur in der Zeit der ersten Kraftentfaltung und Lebensgründung als endgültiger Selbstzweck erschien und in deren Neigung zum Selbstgenuß er einen Rest der natürlichen Selbstsucht erkennt. Von diesen Erfahrungen gehen dann wieder aktive Antriebe der Lebensgestaltung aus, die religiöse Sittlichkeit wendet sich mit freudiger Energie zur Welt zurück. Sie sucht das Leben und die Ordnungen der »Welt«, welche die humane Sittlichkeit geschaffen hat, von diesen Gesichtspunkten aus geistig zu durchdringen, um in der Welt die wahren sittlichen Werte nach Vermögen darzustellen und die Generationen der Werdenden und Kämpfenden auf den rechten Weg zu leiten. In alledem freilich wird man dann immer noch die Doppelheit der Motive empfinden, aber diese Doppelheit wird auf Erden nie theoretisch und nie praktisch überwunden werden. Wie sie einen metaphysischen Grund hat, so kann sie nur eine metaphysische Auflösung finden, und darum steht vor ihr als letzte Lösung der Gedanke eines Lebens jenseits des Todes[59]).

[59]) Eine ähnliche Stellung und Lösung des Problems gibt in Auseinandersetzung mit Herrmann, Naumann und mir Otto Kirn in seinem Univ.-Programm »Grenzfragen der christlichen Ethik« Leipzig 1906. Er erwartet jedoch von einer modernen prot. Ethik eine wirkliche Vereinheitlichung der ethischen Theorie und beanstandet meinen Satz vom unaufheblichen Oszillieren. Lehrreich und wertvoll ist der allgemeine Gedanke, von dem er ausgeht, daß jede Ethik in den Naturgrundlagen des Daseins und den technischen Notwendigkeiten einen ethisch nicht zu bewältigenden Rest reiner Tatsächlichkeit anerkennen muß. Genau, wie ich, urteilt Paulsen in einem mit Herrmanns Kongreß-Vortrag sich beschäftigenden Aufsatz der »Deutschen Monatschrift« 1903 über »Die Ethik Jesu und ihr Verhältnis zum modernen Leben.« Den Gedanken einer Verteilung überwiegend weltlicher und überwiegend überweltlicher Ethik auf verschiedene Individualitäten, der m. E. einer einfachen Tatsache entspricht und einen Vorzug des Katholizismus bildet, spricht eine einst viel besprochene, heute leider vergessene anonyme Schrift aus »Protestantisches Mönchtum«, Stuttgart 1898. Die herkömmliche Lehre von einer mög-

Man wird sagen können, daß eine solche Lösung des Problems sich in mancher Hinsicht der katholischen nähert. Sie behält den protestantischen Charakter in der Hauptsache, in der Zurückführung des sittlichen Impulses auf die Innerlichkeit persönlicher Gesinnung, in der Knüpfung dieses Impulses an die vom persönlichen Leben Jesu ausgehende Kraft und Gewißheit, in der Unabhängigkeit von Kirche und Sakrament, von Moraltheologie und Kasuistik, von Beichtstuhl und Probabilismus. Aber sie nähert sich jener katholischen Lehre, die auf der Höhe mittelalterlichen Denkens Natur und Uebernatur, Lex naturae und Gnadensittlichkeit als eine Stufenfolge des Werdens anordnete und den endlichen Menschen von der ersten zur zweiten aufsteigen ließ, die überdies die mehr weltliche und die mehr überweltliche Sittlichkeit nach Anlage und Schicksal auf verschiedene Personen verteilte. Dadurch gewann und besitzt die katholische Ethik eine Beweglichkeit, Anpassungs- und Nuanzierungsfähigkeit, die die protestantische Ethik bei ihrer Egalisierung der sittlichen Forderung, und bei ihrer bloßen Individualisierung durch den bürgerlichen

---

lichen Vereinheitlichung ist vom Standpunkt des Pfarrers aus, der hier das Leben meist besser kennt als die Professoren, sehr fein entwickelt von Julius Hans, Die sittlichen Forderungen Jesu und das Leben der Gegenwart, Augsburg 1907; aber gerade hierbei empfindet man auch die Grenzen einer solchen Lehre. — Charakteristisch ist, daß die gleiche Kontroverse, wie aus Herrmanns Kongreßvertrag 1903, aus dem späteren von Titius von 1911: »Wie lassen sich die christlichen Ideale des Evangeliums in das gegenwärtige Leben übertragen? (Protokoll des E. S. C. 1911) hervorgegangen ist. Auch Titius vollzieht wie Herrmann die Flucht in die Autonomie, setzt an Stelle des »historischen Evangeliums« das »ewige Evangelium« d. h. die Kantische formale Autonomie. Titius begründet die Ersetzung: »Also eine Trennung der beiden Gesichtspunkte, keine Identifizierung des Anfangs, des ersten Keims mit dem, was daraus geworden ist; aber auch eine innere Kontinuität der Entwickelung, ein wirklich einheitliches und mit sich selbst gleiches Prinzip, das durch alle diese Zeiten hindurch wirkend der ersten Periode ebenso ihre Form gegeben hat wie allen späteren und der heutigen: das ist es, was ich behaupten möchte«. Naumann hat in der Debatte sehr richtig hervorgehoben, daß das historische Evangelium von Galiläa keine bloße zeitgeschichtliche Form für das ewige Evangelium Kants ist, sondern einen eigenen und dauernden religiös-ethischen Sinn besitzt, der nur mit unserem übrigen Ethos nicht zu einer glatten Einheit zu verarbeiten ist. Das ist gewiß richtig. Auch in der Ethik ist der Unterschied des Jesus-Evangeliums und des Christentums ein sehr großer. Das erstere ist radikal und einfach, das letztere kompliziert, synkretistisch, reich an Kompromissen, dafür aber auch auf eine dauernde Welt und große Volkseinheiten und Massen eingerichtet.

Beruf nicht besaß. Sie hat dadurch an Strenge und Ernst, an bürgerlicher Leistungsfähigkeit gewonnen, aber sie ist eben damit auch etwas nüchtern und ganz überwiegend bürgerlich geworden. Sie setzt das geordnete Berufssystem einer ständischen Gesellschaft voraus oder wird zur Moral des gesegneten Geschäftsfleißes, der die freien Erwerbsformen als von Gott gebotene Chancen benützt und im Gewinn den Segen Gottes für gewissenhafte Benützung der Zeit sieht. Wo der Protestantismus über diese bürgerliche Enge hinausgewachsen ist und sich mit Aufklärung und Neuhumanismus verbunden hat, da sind in Wahrheit seine echten ethischen Kategorien verloren gegangen und hatten die neuen keinen Platz für die Spannung zwischen Gott und Welt. Man kann das an Herder, Schleiermacher und Goethe deutlich erkennen. Seitdem hat die Entfaltung des ästhetisch-intellektuellen Lebens und noch mehr die des politisch-sozialen diese Spannung wieder aufgetan. Die protestantische Ethik steht damit vor der Aufgabe einer neuen Erfassung und Formulierung ihrer selbst, die nicht tiftelige Neuanpassung einer alten Theorie, sondern entschlossene Einstellung auf die Gesamtlage der heutigen Kultur sein muß. Sie wird für diesen Moment auch ihre eigentlichsten religiösen Grundlagen und Impulse neu gestalten müssen. Wenn sie hierbei scheinbar dem Katholizismus sich einigermaßen nähert, so ist das im Grunde doch nur ein Schein. Denn dasjenige, dem sie sich nähern würde, ist nicht das Katholische im Katholizismus, sondern das Neuplatonische in ihm. Aus dem Neuplatonismus stammt die Idee der Doppelstufigkeit und des Aufstieges. Er hat an dem gleichen Problem gearbeitet, wie die christliche Ethik. Sein Schema läßt sich auch für das theistisch-christliche Ideal verwerten, ja für dieses besser als für den echten Neuplatonismus selbst. Damit aber läßt sich dann auch die protestantische Innerlichkeit und Autonomie, die lediglich psychologisch-historische Anknüpfung an Jesus sehr wohl vereinigen, wie sie Herrmann uns so schön geschildert hat.

Alles das ist nun aber wiederum mehr ein Widerspruch gegen die von Herrmann benützten Kategorien, als gegen seine Auffassung des tatsächlichen Sachverhaltes. Auch Herrmann empfindet die Spannung der beiden Motive. Seine Lehre von der bloßen Erlaubtheit der humanen Güter ist nichts anderes als die Anerkennung, daß die christliche Sittlichkeit für sich allein das Leben nicht regelt und nicht regeln kann. Ja auch das Oszil-

lieren zwischen den beiden Polen wird von ihm anerkannt: »Diese Zustände der Abwendung von dem natürlichen Leben und der willigen Teilnahme an ihm gehen in der christlichen Sittlichkeit fortwährend in einander über. Wir erleben nie einen Moment, wo beide in der ruhigen Herrschaft der sittlichen Persönlichkeit über ihre Mittel mit einander ausgeglichen wären. Unsere Sittlichkeit ist also rastlose Bewegung und Kampf zweier Verhaltungsweisen, deren Spannung nie ganz aufhört, sondern die eigentümliche Energie des christlichen Lebens ausmacht« (S. 146). Diese Gedanken hätten Herrmann in die Richtung getrieben, die hier angedeutet ist, wenn er nicht die Möglichkeit hiezu durch die Lehre von dem bloß formalen Autonomie-Charakter des Sittlichen sich abgeschnitten hätte oder — was wohl richtiger ist — sich hätte ausdrücklich abschneiden wollen. Daß er dieses Ziel nicht erreicht hat, spricht nur für die Wahrhaftigkeit und die Kraft seines Wirklichkeitssinnes. Aber die Zeugnisse des letztern wiederum sprechen *gegen* seine Kategorien und *für* die meinigen, wie die Beantwortung der vier Hauptfragen Schritt für Schritt dargetan hat.

VIII.

Damit sind die Hauptsachen erledigt. Den eigentlichen Abschluß könnte die Untersuchung freilich nur finden durch die positive Entwickelung der eigenen Auffassung. Das aber würde nichts Geringeres als eine selbständige Darstellung der Ethik erfordern, wozu hier natürlich keine Möglichkeit ist. Es kommt aber gegenwärtig überhaupt nicht sowohl auf neue Gesamtdarstellungen an als auf die Entscheidung prinzipieller Grundfragen, von der aus eine langsame Sammlung und Sichtung des Erfahrungsmaterials richtig geleitet werden kann. Ich gehe daher hier zum Schlusse nur noch auf einen Grundbegriff ein, dessen Behandlung sich aus den bisherigen Erörterungen von selbst ergibt, und der doch häufig so überaus unsicher bearbeitet wird: *auf das Problem des Verhältnisses von Sittlichkeit und Religion überhaupt*. Die Voraussetzungen für seine Auflösung sind mit dem Bisherigen unmittelbar gegeben, und auch hier kann die Auflösung eine weitgehende Uebereinstimmung mit Herrmann festhalten, indem sie doch zugleich sehr andersartige Grundbegriffe verwenden muß[60]).

[60]) Vgl. Meine Abhandlungen »Atheistische Ethik«, u. »Zur Abwehr und Berichtigung gegen den Verfasser der ‚religiösen Liquidation'«, Deutsche Revue 1896.

Den Gegnern der religiösen Sittlichkeit pflegt entgegengehalten zu werden, daß ihre eigenen Aufstellungen eine metaphysische Voraussetzung einschließen, die Unterordnung des Physischen unter teleologisch-geistige Ordnungen, die Einordnung des bloß Tatsächlichen in das Notwendige und Absolut-Wertvolle, daß sie also damit selbst der religiösen Beziehung des Sittlichen oder, wie man es zu nennen pflegt, der religiösen Sanktion des Sittlichen nicht entbehren können. Das ist durchaus richtig. Wo man das Sittliche nicht einfach nach dem Prinzip des survival of the fittest als herangezüchtete Nützlichkeitsregeln betrachtet und eben damit das Sittliche als Sittliches aufhebt, da gibt es gar keine andere Möglichkeit, als das Sittliche als einen Ausfluß der idealen Bestimmung der menschlichen Vernunft anzusehen und diese Vernunft auf eine absolute Vernunft zurückzuführen, die die Quelle alles Notwendigen ist. Das aber heißt das Sittliche religiös begründen und sanktionieren. Wohl können die sittlichen Normen sich allerdings behaupten, auch ohne daß man jene Zurückführung bewußt vornimmt, aber sie verlieren damit ihre festen Wurzeln, und jede tiefer gehende Untersuchung über Wesen und Natur des Sittlichen wird diese Wurzeln wieder ins Bewußtsein rufen. So hat auch Herrmann mit Recht gezeigt, wie gerade der formale Charakter des Sittlichen als Gesetz einer apriorischen, formalen Notwendigkeit des Absolut-Wertvollen metaphysische Voraussetzungen impliziert.

Aber das ist nur Eine Beziehung des Sittlichen auf das Religiöse und nicht die wichtigste, wenn sie auch für viele zur Rettung einer religiösen Weltanschauung wichtig genug werden kann. Es ist nur die Vergegenwärtigung der metaphysischen Voraussetzungen, der immanenten Möglichkeitsbedingungen des Sittlichen, wobei das Sittliche in seinem aller-allgemeinsten Sinn als bloße Form der Entgegensetzung des Notwendig-Wertvollen gegen das Naturhaft-Tatsächliche betrachtet und von jeder konkreten Gestaltung und Anordnung des Sittlichen noch abstrahiert ist. Es steckt darin oft freilich nicht viel mehr als die religiöse Empfindung, die jeden beim Anblick der großen, das Individuum überragenden kosmischen Ordnungen überkommt, eine flüchtige religiöse Stimmung oder ein unbestimmtes Gefühl, die gar nicht zu vergleichen sind mit derjenigen Macht des religiösen Lebens, welche aus dem Zusammenhang der positiven Religion und eines in ihr eröffneten Bezuges auf das innere Wesen

und Leben jener Weltordnung im göttlichen Geiste stammt[61]). Wo das Sittliche aber unter dem Einfluß der Religion nicht bloß in diesem Sinn der Garantie oder Sanktion, sondern in dem einer inneren Richtung des Gefühls auf das religiöse Gut steht, da erfährt es zu dem allgemeinen formalen Notwendigkeitscharakter hinzu noch eine Bestimmung durch objektive religiöse Güter und Lebensinhalte, die ihm erst die ganz bestimmte spezifisch-religiöse Gestalt gibt. Dies aber ist die andere und wichtigere Seite des Problems. Die Funktion der Religion in bezug auf das Sittliche ist keineswegs bloß die Darlegung oder Hinzufügung einer Autorität und Garantie, vielmehr werden durch die Verbindung mit ihr bestimmte Verhältnisse zur Gottheit die Hauptgebote und die Hauptgüter.

Auch das hat Herrmann empfunden und in der Ablösung des christlichen Verhältnisses von Sittlichkeit und Religion von dem Kantischen bloßen Garantie- und Sanktionsverhältnis, das die religiösen Postulate zu dem kategorischen Imperativ hinzufügen, eindrucksvoll und mit tiefer Empfindung für die religiöse Sittlichkeit zum Ausdruck gebracht. Aber er hat das — bei der Leugnung eines objektiven religiösen Gutes und bei der prinzipiellen Auffassung des Gottesglaubens als der erst durch Jesus gesicherten Hinzufügung der göttlichen Garantie und Sanktion — nur mit Mühe aus seinen widerstrebenden Kategorien herausgequält. Er hat es daher nicht im vollen Umfang und der vollen Bedeutung ausführen können. Aus der bloßen absolut einzigartigen Sicherung des Gottesglaubens durch Jesus und der mit ihm zum Gedanken des formalen Sittlichen hinzugefügten religiösen Begründung und Kraft ist die christlich-religiöse Sittlichkeit nicht zu gewinnen, sondern nur ein mühsamer Rest apologetischer Sonderstellung des Christentums. Werden aber diese Anklammerungen an den Rest der alten orthodoxen Absolutheits-Apologetik weggelassen, dann wird auch sofort deutlich, daß die besondere religiöse Sittlichkeit, wie sie nicht lediglich durch die von Jesus bewirkte Vergewisserung, sondern durch die inhaltliche Wirkung des religiösen Zweckes auf die menschliche Seele zustande kommt, so auch nicht dem Christentum allein eignet. Sie erhebt sich vielmehr in der Religionsgeschichte überall mit der Herausbildung und Vertiefung des religiösen Gedankens zu dem Begriff eines überweltlichen Gutes und Lebens. Die Hauptfrage wird daher

[61]) Vgl. Meine »Selbständigkeit der Religion«, ZThK V S. 419—422.

die nach der Beurteilung der verschiedenen Arten und Stufen der Verbindung des Religiösen und Sittlichen zu einer überweltlich motivierten Lebensführung, und die ethische Bedeutung des Christentums läßt sich nur in diesem größeren Zusammenhange feststellen. Es kommt darauf an, im Zusammenhang einer religionsgeschichtlich-geschichtsphilosophischen Betrachtung die christliche Sittlichkeit als die höchste der aus innerer, inhaltlicher Verbindung von Religion und Sittlichkeit stammenden Formationen der Ethik zu begreifen, in der Immanentes und Transzendentes, innerweltliche und überweltliche Zwecke dasjenige Gleichgewicht finden, das bei der widerspruchsvollen irdischen Doppelstellung des Menschen überhaupt möglich ist.

Damit lenkt die Untersuchung in die Bahnen ein, die meine übrigen Arbeiten gehen. Es ist daher eine weitere Verfolgung nicht nötig. Ich benütze nur die Gelegenheit hervorzuheben, daß diese Untersuchungen gerade immer besonders durch derartige ethische Erwägungen bestimmt sind, und daß die Ethik ebensosehr nötigt wie die Religionswissenschaft, derartige Bahnen zu suchen. Aber auch wenn man solche Wege für prinzipiell richtiger hält, wird man der Herrmannschen Arbeit zu tiefstem Danke verpflichtet bleiben. Denn sie läßt sich in ihren Hauptpunkten in eine derartige andersartige Gesamtauffassung hinübernehmen, wenn die Herrmannsche Apologetik abgestreift wird, und ich bin der letzte, der leugnet, daß der so herübergenommene Ertrag der Arbeit Herrmanns vielleicht das innerlich Beste an einer solchen Gesamtanschauung sein würde.

Moderne Geschichtsphilosophie.

(Aus: Theologische Rundschau VI, 1904.)[62])

I.

Es sind zwei große Problemgruppen, die für die Theologie stets in irgend einer Form aus der Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit der allgemeinen Erkenntnis- und Begriffswelt erwachsen sind, einerseits die Fixierung ihrer Stellung gegenüber dem wissenschaftlichen Weltbild der Kosmologie, zu welcher Biologie und Psychologie als Einreihungen der organisch-seelischen Wesen in das Ganze des allgemeinen Weltgeschehens hinzugehören, andererseits die Fixierung des Rechtes des Glaubens an die christlich-religiöse Wahrheit gegenüber andersartigen, ebenfalls historisch-positiv begründeten Glaubensweisen und ethischen Lebensanschauungen. Die Theologie der Patristik hat das erste Problem durch Kombination der biblischen Gedanken mit aristotelischen und neuplatonischen, das zweite durch die Lehre von der übernatürlichen Offenbarung, dem Wundercharakter der Kirche und der Bibel sowie durch die Adoptierung der stoischen Lehre von einer natürlichen Religion und Moral gelöst. Die Neuzeit hat mit der Auflösung der antiken Kosmologie und Metaphysik, mit der Ausbildung der mechanischen Weltanschauung und vor allem mit der Neugestaltung der Biologie und der Psycho-Physiologie das erste Problem auf einen völlig neuen Boden gestellt. Sie hat andrerseits mit der Durchführung eines universal-historischen gleichartigen Geschichtszusammenhangs, mit der Ausbildung der historischen Kritik und mit der darin eingeschlossenen Aufhebung

[62]) Im Anschluß an eine Anzeige von H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. Tübingen, Mohr, 1902. X 743. Inzwischen vergleiche man dazu die Zusammenfassung und Ergänzung dieser Gedanken in des Verfassers kleinerer Schrift: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 2. Aufl. 1910, und in dem Aufsatze »Geschichtsphilosophie« in der Festschrift für Kuno Fischer[2] 1907.

des isolierenden Wunders das zweite Problem vor ebenso neue Aufgaben geführt. In allem Unterschied der Formen bleibt es aber doch immer die eine wesentliche Doppelfrage, die für jede Bildung und Behauptung einer prinzipiellen Lebensanschauung besteht. Jede tritt zwei großen, in der Natur des Denkens und der Wirklichkeit begründeten Erkenntnisgruppen gegenüber, dem aus der Bildung allgemeiner, die Gesamtwirklichkeit erklärender Begriffe folgenden Naturbild und dem aus der historischen Orientierung und Anknüpfung sich ergebenden Geschichtsbild. Sofern die Kosmologie dabei wesentlich mit den aus der Erforschung der Natur sich ergebenden allgemeinen Naturbegriffen arbeitet, und sofern das Geschichtsbild aus den besonderen Eigentümlichkeiten historischen Denkens hervorgeht, ist es — erkenntnistheoretisch gesprochen — das Problem, das aus dem unvermeidlichen und notwendigen Nebeneinander naturwissenschaftlicher und historischer Begriffsbildung sich ergibt. Mit beiden Problemen muß man im Reinen sein, sei es in der Form einer beide Resultate zum Ganzen vereinigenden Metaphysik, sei es in irgend einer andern Form, wenn man Normen des Glaubens und Lebens, die praktisch durch ihre eigene innere Kraft erwachsen und zur Macht gelangt sind, auch wissenschaftlich begründen und gegen die Konkurrenz anderer Normen wie gegen allerhand allgemeine Zweifel wissenschaftlich befestigen will.

In beiden Richtungen hat daher auch die moderne Theologie eifrig gearbeitet. Die Auseinandersetzung mit dem ersten Problem hat zunächst im 18. Jahrhundert ihr großes Musterbild an dem noch Kant so teuren physiko-theologischen Beweise Newtons und an Leibnizens naturalistischem Idealismus oder intelligibelm Fatalismus gefunden und damit lange Zeit sich befriedigt gefühlt. Dann kam die kantische Moraltheologie, die mitten in einen phänomenalistischen Naturalismus die Paradoxie der aus der Freiheit entspringenden religiösen Postulate hineinstellte. Auf diese folgte der idealistische Evolutionismus, der die Naturkausalität der dialektischen Bewegung der Idee einverleibte. Seit diese Systeme zerfallen sind oder einer lebendigeren Religiosität nicht mehr genügten, ist die Auseinandersetzung großen Stils zu Ende. Die erneuerte Orthodoxie begründete auf das innere Wunder der Bekehrung einen so robusten Wunderglauben, daß ihr die ganze moderne Naturwissenschaft gleichgültig geworden ist. Die freieren Richtungen dagegen wagen es nicht mehr, auf die ganze

Größe und Weite der Fragestellungen einzugehen und die neue kosmische Wirklichkeitsempfindung in religiöse Stimmung umzuwandeln. So hat sich die Arbeit in tausend apologetische Detailfragen und Rettungen zersplittert, und dann, nachdem die naturwissenschaftliche Begriffsbildung mit ihren Ideen der Einheit und Gesetzlichkeit der Weltsubstanz sich die populäre Metaphysik unterworfen hatte, den nicht minder verwickelten Kampf gegen den Materialismus und vor allem gegen dessen idealistisches Gegenbild, den pantheistischen Monismus, rein defensiv aufgenommen. Ein ernstliches prinzipielles Ergebnis haben diese Auseinandersetzungen trotz zahlreicher feiner und tiefer Einzelgedanken nicht gehabt. Vielmehr hat der Ueberdruß an dem apologetischen Kleinkram und die instinktive religiöse Abneigung gegen den alles individuelle Leben und damit alle individuelle Beziehung auf Gott auflösenden Monismus zu einer gewaltsamen Ablehnung und Selbstverschließung gegenüber diesen Problemen geführt. Man hält sie sich möglichst vom Leibe und erklärt sie mit der ganzen Kosmologie als religiös gleichgültig, als intellektualistische Liebhabereien und Einseitigkeiten, die man sich selbst überlassen darf und denen gegenüber man den praktischen, vom Willen geforderten und den Willen befriedigenden Charakter des religiösen Lebens betont. Die Religion sei praktische Wertung und Deutung der Welt, mit der im übrigen die Intellektualisten anfangen können, was sie wollen und müssen. Sie könnten jedoch diese praktischen Wertungen und Deutungen weder ausrotten noch widerlegen.

Es ist nicht wahrscheinlich, daß diese Stellungnahme immer dauern wird. Der Ernst der veränderten kosmologisch-biologischen Wirklichkeitsbetrachtung wird sich wohl noch direkten Einfluß auf die Gestaltung des religiösen Gedankens auch bei den Theologen verschaffen. Vorläufig aber hat diese Abwendung den Vorzug gehabt, die Religion reiner und selbständiger in ihrem eigentümlichen Wesen bei sich selbst zu erfassen und jedenfalls in ihrer relativen Unabhängigkeit von aller Kosmologie zu verstehen. Diese Befreiung von den kosmologischen Problemen war aber nur möglich, indem man sich um so energischer an die gegebene historische Wirklichkeit und Kraft des Christentums anschloß. Indem man die Geltung des Christentums auf historische Argumentationen stützte, mußte man dann teils seine geschichtliche Wirklichkeit in ihrer alle außerchristliche Religion weit übertreffenden Kraft schildern, teils ihren Ursprung in Jesus gegenüber

den schwankenden Anknüpfungen anderer Lebensanschauungen als feste und erlösende historische Verknüpfung mit einem einzigartigen Faktum erweisen. Dadurch aber näherte man sich genau in dem Maße, als man sich von kosmologischen Problemen entlastete, den historischen. Freilich hatte die historische Apologetik ebenfalls von Anfang an gearbeitet. Aber indem jetzt die Historie die ganze Last des Beweises tragen sollte, wurden die historischen Probleme unendlich viel brennender. Die Widersprüche zwischen der bei solcher Argumentation vorausgesetzten Geschichtsbetrachtung und den aus einer dogmatisch ungebundenen Forschung entspringenden Methoden und Resultaten wurden um so fühlbarer, als die kritische Historie überhaupt auf allen Gebieten in einer mächtigen Entfaltung begriffen war und von hier auf die biblischen und dogmengeschichtlichen Disziplinen immer stärker herüberwirkte. Die Historie erwies sich nur vorübergehend als Stütze. Sie führte, da sie einmal als Beweis für die Wahrheit des Christentums gelten sollte, immer klarer zu der prinzipiellen Frage, wie überhaupt aus der Historie und ihrem alles Einzelne endlich bedingenden und relativierenden Zusammenhang überhaupt absolute Normen gewonnen werden können. Und so ist auch nach dieser Seite hin wieder alles in Frage gestellt.

Dieser Prozeß hat sich freilich nicht bloß in der Theologie vollzogen. Alle Normen unseres geistigen und sittlichen Lebens haben den Weg von einem rationalistisch-metaphysischen Dogmatismus durch die den Rationalismus und die Historie verbindende Entwickelungslehre Hegels hindurch zur rein empirisch-historischen Begründung gemacht und sind damit bei der großen Frage angelangt, wie denn überhaupt Normen aus der Historie sich gewinnen lassen. So ist die Hegelsche und die historisch-empirische Begründung der Normen immer seltener geworden, und haben sich auf der einen Seite die naturalistisch-metaphysischen Doktrinen mit der Verheißung fester naturgesetzlich begründeter Normen und auf der andern Seite die radikalen Skeptiker, die Individualisten und Anarchisten des geistigen Lebens, erhoben. Die positivistische Soziologie und die Sozialdemokratie einerseits, die Anhängerschaft Nietzsches und Renans andererseits bezeichnen diese Lage. Aber wenn dieses Problem ein allgemeines der Gegenwart ist, so trifft es doch die Theologie am schwersten, die mit der Möglichkeit des Erweises allgemeiner Normen und Wertmaßstäbe steht und fällt, und die, je berechtigter der Rückgang auf die Hi-

storie für ihr Verständnis ist, um so schwerer mit dem Problem des Verhältnisses der Historie zur Gewinnung von Normen kämpft. Dafür wird sie aber auch den Vorzug in Anspruch nehmen dürfen, daß auf ihrem Gebiet die Entscheidungsschlacht geschlagen wird, deren Ausgang auch für das übrige Leben entscheidend ist. Denn ohne Rückgewinnung und Befestigung religiöser Positionen wird auch die Erarbeitung von Normen auf den anderen Gebieten nicht möglich sein. Für den Glauben an Normen und den Gehorsam gegen Normen ist im letzten Grunde die religiöse Stellung zur Welt entscheidend.

Ich habe mich seit langem in verschiedenen Schriften bemüht, diesen Stand des Problems und seine historische, die gegenwärtige Lage beherrschende Genesis zu zeigen, um damit den wichtigsten Einsatzpunkt unserer Arbeit unter den allgemeinsten Gesichtspunkten zu fixieren. Natürlich aber können wir Theologen dieses unser Hauptproblem nicht lösen, ohne die Hilfe der Philosophen, welche die allgemeine Gliederung unseres Erkennens, die Bedeutung und das Verhältnis der Methoden und die Beziehung der Einzelwissenschaften zu den Fragen der Weltanschauung bearbeiten. Ich habe daher seit Jahren das mir zugängliche Material philosophischer Arbeiten in dieser Hinsicht durchsucht. Freilich ergab sich dabei nicht allzuviel. Gerade diese Aufgabe der Methodenlehre und dieses Problem ist noch nicht tief genug in das allgemeine Bewußtsein eingedrungen. In der Theologie hilft man sich mit einem irgendwie abgeschwächten Supranaturalismus, der aus der Form der Entstehung des Christentums dessen aller übrigen menschlich-relativen Erkenntnis entgegengesetzten absoluten Charakter folgert, oder mit einer ihrer strengen metaphysischen Grundlage irgendwie entledigten Fortsetzung der Hegelschen Entwickelungslehre, die den allgemeinen Begriff der Religion im Christentum verwirklicht sein läßt und so aus den zu diesem Ziel führenden Gesetzen der historischen Entwickelung die absolute Geltung des Christentums gewinnt. Außerhalb der Theologie sind beide Methoden fast ganz veraltet. Ansätze zu neuen Bewältigungen des Problems findet man in den logischen und geschichtstheoretischen Untersuchungen von Lotze, Sigwart, Dilthey, Wundt, Vierkandt, Barth u. a. Allein es sind immer nur Ansätze, mit denen nicht zum Ziel zu gelangen ist. Die Ausbeute für unser Problem ist im ganzen gering, wenn man sich nicht an die rein »soziologischen« d. h. Natur-

gesetze der gesellschaftlichen Entwickelung konstruierenden Theoreme halten will, die aber durch ihre Voraussetzungen jede Geltung religiöser Normwahrheiten unmöglich machen, und denen gegenüber es gerade ihre naturalistischen Voraussetungen zu bekämpfen gilt, wenn man wirklich zu Normen gelangen will. Hier herrscht der naturalistische Wahn, daß Naturgesetze Wertideale seien oder wenigstens ersetzen könnten. Hier konstruiert man aus dem aristokratischen Gesetz des Kampfes ums Dasein ein demokratisches Gesellschaftsideal der allgemeinen Wohlfahrt und ähnliches. Es kann nicht lange dauern, und aus diesem Glauben an die Naturgesetze muß Skepsis, Brutalität, Fatalismus sich ergeben, womit der Fehler in der Voraussetzung klar werden wird. Fragt man aber nach anderen Mitteln der Begründung von Werten, so trifft man lediglich Achselzucken. Dilthey hat in einer Rede bei Gelegenheit seines 70. Geburtstages als Ergebnis der großen historischen Wissenschaft seit Grimm, Böckh und Ranke die »Anarchie der Werte« bezeichnet. Das ist das geheime Grundgefühl der Zeit. Ein talentvoller Philosoph, den ich um Auskunft über die dieses Problem betreffende Literatur bat, antwortete mir: »Ein Schelm gibt mehr als er hat. Solche Fragen darf man an die Philosophie nicht stellen. Sofern von Normen zur Beurteilung der in der Historie erwachsenden Werte die Rede sein kann, ist nichts anderes möglich, als von der Tatsache des Bewußtseins selbst auszugehen und die verschiedenen historischen Gestaltungen als annäherungsweise Realisationen an der in der Grundtatsache des Bewußtseins enthaltenen Idee zu messen.« Er empfand nicht, daß hierin das Problem überhaupt erst angedeutet, nicht aber beseitigt ist. Denn was und wo ist diese Idee? Sie ist ja wieder nur in der Geschichte.

Um so mehr freue ich mich nun, die Leser auf ein Buch hinweisen zu können, das sich das Problem in vollem Umfange und mit voller Klarheit seiner Bedeutung stellt. Es ist das im Laufe des letzten Jahres vollständig gewordene Werk von Heinr. Rickert: »Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften.« Das Buch ist zugleich ausgezeichnet durch bewunderungswürdige Reife und Umsicht, Klarheit und Konsequenz. Es ist in der Sündflut literarischer Ueberproduktion eines der wenigen wirklichen Denk- und Lernbücher, die ernstlich klären und vorwärtsbringen. Es wird ihm freilich bei dem Widerstand eingewurzelter naturalisti-

scher und metaphysischer Vorurteile schwer fallen, sich durchzusetzen, aber es ist jedenfalls eines der sich mehrenden Anzeichen, daß die Philosophie sich ihrer wirklichen Aufgaben wieder bewußt wird. Sie beginnt wieder an der Aufrichtung einer idealistischen Lebensanschauung mitzuarbeiten, und zwar gerade an dem wichtigsten Punkt, wo es sich um das doppelte Problem handelt, die Eigenart der geschichtlichen Welt gegenüber der Natur zu erkennen und dabei dann doch wieder die geschichtliche Welt nicht der Anarchie der Werte auszuliefern, sondern auf ein ideales Wertsystem zu beziehen. Das aber muß eben dadurch zugleich unserer Arbeit zugute kommen.

II.

Das Problem freilich stellt sich Rickert zunächst noch nicht unter dem bisher geschilderten und unser Interesse vor allem bedingenden Gesichtspunkt. Er faßt es sozusagen in einem noch früheren Stadium der Entwickelung, wo es auf die entscheidende Bahn gebracht wird, wo aber seine letzten Fragen noch nicht das eigentliche Untersuchungsziel sind. Die Beziehung der Geschichte auf ein Wertsystem ist ein geschichtsphilosophisches Problem. Dieses aber läßt sich nur lösen auf Grund des Verständnisses der Methode und des Wesens der empirischen Geschichtsforschung. Die letztere wiederum läßt sich aber nur klären durch Vergleichung und Unterscheidung gegenüber der Naturforschung. Damit ist der Ideengang des Buches in Kürze angedeutet und zugleich gesagt, weshalb der Ausgangspunkt eine Charakteristik des Wesens der naturwissenschaftlichen Methode sein muß.

Im allgemeinen wissenschaftlichen Bewußtsein der Gelehrten und der Laienwelt überwiegt gegenwärtig die Meinung, daß die einzige objektive und feste Erkenntnis durch die naturgesetzliche Erforschung der Wirklichkeit hervorgebracht werde. Man meint daher, daß auch die Geschichte zu Ergebnissen nur führen könne, wenn die menschliche Geschichte als Fortsetzung der biologischen Evolution in diesen Zusammenhang der Naturgesetze hineingestellt, den das Ganze der Natur beherrschenden Gesetzen untergeordnet und dadurch zum Range einer Wissenschaft erst erhoben würde. Damit scheint dann auch die Gewinnung der Normen aus der Geschichte erlangt, nur daß freilich diese Normen nun nicht aus besonderen Eigentümlichkeiten der menschlichen Ge-

schichte, sondern gerade aus den sie zusammen mit der ganzen übrigen organischen und anorganischen Natur beherrschenden Naturgesetzen gewonnen werden. Sie pflegen dann hinauszulaufen auf das Ideal möglichster Anpassung der Glieder eines sozialen Ganzen aneinander und des Ganzens selbst an die Naturumgebung, durch die es bedingt ist und in die es eingebettet ist.

Einer solchen Lehre gegenüber, welche nicht bloß die Methoden der bisherigen Geschichtsforschung umzustoßen strebt, sondern auch die meisten der in der bisherigen wirklichen Geschichte erwachsenen Werte entwurzelt, ist natürlich die Frage geboten, ob eine solche Veränderung der ganzen Lebensanschauung wirklich nötig sei; und da diese mit der Forderung der Anwendung der naturwissenschaftlichen Methode auf die Geschichte begründet ist, so ist die nächste und allgemeinste Frage die, ob wirklich die Geschichtswissenschaft nach naturwissenschaftlicher Methode behandelt werden müsse oder auch nur könne. Das ergibt dann eine erkenntnistheoretische Untersuchung der empirischen Geschichtsforschung. Mit der Entscheidung dieser Grundfrage kann dann erst die weitere Frage nach dem Verhältnis der Geschichte zur Bildung von Normen überhaupt in Angriff genommen werden. Deshalb stellt Rickert das Problem zunächst in seiner einfachsten Gestalt und in seinem einfachsten Stadium: Gibt es einen Unterschied naturwissenschaftlicher und geschichtlicher Methode? und wenn es ihn gibt, worin ist er begründet, und was folgt aus ihm für die Gestaltung und den Weltanschauungswert jeder dieser Methoden?

Zur Stellung der Frage in dieser Form ist aber Rickert nicht nur durch die an Comte und seine englischen Nachfolger angeschlossene naturwissenschaftlich-soziologische Geschichtsmethodik und Geschichtsphilosophie bestimmt, sondern auch durch die Aufstellungen ihrer Gegner, die in idealistischem Interesse diese Thesen bekämpfen und aus dem Wesen des Seelenlebens im Unterschied von dem körperlichen Geschehen Methodik und Ziele der Geschichtswissenschaft folgern wollen. Diese Idealisten, unter den Philosophen z. B. Dilthey und Wundt und unter den Fachhistorikern z. B. v. Below, entziehen sich der naturalistischen Forderung, indem sie die Geltung der mechanistisch-atomistischen Metaphysik auf die Körperwelt einschränken und ihr eine psychologische Metaphysik entgegenstellen, die aus gewissen Grundeigentümlichkeiten des Seelen-

lebens wie Persönlichkeit, Individualität, Freiheit usw. metaphysische Eigentümlichkeiten der Elemente der Geschichte d. h. der menschlichen Seelen konstruiert und aus den besonderen Verbindungsgesetzen dieser Elemente die historischen Gebilde spezifisch historisch erklärt. Die Frage der Gewinnung der Normen aus der Historie bleibt unter diesen Umständen allerdings nicht minder dunkel, oder sie wird mit den idealistischen, dem naturalistischen Entwickelungsbegriff entgegengesetzten, Entwickelungslehren beantwortet, die aber nicht aus einer solchen Psychologie, sondern nur aus der Hegelschen oder einer ähnlichen Welt-Metaphysik begründet werden könnten. So sehr nun für eine solche Psychologie die metaphysische Terminologie vermieden wird, so bleibt das doch psychologische Geschichtsmetaphysik und beruht lediglich auf ihrer Begründung die Unterscheidung einer naturwissenschaftlich-mechanischen und einer geschichtlich-teleologischen Methode. Steht aber so Metaphysik gegen Metaphysik, so gilt es die Widersprüche und Kollisionen beider metaphysischen Begriffsbildungen zu beseitigen, und, da diese Widersprüche in der Frage nach dem Verhältnis von Gehirn und Seele, Naturkausalität und Geschichtskausalität am schroffsten aufeinanderstoßen, so bleibt eine solche Theorie mit allen Problemen der Psychophysik und des Kausalitätsbegriffes belastet. Der Versuch, durch den psychophysischen Parallelismus das Problem zu lösen, führt zu nichts, da in diesem Parallelismus der allein feste Bestandteil das körperlich-gesetzliche Geschehen ist und das seelisch-historische Geschehen, zwar in sich selbständig, doch nach seiner feststehenden Parallele sich richten muß[63]). So liefert sich eine solche Theorie schließlich selbst doch wieder an den Naturalismus aus und räumt ihm durch die Konzession des psychophysischen Parallelismus den Schlüssel ihrer Stellung ein. Damit steht das Problem wieder an demselben Fleck, auf dem es gegenüber dem Naturalismus auch ohnedies gestanden hatte.

Deshalb faßt Rickert das Problem im rein formalen und methodischen Sinne, indem er zunächst von jedem Unterschied des Materials, von aller Differenz körperlichen und geistigen Geschehens absieht. Er will lediglich die Ziele beider

[63]) Vgl. dazu den überaus freien und lehrrreichen Aufsatz Rickerts »Psychophysische Kausalität und psychophysischer Parallelismus« in »Philos. Abhandlungen. Sigwart gewidmet«. 1900 S. 59—89.

Begriffsbildungen ins Auge fassen und die aus diesem Ziel logisch sich ergebenden Folgerungen für die Methode feststellen. Ihm ist die Hauptfrage zunächst, Klarheit darüber zu gewinnen, ob zwischen den Zielen beider Forschungen ein wesentlicher und notwendiger logischer Unterschied besteht. Wenn ein solcher besteht, dann müssen die Gründe eines solchen Unterschieds innerlich in unserm logischen Verhältnis zur Wirklichkeit begründet sein und müssen die so begründeten verschiedenen Ziele verschiedene Methoden hervorbringen, das Denken unter entgegengesetzten Gesichtspunkten modifizieren. Dann ist der Glaube an eine Universalmethode, an eine einzige Form des Denkens ein Vorurteil und ein Wahn, dann muß sich das Denken in zwei verschiedene Hauptanwendungen gegenüber dem Erfahrungsinhalt besondern. Um darüber Gewißheit zu erlangen, analysiert er zunächst streng das allgemein geübte und logisch bereits vielfach definierte naturwissenschaftliche Denken auf Ziel und Methode und fragt, ob von einer solchen Begriffsbildung aus überhaupt das Interesse und Ziel der Historie mit ins Auge gefaßt werden könne. Indem sich zeigt, daß davon nicht die Rede sein kann, ist die Einsicht in die logische Sonderstellung des historischen Denkens gewonnen und die Frage nach dem besonderen Ziel und der Methode desselben auf der Basis eines solchen logischen Gegensatzes zu einer leichteren Beantwortung gebracht.

So mit ausschließlicher Beschränkung auf die logisch-methodische Frage und mit völliger Absehung von aller Besonderheit des Erkenntnisstoffes verfahren kann Rickert freilich nur, weil er prinzipiell die Position vertritt, daß der Ausgangspunkt aller philosophischen Orientierung die Erkenntnislehre ist, daß der Kern der Philosophie nicht Metaphysik, sondern Wissenschaftslehre ist. Diese Position ist von Rickert in einer älteren Schrift »Der Gegenstand der Erkenntnis« 1892 dargestellt worden, die allerdings für das Verständnis des vorliegenden Buches unentbehrlich ist, die aber auch in dieser Kürze eine der besten mir bekannten Darstellungen des Problems ist[64]). Es ist entscheidend für alle prinzipielle Auffassung wissenschaftlicher Aufgaben, daß die Wissenschaft nicht eine objektive, vom Bewußtsein unabhängige Welt abbildet, um dann das Bewußtsein anzuweisen, daß es sich nach dieser wahren und objektiven Welt richte und beurteile. Die Wissenschaft hebt nicht die Erfahrung

[64]) Inzwischen stark erweitert in zweiter Auflage erschienen 1904.

auf, um eine hinter der Erfahrung liegende wahrere und wirklichere Welt zu finden, im Verhältnis zu der die Erfahrung nur Schein oder Erscheinung wäre und auf die der Mensch sich eigentlich zu beziehen hätte statt auf den Schein der Erfahrungswirklichkeit. Gegenstände gibt es nur für das Bewußtsein und zwar als die Fülle der wirklichen erfahrungsmäßigen qualitativen Welt. Der Standpunkt strengster Bewußtseinsimmanenz ist der einzig mögliche Ausgangspunkt prinzipiellen Denkens. Die Wissenschaft kann nichts anderes wollen als diesen unermeßlich weiten und mannigfaltigen Bewußtseinsinhalt nach den dem Denken immanenten Kategorien und Forderungen ordnen und umformen, damit er für das Bewußtsein übersehbar, beherrschbar und nach festen Regeln bewertbar werde. So erzeugt die Wissenschaft nicht ein Bild der wahren Welt, das das Erfahrungsbild der eigentlichen Wirklichkeit ersetzen könnte, sondern sie gibt nur Mittel zur Bewältigung der einzigen wahren Wirklichkeit, nämlich der dem Bewußtsein gegebenen Erfahrungswelt. Es gibt keine Abbilder von an sich bewußtseins-transzendenten Gegenständen, sondern immer nur diese Gegenstände selbst als dem Bewußtsein gegebene. Außerdem gibt es nur Erinnerungsbilder von dieser allein wirklichen Welt und wissenschaftliche Umformungen dieser allein wirklichen Gegenstände zu Begriffen, in denen wir Mittel der Beherrschung, Ordnung und Bewertung des Wirklichen, aber nicht erst das wahrhaft Wirkliche selbst haben. Die metaphysische Hypostasierung dieser Begriffe zur eigentlichen wahren Wirklichkeit ist bis auf den letzten Rest auszurotten und der wahre Realismus durchzuführen, der zugleich strengster Idealismus ist, nämlich die Anerkennung, daß es die Gegenstände immer nur als vorgefundenen Bewußtseinsinhalt gibt, und daß keine Wissenschaft eine wirklichere Wirklichkeit erzeugt als diese, sondern daß alle Begriffe nur Mittel und Abbreviaturen sind, um diese allein wahre und allein wirklich bleibende Wirklichkeit zu bewältigen. Alle Berichtigungen von Schein und Illusion sind nur Berichtigungen der Erfahrung durch Erfahrung, nicht Korrekturen der Erscheinung durch ihre Interpretation aus der wahren d. h. nichterscheinenden Wirklichkeit. Die ganze Atomistik ist nicht die Abbildung des eigentlichen Wirklichkeitsverhaltes, sondern ein Interpretations- und Beherrschungsmittel der allein wahren qualitativen Wirklichkeit, das ihr gegenüber mit bewußter Einseitigkeit und Ignorierung alles Qualitativen verfährt. Alle historischen

Begriffe von geistigen Bewegungen, Volksgeistern, Tendenzen, Entwickelungszielen offenbaren nicht die eigentliche in der Historie wirkende Kraft, im Verhältnis zu der die individuellen und persönlichen Besonderheiten und der wirkliche Verlauf nur Erscheinungsformen dieser Kräfte wären, sondern sie formen nur die Fülle historischer Erfahrung und Erinnerung zu Begriffen, vermöge deren sie übersichtlich und verständlich wird, ohne daß durch sie die allein wahre Wirklichkeit aufgehoben würde. Daß irgend ein Gegenstand wirklich sei, objektiv existiere, wird daher nicht festgestellt durch seine Vergleichung mit irgend einem begrifflich gewonnenen Bild einer angeblich vom Bewußtsein unabhängigen transzendenten Welt, sondern nur durch das mit innerem Zwang sich ergebende Urteil, daß etwas existiert und durch die ethisch-teleologische Grundüberzeugung, daß ein solches Existentialurteil, wie es notwendig aus dem Bewußtsein hervorgeht und den Gegenstand in einen notwendigen Zusammenhang irgend welcher Art einfügt, gefällt werden müsse, um in einer Welt so gefällter und geordneter Existentialurteile den Boden unseres sittlichen Wirkens zu bilden.

Es liegt der Einwurf nahe, eine solche Lehre sei Solipsismus, und in der Tat ist der Solipsismus für viele Leute ein Durchgangszustand, durch den sie erst zur wirklichen Erfassung der Grundprobleme kommen. Er selbst aber ist nicht bloß praktisch absurd, sondern auch logisch ganz unmöglich und in keiner Weise die Konsequenz einer solchen Position. Vielmehr gehört zu ihr ganz wesentlich die Einsicht, daß ja auch das individuelle Ich selbst ein vorgefundener Bewußtseinsinhalt ist, von dem das Bewußtsein überhaupt sich unterscheidet und den es im Zusammenhang mit der ganzen sonstigen Erfahrungswelt als Objekt vorfindet und zusammenordnet. Es ist das psychologische Subjekt, das Stoff und Gegenstand des logischen Bewußtseins in jedem Moment und in jeder Richtung werden kann, von dem erkenntnistheoretischen Subjekt oder dem Bewußtsein überhaupt streng zu scheiden. Alle Erkenntnistheorie und mit ihr alle grundlegende philosophische Begriffsbildung geht nicht vom erfahrbaren und der Erfahrungswelt angehörenden psychologischen, menschlich-persönlichen Subjekt, sondern von dem mit ihm verbundenen, aber begrifflich abtrennbaren unpersönlichen Bewußtsein überhaupt aus, für das die Welt war, ehe mein psychologisches Subjekt geboren ward, und für das sie sein wird, wenn es gestorben sein

wird, das wir immer hinzudenken, wenn wir von einer Geschichte der Erde oder des Sonnensystems oder der Gestirnwelt sprechen auch in Zeiten, wo kein menschliches Wesen existiert hat.

Eine solche Position vertritt Rickert als Angehöriger der Gruppe, die in der Fortbildung der Kantischen Lehre die Aufgabe der Philosophie erblickt, und die dabei die durch die klassische Metaphysik abgebrochene Entwickelung der Kantischen Lehre durch Fichte zu ihrem Leitgedanken hat. Die klassische Spekulation, ihre Geschichtsphilosophie und Ethik hat vorschnell die aus der damals mächtig aufblühenden empirischen Geschichte und aus der damit bewirkten Ausweitung und Relativierung der kulturhistorischen Begriffe sich ergebenden Probleme lösen wollen. Kant selbst hatte seinen Transzendentalismus als Logik der Naturwissenschaften geschaffen und die Psychologie prinzipiell in den gleichen Rahmen gestellt, wenn er auch auf diesem Gebiet nicht vielmehr als Beschreibung für möglich hielt. Eine transzendentale Logik der Geschichte lag nicht in seinem Horizont. Die klassische Spekulation hat das Geschichtsproblem dagegen allerdings zentral erfaßt und in die Philosophie einbezogen. Aber sie wollte es nicht auf dem Umweg über eine erst zu schaffende Logik der Geschichte, sondern unmittelbar durch die Metaphysik des Kosmos selbst lösen. Sie verschmähte es, zunächst erst die empirische Geschichte zu logisieren, und historisierte dafür sofort Gott und die Weltvernunft. Was sie wollte, läßt sich jedoch wirklich erreichen nur durch umsichtige Ausbildung der erkenntnistheoretischen Position. Und zu einer solchen Ausbildung gehört vor allem die Entwickelung desjenigen, was Kant und Fichte bei ihren erkenntnistheoretischen und methodologischen Betrachtungen zurückgestellt hatten, der Logik der Geschichte. Beide hatten die Logik der Geschichte nur gestreift. Zu einer weiteren Fortführung dieser besonders von Fichte entwickelten Ansätze kam es nicht, weil sich auf dieses brennende Problem sofort eben jene Schelling-Hegelsche Metaphysik stürzte und alles Interesse absorbierte. Nachdem nun aber dieser metaphysische Lösungsversuch aufgegeben ist und in seiner Ermattung nur der Erneuerung der alten naturalistischen Aufklärungstheorien Raum gegeben hat, ist es Zeit, wieder an jene fruchtbarsten Gedanken anzuknüpfen und gerade das auszubilden, was sie vernachlässigt hatten, die Logik der Geschichte[65]).

[65]) Vgl. auch Rickerts Aufsatz »Ueber die Aufgabe einer Logik der Ge-

Diese Position beherrscht Geist und Methode des ganzen Buches. Eine Folge aus ihr ist auch der Umstand, der vielleicht gerade solchen Lesern auffällt, die, etwa von Dilthey und Wundt gebildet, die Psychologie als Grundlage einer selbständigen Geschichtsforschung und vor allem einer idealistischen Geschichtsdeutung ansehen. Solcher wird es gerade unter den Theologen viele geben. Rickert bekämpft nun aber einen solchen Psychologismus aufs lebhafteste als völlig unzureichend zu diesem Ziel, und gerade dieser Kampf ist besonders bezeichnend und klärend für die Grundidee des Buches. Auf die Psychologie hat sich die Philosophie zurückgezogen, als die Unzulänglichkeit des Materialismus erkannt war, als man begriffen hatte, daß alle Wirklichkeit im Grunde psychisches Phänomen ist, und daß die Idee einer Außenwelt nur die Betrachtung der sie betreffenden psychischen Erscheinungen ohne Rücksicht auf das sie wahrnehmende und gestaltende psychologische Subjekt ist. Damit schien im allgemeinen ein fester Grund für eine idealistische Weltbetrachtung gewonnen und schien insbesondere auch eine Grundlage für die Selbständigkeit der Geschichte erreicht, wenn man als deren Elemente die besonderen psychischen Tätigkeiten betrachtete, die das soziale Leben und die Individualisierung des Selbst und dann weiterhin Staat, Recht, Kunst, Wissenschaft und Religion hervorbrachten. So schien die Geschichte als Geisteswissenschaft der Naturwissenschaft als der Körperwissenschaft selbständig gegenübergestellt, und aus dem Wesen der psychischen Grundtätigkeiten schienen sich auch Normen und Ideale für die Beurteilung der geschichtlichen Hervorbringungen irgendwie ergeben zu müssen. Allein auf diesem Wege, zeigt Rickert, ist das an sich höchst erstrebenswerte Ziel niemals zu erreichen. Denn erstens ist auf diesem Wege ein Unterschied zwischen Geist und Körperwelt niemals sicher festzustellen, und soweit er festzustellen ist, niemals so, daß er genügte für die Grundlegung einer besonderen Logik der Geschichte. Auf diesem Standpunkt bleibt ja doch auch die Körperwelt immer nur eine Fülle psychischer Erscheinungen und bleibt der Geist doch immer zugleich der Inhaber der Naturwahrnehmungen. Dann aber besteht immer noch das Problem des Verhältnisses dieser Naturinhalte zu den höheren geschichtsbildenden psychischen Inhalten und damit der Zwang naturalistischer Frage-

schichte« im Archiv f. syst. Phil. VIII 1902. Ueber Fichte s. die lehrreiche Arbeit von E. Lask, Fichtes Idealismus u. die Geschichte, 1902.

stellungen. Und, je mehr eine solche Psychologie wissenschaftlich bearbeitet wird, um so mehr geht sie auf allgemeine psychologische Gesetze aus, denen gerade das entschwindet, was das Wichtigste an der Historie ist, das Einmalige, Besondere und Individuelle. Zweitens und vor allem aber ist es von der Psychologie aus prinzipiell unmöglich, den wesentlichen Inhalt der Historie, die historischen Kulturwerte, wirklich als das zu begreifen, was sie sein wollen, als normgebende Werte und völlig unmöglich das Verhältnis dieser Wertansprüche zu einem letzten höchsten normativen Werte zu regeln. Die Psychologie kennt das Denken nur als psychologisches gesetzmäßiges Produkt und ebenso die Werte nur als Produkte des psychologischen Ablaufes. Der psychologische Ablauf ist aber etwas rein Tatsächliches, das als solches überhaupt gegen alle Normen gleichgültig ist. Kommen die Normen als Normen in Betracht, dann sind sie eben gerade nicht psychologische Produkte oder Resultate der Abläufe in den psychologischen Subjekten, sondern diesen Ablauf zu ihrem Gegenstand machende völlig eigenständige und autonome Tätigkeiten des Bewußtseins. Weit entfernt, Folgen von Gesetzen des Wirklichen zu sein, bringen sie selbst zuerst Idee und Streben nach Gesetzen hervor. Alle Normen und alles Denken gehen eben nicht von dem im Ablauf der Erfahrung eingeschlossenen und selbst Stoff der Betrachtung bildenden psychologischen Subjekt, sondern vom erkenntnistheoretischen Subjekt aus. Die Psychologie beschäftigt sich nur mit dem psychologischen Subjekt, das gerade wie alle andere Erfahrung eben Erfahrungsinhalt und Stoff des Denkens ist. Die Psychologie selbst ist erst ein Erzeugnis des Denkens; der Sitz des Denkens aber wie aller Normen ist nur das erkenntnistheoretische Subjekt, das Bewußtsein überhaupt, für das alles Tatsächliche Stoff ist und das aus seinem Apriori überhaupt erst wissenschaftliche Methoden und normative Werte an diesen Inhalt heranbringt. Der Ausgangspunkt für die Logik der Geschichte kann daher nicht das psychologische Subjekt und die Psychologie, sondern nur das erkenntnis-theoretische Subjekt und das in ihm eingeschlossene logische Apriori sein. Nur die Selbstanalyse des erkenntnistheoretischen Subjektes und nicht die Psychologie kann daher das Problem der zur Bearbeitung des Bewußtseinsinhaltes dienenden Methoden und damit das Problem des Verhältnisses naturwissenschaftlicher und historischer Logik auflösen.

Von diesen Grundlagen aus wird der Gang der mit meisterhafter Umsicht geführten Einzeluntersuchungen verständlich werden, die überall nur die logischen Aprioris des wirklichen, in den Einzelwissenschaften bereits vorliegenden Betriebes der Wissenschaft herausstellen und aus diesem Apriori nun ihren prinzipiellen methodischen Sinn regulieren will.

III.

So kommt es, daß Rickert zuerst das logische Verhalten der Naturwissenschaften untersucht, die in einer Fülle großartiger Untersuchungen ihr Verfahren ja selbst hinreichend entwickelt haben. Sie bilden das relativ allgemein anerkannte logische Verfahren, während die Logik der Geschichte erst geschaffen werden muß. Daher ist es natürlich, die letztere erst aus der Aufdeckung ihres Verhaltens zu diesem bekanntesten logischen Verfahren zu erhellen. Dadurch wird auch erst die Neigung zur Naturalisierung der Geschichte wirklich überwunden werden können.

Der Sinn dieses Verfahrens ist überall die Ueberwindung der durch kein Denken unmittelbar zu bewältigenden intensiven und extensiven qualitativen Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit. Sie bildet aus der Konstatierung regelmäßig überall sich wiederholender Vorgänge den Begriff eines Geschehens, das durchgehenden Gesetzen gehorcht, und das, an einem einzelnen Punkt der Wirklichkeit gesetzmäßig verstanden, auch für jeden beliebigen anderen die gleichen Gesetze als geltend voraussetzen darf. So ist ihr Ideal die Auffassung der gesamten Erfahrungswirklichkeit als eines Ganzen, in dem alle Vorgänge durch allgemeingültige, ein allgemeines Gesetz der Relation nur auswirkende Gesetze schlechthin berechenbar sind. Um dieses Ideal zu erreichen, muß sie freilich in immer höherem Grade von allem Einmaligen, Individuellen, Qualitativen absehen, den ganzen Erfahrungsinhalt in Relationen letzter qualitätsloser Dinge auflösen, in deren geforderter absoluter Einfachheit und Qualitätslosigkeit der eigentliche Charakter des naturwissenschaftlichen Ideals, die völlige Austilgung alles Einmaligen und Besonderen und die völlige Reduktion alles Bewußtseinsinhaltes auf etwas Allgemeines, immer und überall Geltendes, zum charakteristischen Ausdruck kommt. Und zwar erstreckt sich diese Begriffsbildung keineswegs bloß auf die Körperwelt, sondern ebenso auf die psychischen Erscheinungen, weshalb

die Psychologie, soweit sie allgemeine Gesetze der Verbindung und Wechselwirkung psychischer Elementarphänomene aufsucht, zu einer Naturwissenschaft zu gestalten ein berechtigtes logisches Ideal ist. Ja, auch die Gebilde der menschlichen Geschichte können einer solchen Betrachtung unterworfen werden und unter den Gesichtspunkt allgemeiner, immer wiederkehrender Vorgänge und Verhältnisse gestellt werden, nur daß dann eben solche Untersuchungen nichts mehr mit dem zu tun haben, was die wirkliche Geschichte interessiert und beschäftigt. Das ist dann die Aufgabe der Völkerpsychologie, Sozialpsychologie, und der Soziologie, soweit sie allgemeine Gesetze der Vergesellschaftung und Wechselwirkung anstrebt. Ueberall handelt es sich dann um Relationsgesetze und mit deren Hilfe um ein allgemeine Begriffe bildendes Verfahren, das die Wirklichkeit bewußt einseitig nur unter dem Zweck der Bildung von überall anwendbaren Allgemeinbegriffen bearbeitet. Mit der »Natur« im gewöhnlichen engeren Sinne des Wortes, wo es die Körperwelt bedeutet, hat dieses Verfahren daher überhaupt nichts Besonderes zu tun. Es ist nur an der Körperwelt besonders klassisch ausgebildet und führt den Namen nur a potiori. Man kann nur sagen, daß es in der Anwendung auf die Körperwelt lohnendere und zusammenhängendere Resultate hervorgebracht hat, und daß der Versuch, physische und psychische Erscheinungen derart einem gemeinsamen Begriff zu unterstellen, ein bis jetzt noch unverwirklichtes Ideal ist. Fehlt ja auch in der Anwendung auf die Körperwelt selbst noch überaus viel an der Erreichung eines solchen Ideals und sind die allgemeinen Begriffe der Erforschung der Körperwelt heute in einer Revolution begriffen, die an den Gegensatz ptolemäischer und kopernikanischer Theorien erinnert. Es ist daher vielleicht überhaupt zweckmäßiger, diese Methode auch terminologisch gar nicht mit dem vieldeutigen Wort Natur zu verbinden, sondern sie mit Windelband lieber einfach »nomothetisch« zu nennen [66]). Steht aber die Sache so, dann ist ganz klar, daß das Wesen dieser Methode gerade die Ignorierung einer Seite der Erfahrungswelt ist und seinen Zweck eben in der durch diese Ignorierung herbeizuführenden Herausstellung allgemeiner, für alle Fälle geltender Gesetze hat. Das Individuelle und Qualitative der Erfahrung ist beseitigt und die Erfahrung umgeformt

[66]) S. den Aufsatz Windelbands »Geschichte und Naturwissenschaft«, 1894; auch in »Präludien« 1911.

zu Begriffen, die nicht die eigentliche, sondern im Gegenteil eine ganz uneigentliche Wirklichkeit ergeben, die überhaupt gar keine Wirklichkeit darstellen, sondern Mittel zu ihrer Ordnung und Beherrschung sind. Diese Mittel gehen freilich notwendig aus der Struktur des erkennenden Bewußtseins hervor und stellen sich mit dem Zwang innerer Notwendigkeit sobald ein, als das Erkennen sich auf die Gesetzmäßigkeit der Wirklichkeit unter Absehung von den individuellen Besonderheiten der konkreten Erfahrung besinnt. Unter diesem Gesichtspunkt wird die Wirklichkeit rational d. h. gesetzlich von allgemeinen Begriffen aus übersehbar. Aber von diesem Standpunkt aus ist dann gerade alles Besondere und Individuelle irrational, reine, durch Begriffe zu eliminierende, Tatsache der Erfahrung. Jedes besondere Stück Schwefel, jede besondere Lichterscheinung, jeder einzelne Organismus, jede menschliche Persönlichkeit oder Gemeinschaftsbildung ist unter diesem Gesichtspunkt etwas Besonderes, das als solches aus chemischen, optischen, psychologischen und soziologischen Theorien nicht abgeleitet werden kann, das ihnen vielmehr nur insofern zugänglich ist, als in diesem Besonderen und Qualitativen die auch sonst überall konstatierbaren Gesetze wirksam sind. Man darf sich in dieser Erkenntnis auch nicht durch die gewöhnliche Meinung täuschen lassen, die Dubois-Reymond mit seinem bekannten Ideal des »Laplaceschen Geistes« ausgedrückt hat, daß nämlich aus der vollständigen Kenntnis aller letzten Dinge und ihrer Relationsgesetze jede einzelne Erscheinung abgeleitet werden könne. Denn einmal liegt auf der Hand, daß die qualitätslosen letzten Dinge, wenn sie wirklich die alles erklärenden Kombinationselemente der Wirklichkeit wären d. h. wenn ihre Begriffe metaphysisch als Abbild der Wirklichkeit betrachtet würden, niemals erfahrbare, qualitative Wirklichkeit ergeben könnten. Und zweitens steckt in jenem Begriff der Weltformel die Voraussetzung der Kenntnis der tatsächlichen Lagerung und Bewegungsverhältnisse aller Weltelemente in einem bestimmten Momente, welche tatsächliche Lagerung selbst ja nicht wieder aus allgemeinen Begriffen ableitbar wäre, sondern vielmehr selbst den letzten Rest des Individuellen und Besonderen d. h. des Irrationalen darstellte, der auch bei dem denkbar weitest getriebenen Ideal naturwissenschaftlicher Begriffe übrig bliebe. Wäre also aus der Weltformel das individuelle Geschehen wenigstens idealiter ableitbar — was aber aus den vorhin angegebenen Gründen auch idealiter nicht der Fall

ist —, so wäre doch diese Ableitung nur möglich vermöge des in der Weltformel selbst schon mitgesetzten Inbegriffs von rein Irrational-Tatsächlich-Individuellem.

Somit ist deutlich, daß die naturwissenschaftliche oder nomothetische Begriffsbildung eine Seite der Erfahrungswirklichkeit oder unseres Bewußtseinsinhaltes nicht bloß ignoriert, sondern geradezu ausmerzt. Diese Seite muß aber ebenfalls einer gedanklichen Bearbeitung zugänglich sein, und es zeigt sich, daß die dieser Seite zugewendete Bearbeitung gerade das historische Denken darstellt. Es handelt sich um gedankliche Bearbeitung des bloß Tatsächlichen, Einmaligen, Besonderen, vom allgemeingesetzlichen Standpunkt aus Irrationalen. Damit ist schon gesagt daß diese zweite Methode nicht eine einfache Registrierung der unendlichen Mannigfaltigkeiten sein kann. Denn das wäre ebensosehr unmöglich, als es keine Wissenschaft wäre. Es kommt vielmehr auf eine Urteils- und Begriffsbildung an, die auch hier die unendlichen Mannigfaltigkeiten durch Allgemeinbegriffe überwindet; aber diese Begriffe müssen hier ihr Wesen darin haben, daß sie das Charakteristische und Interessierende dieser Mannigfaltigkeiten zum Organisationsprinzip haben.

Der Zweck, das Qualitativ-Mannigfaltige unter Gesichtspunkten individueller besonderer Zentren zu organisieren, bedingt die Methode des historischen Denkens. Der organisierende Gedanke solcher Allgemeinbegriffe kann aber dann natürlich kein Gesetzesbegriff sein, sondern nur der Begriff desjenigen, was eine Reihe einzelner Vorgänge zu einem einmaligen, individuellen und unteilbaren Ganzen zusammenhält, d. h. der Begriff ihres Wertes, den sie für das jeweils sie realisierende menschliche Bewußtsein haben. Es handelt sich also hier zunächst gar nicht um den Wert, den sie für den Darsteller selbst haben, sondern nur ganz im allgemeinen um den Wert, den einmalige individuelle Gebilde des Kosmos, der Erdentwickelung, der organischen Welt für Entstehung und Dasein des Menschen überhaupt haben, und dann um die verschiedenen tatsächlich wirksamen Wertbeziehungen, die in der menschlichen Geschichte selbst für das Urteil der gewesenen und gegenwärtigen Menschen Wirklichkeitskomplexe zu Wertganzen individualisiert haben. Welche Stellung der Historiker zu diesen tatsächlichen Wertbeziehungen persönlich einnimmt, ist zunächst ganz gleichgültig; genug, daß die Menschen die historische Wirklichkeit nach

Beziehungen auf das ihnen jeweils Wichtige oder Wesentliche gliedern, und daß dadurch die historische Wirklichkeit darstellungsfähig wird, indem die Dinge in ihren abgestuften Beziehungen zu solchen Wertkomplexen zusammentreten und in ihrem Ablauf nach der Hervorbringung und Verschlingung solcher Wertganzen geschildert werden können. An Stelle der Gesetzesbegriffe der Naturwissenschaften treten die Begriffe von individuellen Wertganzen. Diese Wertganzen können ausgebreitete Kollektiv-Erscheinungen sein; sie können in einzelnen Persönlichkeiten kulminieren, sie können in ihrem weitesten Zusammenhang und ihrer Wechselwirkung geschildert werden; sie können auf die kausalen Zusammenhänge ihres Aufbaues hin untersucht werden. Alles das sind die Aufgaben der historischen Wissenschaft, wie sie wirklich tätig ist, wenn sie ihr Quellenmaterial kritisch gesichert hat und aus ihm die historische Wirklichkeit rekonstruiert. Immer aber bleibt dabei das organisierende Prinzip ihrer Tätigkeit die Auswahl der besonderen Tatsachen unter dem Gesichtspunkt des Zusammenschlusses zu individuellen einmaligen Wertganzen. Der Historiker muß dabei durchaus unparteilich sein und seine eigenen Wertungen zurückstellen; er soll nur die Organisation der geschichtlichen Einzelheiten zu tatsächlich als solchen empfundenen und darum wirksamen Wertganzen schildern. Es ist eine völlig objektive, rein phänomenologische Teleologie, die mit Metaphysik nichts zu tun hat, sondern nur die Bedeutung hat, die Auslese aus der Unendlichkeit der Tatsachen und damit den »historischen Begriff« zu ermöglichen.

So wird der Historiker nach Erledigung der kritischen Quellenforschung, die hier nicht direkt interessiert, seine Darstellung immer um ein Zentrum sammeln müssen, das dabei als wertbestimmend angesehen wird und von dem aus er das von ihm herausgegriffene Wertganze als eine individuelle Totalität organisiert. Es sind das z. B. im weitesten Sinne die Menschheit, dann die Kulturmenschheit, dann Völker, Klassen, Gemeinschaften, Personen. Immer handelt es sich dabei um Darstellung der das Handeln und Streben dieser Zentren bestimmenden individuellen Wertganzen in ihrem historischen Zusammenhang, in ihrem Werden, in ihrer Entwickelung. Herrscht daher in der Naturwissenschaft als letzter Begriff der eines alle Veränderungen gleichmäßig bedingenden Gesetzes, so herrscht in der Historie als letzter Begriff der einer alle einmaligen Tatsachen zu einer Kette von Wertbildungen zusam-

menschließenden Entwickelung. Ob diese Entwickelung rein progressiv ist und eine fortwährende Wertsteigerung bedeutet oder nicht, ob sie irgend einmal zu einem absoluten Werte führt oder nicht, ist dabei für den Historiker zunächst ganz gleichgültig. Er hat nur den Fluß der einmaligen Ereignisse zu gliedern nach dem objektiv-teleologischen Prinzip des Zusammenschlusses zu immer neuen und immer eigenartig sich verschlingenden Wertganzen, die als solche direkt oder indirekt empfunden werden von dem historischen Zentrum, in Rücksicht auf welches er seine Darstellung gibt. Dieser Begriff der Entwickelung schließt dabei vollkommen den kausalen Zusammenhang der Ereignisse ein, nur daß ihm der Aufweis des Kausalzusammenhanges bloß Mittel zur Herstellung historischer Ganzen und niemals Selbstzweck ist, und daß er den Kausalzusammenhang zwischen zwei individuellen Erfahrungstatsachen mit Rücksicht auf die Besonderheit des Wirkenden und nicht im Sinne des alle Besonderheit ausschließenden naturwissenschaftlichen Kausalbegriffes bilden wird [67]). Nach diesen methodischen Grundsätzen verfahren in Wahrheit alle unsere klassischen historischen Darstellungen. Es sind hier nur die inneren Gründe ihres Verfahrens aufgedeckt. Aber es ist zugleich klar, daß die historische Methode in diesem Sinne gar nicht bloß von der im engeren Sinne sogenannten menschlichen Geschichte gilt. Sie gilt vielmehr von aller begrifflichen Bearbeitung des Individuellen und Besonderen, wo es sich überhaupt in unserem Erfahrungsinhalt finden mag. Nur das, was auf keine menschlichen Werte sich beziehen läßt, fällt ganz aus ihrem Bereich, wie z. B. die Astronomie, soweit sie über das Sonnensystem hinaus sich erstreckt. Aber schon die Geschichte des Sonnensystems ist mit Rücksicht auf die Erde die teleologisch organisierte und interessierende Darstellung eines einmaligen individuellen Wertganzen, noch mehr die Erdgeschichte und die Geschichte der organischen Wesen. Unter solchem Gesichtspunkt ist die Darstellung jedesmal nicht naturwissenschaftlich-allgemein, sondern historisch-besonders orientiert. Es ist dann freilich nur selbstverständlich, daß das eigentliche Hauptthema der Geschichte nicht diese kosmisch-tellurischen Vorgangsreihen, sondern die für die Menschen wichtigsten Vorgänge ihrer eigenen Entwickelung

[67]) Es ist der allerdings schwierige Begriff einer Individualkausalität im Unterschiede vom naturwissenschaftlichen Kausalitätsbegriff; s. Sergius Hessen, Individuelle Kausalität. Studien zum transzendentalen Empirismus, 1909.

sind, und daß daher die Geschichte sich wesentlich mit der Menschheit und innerhalb dieser wieder mit der Kulturmenschheit beschäftigt. Der Name »historische Methode« ist also auch hier nur a potiori begründet, und vielleicht ist auch hier Windelbands Terminologie vorzuziehen, der von idiographischer Methode spricht. Wie aber auch die Namen lauten mögen, das Wesen der Sache ist deutlich. Die historische Methode geht auf das Individuelle und Eigentümliche, weil in diesen einmaligen Vorgängen allein die Werte des Bewußtseins gestaltet und empfunden werden. Sie stellt sich notwendig neben die naturwissenschaftliche Methode, weil das Bewußtsein vermöge innerer Notwendigkeit nicht bloß die Welt begrifflich rationalisieren und übersehbar machen muß, sondern weil es auch Werte hervorbringen muß und seine Orientierung über die Werte des Lebens nur durch wissenschaftlich objektive Kenntnis der historischen Entwickelung der menschlichen Wertbildungen gewinnen kann. Ja das letztere ist noch wichtiger als das erstere. Denn, welchen Sinn hätte es, die Welt nomothetisch zu überschauen, wenn nicht diese relative Uebersehbarkeit und Beherrschbarkeit gerade für die Verwirklichung der Werte des Bewußtseins eine notwendige Voraussetzung wäre? Ueber die dem menschlichen Bewußtsein geltenden Werte aber gewinnen wir Klarheit nur durch historische Orientierung über ihre Entwickelung und durch Zusammenfassung des Historisch-Erworbenen. Das treibt uns zur Geschichte und das organisiert zugleich ihre Methode.

So sind die beiden Methoden prinzipiell herausgearbeitet. Aber in dieser Schärfe sind sie nur begrifflich zu sondern als die beiden notwendigen Pole, zwischen denen sich unser Denken bewegt. In der wirklichen Ausübung der Wissenschaft gibt es naturgemäß zahllose Kombinationen der nach einer dieser Methoden gedachten Bestandteile miteinander. Und das ist auch in der Natur der Sache selbst begründet. Denn die rein naturwissenschaftliche und die rein historische Begriffsbildung sind nur die logischen Extreme. Zwischen ihnen gibt es notwendig Uebergangs- und Mischformen. Die Naturwissenschaft strebt ja nur danach, das Besondere zu eliminieren und kann es nicht einmal in der allgemeinsten Naturwissenschaft, der Mechanik, vollständig. Das Streben aber bedingt bloß annähernde Lösung der Aufgabe und Stufen in dem Grade der erreichten Allgemeinheit. Sie gliedert sich geradezu nach dem Grade, in

dem diese Ausmerzung gelungen ist, und ihre einzelnen Disziplinen stehen daher oft stark unter dem Einfluß des Besonderen. Es gibt bloß relativ naturwissenschaftliche Begriffsbildungen, die starke historische Bestandteile enthalten, und deren stärkste Annäherung an die Historie in der Biologie vorliegt. Andererseits setzt dann auch die Historie nicht bloß allgemeine Naturzustände, sondern auch allgemeine psychologische Begriffe und allgemeine, immer wiederkehrende soziale Vorgänge voraus. Es gibt also umgekehrt auch hier bloß relativ historische Disziplinen, die starke naturwissenschaftliche Bestandteile enthalten, wie das vor allem von der Soziologie gilt. Das ist alles vollkommen in der Ordnung. Es kommt ja nur darauf an, daß die prinzipiellen Gegensätze der Methoden verstanden und die logischen Strukturen der entgegengesetzten Denktendenzen überhaupt erkannt sind. Dann schaden solche Mischformen nicht bloß nichts, sondern, wie sie notwendig aus der Struktur des Denkens hervorgehen, vermögen auch gerade sie die Wissenschaft zu fördern.

Damit ist das nächste Ziel Rickerts erreicht. Der prinzipielle Unterschied naturwissenschaftlicher und historischer Methode ist erkenntnistheoretisch deduziert, und aus der Differenz der beiden Denkformen heraus sind durch die im Wesen des Bewußtseins gesetzten Ziele die Einzelzüge der Methoden festgelegt, sofern sie Methoden empirischer Wissenschaft, Bearbeitungen des gegebenen Bewußtseinsinhaltes oder der Erfahrung, sind. Allein schon Rickerts Einleitung hob hervor, daß es sich bei dem ganzen Problem nicht bloß um erkenntnistheoretische Sonderung zweier empirischer Wissenschaften und um die Entscheidung der Kämpfe um die »neue Methode« der Historie handelt, durch welche die philosophische Unbildung heute die natürliche Fortentwickelung unserer bisherigen mit sicherem Instinkt verfahrenden Historie stört. Es kommt ihm zugleich auch auf die Bedeutung dieser Unterscheidung für die allgemeinen Fragen der Weltanschauung, auf die Wirkungen eines wahrhaften historischen Denkens auf die Philosophie als Ganzes, an.

Diese Frage ergibt sich aber auch unmittelbar aus seiner erkenntnistheoretischen Deduktion der historischen Methode selbst. Das diese Methode hervorbringende, durch die Organisation des Bewußtseins uns gesetzte Ziel ist, die Wirklichkeit auf die in ihr aufkämpfenden und sich zu Lebenszusammenhängen gestaltenden Werte hin zu bearbeiten; und, da diese Werte nur in konkreten,

erleb- und erfahrbaren Wirklichkeiten und nicht in abstrakten Begriffen liegen können, so ist diese Wertuntersuchung an das Gebiet des Einmaligen und Besonderen d. h. an die Historie gewiesen. Da aber ergibt sich von selbst die Frage: wie hängt die Erkenntnis der historischen Wertgestaltungen mit der eigenen gegenwärtigen Wertgestaltung zusammen? wie können wir aus erforschten, tatsächlichen, von Wertgedanken organisierten Zusammenhängen zur eigenen Organisation eines neuen und möglichst richtigen Wertzusammenhangs übergehen? wie kann uns die Fülle der in der Entwickelung auftauchenden Werte etwas Objektives lehren, nach dem sich unsere eigene Wertbildung als nach objektiv gültigen d. h. notwendigen Maßstäben richten kann? Es scheint in dieser Hinsicht die Geschichte doch hinter der Naturwissenschaft zurückzustehen. Die letztere kommt in der Verfolgung ihres wesentlichen Zieles zu objektiven Ergebnissen, d. h. freilich nicht zu einer Abbildung der objektiven Welt, aber zu einer geltenden Ordnung der Welt, auf die wir uns als auf eine notwendige und darum sichere Wahrheit mit Handeln und Denken einrichten können und müssen. Und gerade diese Objektivität wird von den Vertretern der naturwissenschaftlichen Disziplinen so eifrig gepriesen und der Geschichtswissenschaft entgegengehalten, die von ganz subjektiven und schwankenden Beurteilungen der historischen Werte nie frei sein könne. Muß es nicht, wenn die erkenntnistheoretische Deduktion nicht bloß zur Methode der empirischen Geschichtsdarstellung, sondern mittelst ihrer zu einer geschichtsphilosophischen Begründung der geltenden Werte kommen soll, auch für die Geschichte eine analoge »Objektivität« geben? Erreicht sie ihr Ziel, wenn sie ein Bündel schwankend beurteilter historischer Wertgebilde zur Auswahl vorsetzt? Und hat sie dann, wenn sie das Ziel nicht erreicht, wenn sie mit einem der feinfühltigsten Historiker, Renan, sich in den Abgrund des Relativismus und der Skepsis stürzt, überhaupt noch einen Sinn, der es lohnt umständlich ihre Methoden zu deduzieren?

Die Geschichte muß objektiv sein; objektiv nicht bloß in dem Sinn der Unparteilichkeit des Historikers und der Nicht-Einmengung eigener Wertschätzungen in die Darstellung der wirklichen Entwickelung, sondern objektiv in dem Sinne, daß sie die in ihr entstehenden Werte doch auf einen festen Wertmaßstab der persönlichen Stellung

zu beziehen erlaubt, und daß sie diesen Wertmaßstab durch die Erkenntnis ihrer Entwickelungen zugleich selbst als einen objektiv d. h. unbedingt gültigen gewinnen lehrt. Es ist deutlich: unter dem Titel der »Objektivität der Geschichte« behandelt Rickert schließlich als letztes Kernproblem dasjenige, von dem ich im Anfang dieser Besprechung ausgegangen bin. Es ist das brennende Problem des Verhältnisses von Geschichte und Normen, Entwickelung und Entwickelungsmaßstab, das Problem, das die Hegelsche Philosophie in das Zentrum ihres Denkens gestellt hatte, und das heute ohne die hinfällig gewordenen Hegelschen Voraussetzungen gelöst werden muß. Die Hegelsche Lehre hat den Mangel gehabt, daß sie naturwissenschaftliche und historische Begriffe direkt aufeinander reduzieren wollte, daß sie das nomothetisch Allgemeine zur hervorbringenden Kraft und zum endgültigen Ziel des idiographisch Besonderen hatte machen wollen. Damit hat sie gerade das Besondere und Einzelne in der Geschichte schließlich wieder geopfert und die ganze Geschichte zur wertlosen Vorstufe der Realisation des allgemeinen Begriffes gemacht, und es hilft nichts nun diesen Begriff wieder einen konkreten zu nennen und von der abstrakten Allgemeinheit zu unterscheiden.

Die Frage Hegels aber bleibt allerdings bestehen. Sie muß nur auf einem anderen Wege beantwortet werden. Damit gelangen wir aus der Methodik der empirischen Geschichtsforschung zu den geschichtsphilosophischen Problemen. Rickert legt Wert darauf zu zeigen, daß diese Probleme direkt aus der empirischen Geschichte entspringen und daß ihre Lösung von den schon bei dieser gebildeten Begriffen aus unternommen werden muß. So faßt sein Buch die Logik der empirischen Geschichte mit dem geschichtsphilosophischen Problem des objektiv-geltenden Wertsystems zusammen; vielleicht zu eng, um der an und für sich schon eine eigene wichtige und fruchtbare Theorie darstellenden Logik des Geschichtsdenkens die volle und selbständige Wirkung zu sichern; vielleicht auch zu eng, um umgekehrt nun auch das geschichtsphilosophische System geltender Werte in seinem Eigeninteresse und seiner von der Ethik her entspringenden Sondernatur voll zu würdigen. Aber das ist in diesem Zusammenhange gleichgültig, wo es sich ja nur um die geschichtsphilosophische Bedeutung des Werkes und um die anfangs aufgeworfene Frage handelt[68]).

[68]) Ueber die von hier aus entspringenden Folgen für das empirische Ge-

IV.

Die Hauptmasse von Rickerts Buch handelt von dem historisch-methodischen Problem im rein formalen und zugleich rein empirischen Sinne, indem es erkenntnistheoretisch die Voraussetzung und das Wesen dieser Methode im Gegensatze gegen die naturwissenschaftliche Methode fixiert und damit den alten, seit der Neugestaltung der Historie durch das Aufklärungszeitalter waltenden Streit um die Behandlung der Historie schlichtet. Dieser formal-rationale Empirismus entspricht ganz dem von Rickert festgehaltenen transzendentalen Standpunkt und macht diesen zum Orientierungsmittel auch für die Geschichte, wie er es längst gegenüber den Naturwissenschaften ist.

Seit die alles um die vier Weltreiche und die Kirche gruppierende und mit göttlichen Lenkungen und Eingriffen operierende Geschichtsschreibung der alten Christenheit gefallen war, galt es neue Voraussetzungen und Begriffe für die Historie zu bilden. Hier hat die Renaissance-Historie die Bresche gebrochen. Dann hat die Aufklärung, die überhaupt unter dem Ideal der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung stand, die Geschichte atomisiert zum Kräftespiel der Individuen und die Ziele dieses Zusammenwirkens in der Realisierung von allgemeinen Begriffen gesehen, zu der jedes Individuum an sich gleich befähigt ist [69]). Dagegen hat vor allem der deutsche Idealismus reagiert und schließlich aus sich eine empirische Historie hervorgebracht, die, von seinen metaphysischen Voraussetzungen sich scheidend oder sie ignorierend, seine Anregungen zu einer selbständigen, spezifisch historisch denkenden Wissenschaft ausgebaut hat, und die im ganzen die Methode der gegenwärtigen Geschichtsschreibung überhaupt instinktiv oder bewußt beherrscht. Aber bei der fortdauernden Macht des naturwissenschaftlichen Ideals fehlte es auch nicht an starken Neubelebungen der Aufklärungshistorie, die dann über das von der alten Aufklärungshistorie eingehaltene Maß der Verwendung naturwissenschaftlicher Begriffe noch weit hinausging

schichtsdenken s. meinen Artikel »History« in Hastings Encyclopädie und die verschiedenen Aufsätze Max Webers, die Rickert Fischer-Festschrift S. 422 anführt.

[69]) Hierzu s. jetzt das glänzende Buch von Fueter, Geschichte der neueren Historiographie, 1911 und das interessante Buch von Goldstein, Die empirische Geschichtsauffassung David Humes, 1903; auch Fester, Die Säkularisation der Historie, 1909.

und die Historie einbettete in das große Naturganze, um von ihm und seinen Gesetzen aus feste Regeln für Auffassung und Beurteilung der kleinen Insel des Geschehens zu finden, die man Historie nennt. So hat Buckle die Abhängigkeit des Menschen von der Natur als die zentrale Tatsache angesehen, deren Wirkungen sich gesetzlich fixieren lassen, und den Wert der Geschichte in der Herausarbeitung der Naturerkenntnis und Technik gesehen, die jene gesetzmäßig erkennbaren Abhängigkeiten überwindet, indem sie sich ihnen anpaßt. Aehnlich hat Comte die Geschichte als bloße höhere Komplikation der Naturkräfte betrachtet und ihr die Aufgabe der positiven Naturerkenntnis und einer darauf begründeten und zweckmäßigen Gesellschaftsorganisation zugewiesen, so daß sie nach dem Maß der Lösung dieser Aufgabe in die bekannten drei Stufen gegliedert werden kann. Noch weitergehend hat dann der Darwinismus mit den allgemeinen biologischen Naturgesetzen der Anpassung, Auswahl und Vererbung auch die menschliche Geschichte bewältigen zu können gemeint. Dann hat sich die naturwissenschaftliche Psychologie der Aufgabe bemächtigt und das Naturgesetz der aufeinanderfolgenden Entwickelungsstufen zu entdecken gesucht. Heute wird unter uns vor allem der Name Lamprechts genannt, der diese Anschauungen für die wissenschaftliche Behandlung der Geschichte verwenden will, und der damit der aus der Schule des deutschen Idealismus erwachsenen Historie entgegentritt. In diesem Streite will Rickert Klärung bringen; und er tut es durch die geschilderte Entgegensetzung nomothetischer und idiographischer Begriffsbildung, die beide die Erfahrungswirklichkeit wissenschaftlich umbilden, aber das unter verschiedenen Gesichtspunkten und zu verschiedenen Zwecken tun. Daß das Denken so der einen und ungeteilten Erfahrungswirklichkeit gegenüber sich zu zwei ganz verschiedenartigen Methoden besondern muß, liegt an dem Wesen dieser Erfahrungswelt und des sie in sich tragenden Bewußtseins. Das Bewußtsein muß, um der unermeßlichen Wirklichkeit Herr zu zu werden, erkenn[illegible] Erkennen aber heißt vereinfachen oder vereinheitlichen u[illegible] das geschieht in der doppelten Richtung, daß einerseits das überall Gleiche und sich Wiederholende begrifflich gefaßt wird, und daß andrerseits das rastlos sich ändernde Qualitative und Besondere nach seiner einmaligen Bedeutung für den Menschen zergliedert wird. Eine Reduktion beider Methoden aufeinander oder die Aufsuchung einer höheren Einheit, in der

sie beide enthalten wären, geht über die Kraft des Menschen. Sein letzter Orientierungspunkt ist immer nur das Bewußtsein mit seinem gegebenen Inhalt und seinen Denknötigungen. Das aber bleibt immer ein Mannigfaltiges, und der Monismus bleibt ein leeres Ideal.

Allein die wichtigsten Fragen sind damit noch nicht erledigt, sondern erst gestellt. Die Historie entspringt zwar zunächst rein dem Erkenntnistrieb, der die strömende Mannigfaltigkeit gliedert und ordnet, um sie zu beherrschen. Aber indem er sie nach dem Gesichtspunkt des für die Kultur-Menschheit Wesentlichen oder des Wertes zu einer kontinuierlichen und sich verschlingenden Reihe von Wertganzen ordnet, zeigt sich als das organisierende Prinzip der Geschichtswissenschaft die Beziehung auf menschliche Werte. Indem wir aber so vor einem Chaos von Wert-Totalitäten stehen, erhebt sich das Bedürfnis auch hier ein objektives Gesetz zu entdecken, das nicht das Gesetz der bloßen kausalen Abfolge sein kann. Denn erstlich läßt sich diese überhaupt nicht von vornherein konstruieren, sondern immer nur bei jedem Fall durch Rückwärtsverfolgung seiner Genesis besonders aufzeigen. Andererseits würde auch im Fall der Aufweisbarkeit eines allgemeinen Gesetzes der Aufeinanderfolge dieses nur die Folge erklären, aber keinen objektiven Wertmaßstab begründen. So entsteht das Bedürfnis der Beziehung der historischen Bildungen auf ein objektives Wertsystem. Dieses selbst aber läßt sich wiederum nur aus der Historie selbst schöpfen. So zeigt sich als eigentlichstes Geheimnis des historischen Erkenntnistriebes, als der Zweck, zu dem jene Beherrschung der Mannigfaltigkeit notwendig ist, die Beziehung der tatsächlichen historischen Werte auf ein geltendes sollendes Wertsystem. Der einzelne Historiker kann dies gegenüber seinem begrenzten Thema total ignorieren oder vergessen, indem er sich in die Wertungen vergangener Geschlechter vertieft und von ihrem Standpunkt aus das Geschehene ordnet und gliedert. Aber daß er überhaupt an eine solche Aufgabe sich macht, dies hat einen Sinn nur, wenn die Kenntnis vergangener und fremder Wertungen überhaupt eine Bedeutung für unsere eigenen Wertungen hat. Vollends eine den Horizont einzelner Völker, Kulturen, Personen, Klassen oder Kulturgrenzen verlassende universale Geschichtsschreibung muß auch bewußt zu diesem Problem Stellung nehmen; sie muß die Geschichte gliedern und ordnen von dem Gesichtspunkt eines

gelten sollenden Wertsystems. Dies gelten sollende Wertsystem selbst aber erzeugt sich uns nun seinerseits wieder erst im Hinblick auf die Geschichte. In der Versetzung in fremde oder halbfremde oder vergangene Wertbildungen, im Aufweis des Zusammenhangs und Gewordenseins gegenwärtiger Wertbildungen steckt ein beständiges Korrektiv unserer eigenen Wertbildungen, eine Ergänzung und Erweiterung unseres zur Verengung neigenden Wesens, eine Auflösung aller naiven Isolierungen und Verabsolutierungen des Gegebenen. Dies Korrektiv aber, dessen Bedürfnis uns beständig zur Geschichte treibt, hätte seine ideale wissenschaftliche Vollendung erst, wenn es die Fülle historischer Wertbildungen auf ein System gelten sollender Werte in fester wissenschaftlicher Weise zu beziehen erlaubte.

Damit führt das historisch methodische Problem von selbst notwendig zum geschichtsphilosophischen im eigentlichen Sinne. Der Charakter der Geschichte als Wissenschaft ist erst dann wirklich gewonnen, wenn Geschichte zu treiben wirklich aus innerer wesentlicher Notwendigkeit des Denkens hervorgeht. Diese Notwendigkeit aber liegt in der Nötigung des Bewußtseins, Wertideale zu bilden, weshalb ihm die in der Geschichte vorliegenden Wertbildungen nicht gleichgültig sein können, sondern als Realisationen dieser Notwendigkeit betrachtet werden müssen, von denen wir dann natürlich für unsere eigene Wertbildung zu lernen haben.

Das analoge Problem liegt ja auch bei den nomothetischen Wissenschaften vor. Sie entspringen dem Erkenntnistrieb der Vereinheitlichung; aber indem auch sie bei dieser Vereinheitlichung nicht eine wahre Welt abbilden, sondern nur die Erfahrungswelt vereinfachen, so kann auch ihr Erkenntniswert in letzter Linie nicht Selbstzweck sein. Vielmehr die vereinheitlichende Beherrschung der Erfahrung muß der Arbeit an der Erfahrung, der Gestaltung der Erfahrung durch die Idee der höchsten Werte, dienen. Doch ist dieser Gedanke hier nicht weiter zu verfolgen. Es handelt sich hier nur um das aus der empirischen Geschichtswissenschaft sich ergebende weitere geschichtsphilosophische Problem.

Hier sind nun von dem Verfasser, der in diesen Abschnitten offenbar zum Schlusse eilte, zwei Fragen nicht immer ganz deutlich auseinandergehalten: erstlich die Frage, unter welchen Bedingungen oder vielmehr durch welche Beziehungen auf absolute Nötigungen des Denkens wird der Charakter der Geschichte als

objektiver Wissenschaft definitiv vollendet? und zweitens die Frage, welches wirkliche Verhältnis hat die Philosophie zwischen der empirischen Geschichte und dem in ihren Methoden lediglich implizierten, ihren wissenschaftlichen Charakter vollendenden, in Wahrheit aber doch aus der Ethik stammenden Begriff einer Beziehung auf absolute Werte aufzuweisen? Unter dem ersteren Gesichtspunkt begnügt er sich damit zu zeigen, daß das Bewußtsein zur Bildung geltender sollender Werte überhaupt durch sein Wesen nötigt, und daß daher ihm die historische Existenz tatsächlicher, Geltung fordernder Wertbildungen nicht gleichgültig sein kann; es müsse vielmehr diese tatsächlichen Wertbildungen in ihrer Breite und Fülle, wie in ihrer Entwickelung und Kontinuität zu kennen verlangen. Damit gewinnt Rickert eine erkenntnistheoretische Nötigung zur Geschichte, und, indem diese Nötigung mit der erkenntnistheoretischen Besonderheit der Erfahrung, in ihrem Inhalt aus lauter unableitbaren, einmaligen Tatsächlichkeiten zu bestehen, zusammentrifft, den logischen Begriff der Geschichtswissenschaft: die Geschichtswissenschaft bildet individuelle Wertganze, die sie in die Werttotalität der Gesamtkultur einreiht und in denen immer eine Beziehung auf einen absoluten Wert mitgedacht ist. Welches dieser letzte Kulturwert in Wahrheit sei, und welches Verhältnis zwischen ihm und den tatsächlichen historischen Werten obwalte, ist dabei für den Historiker gleichgültig; genug, daß eine Nötigung des Bewußtseins zur Geschichte treibt und eben diese selbe Nötigung die Methode der Geschichte, idiographische Gliederung unter dem Gesichtspunkte aus einander folgender und sich verschlingender Wertganzen, hervorbringt. Daß überhaupt eine solche Beziehung als gefordert ganz allgemein und formal mitgedacht wird, gibt der Geschichte die Objektivität, im Unterschiede z. B. von Renans überall in seinen Gegenstand sich verliebendem Relativismus. Aber freilich ist davon die zweite Frage nach dem Verhältnis der konkreten Geschichte zu einem inhaltlich bestimmten Wertsystem schwer abtrennbar. Denn nur wenn wir sie in irgend einer Weise uns beantwortet vorstellen, gewinnen jene vorsichtigen, rein formalen Bestimmungen Leben. Diese letzteren könnten die wirkliche Antwort frei geben und sich auf die rein formalen Voraussetzungen beschränken, durch deren Erfüllung die Geschichte überhaupt notwendige Wissenschaft zu sein beanspruchen darf. Aber das unter diesen Voraussetzungen gestellte Problem muß auch gelöst werden, wenn die Geschichte

nicht bloß eine notwendige Wissenschaft, sondern auch eine wirkliche Erkenntnis des in ihr gesollten Zieles sein soll. Daher hat Rickert immer wieder in die zweite Frage hinübergreifen müssen, wenn sie ihm auch in seine rein methodologische Untersuchung der empirischen Geschichtsforschung zu sehr Probleme der eigentlichen Philosophie hereinzuziehen schien. Wir dürfen hier bei der Darstellung des Gedankengehaltes des Buches diese wichtigste, für den Verfasser zurücktretende, aber allen Ethikern, Kultur- und Religionsphilosophen das Hauptinteresse darbietende Hauptfrage hervorziehen. Es ist das Endergebnis aller bisherigen Betrachtungen, daß die Geschichte aus wesentlichen Nötigungen des Bewußtseins hervorgeht und die Bilder der historischen Wertganzen auf den Begriff gelten sollender Werte bezieht. Was ist dann aber das Verhältnis zwischen dem gelten sollenden Ideal und den historischen Wertbildungen? oder genauer, da das gelten sollende Ideal immer nur formal als Nötigung zur Idealbildung vor uns schwebt: Was helfen uns die historischen Wertbildungen zur inhaltlichen Erzeugung und Gestaltung eines solchen für uns geltenden Ideals, zur inhaltlichen Erfüllung des formalen Begriffs absoluter Werte? Und wie ist dann bei den bisherigen Voraussetzungen dem Zirkel zu entrinnen, daß wir uns von dem Bedürfnis nach Normen aus an die Geschichte wenden mit ihren bloß tatsächlichen und subjektiv empfundenen Wertungen, und daß wir uns von dem Tatsächlichen wieder bloß zu dem in ihm implizierten Begriff des leeren, formalen Normativen überhaupt wenden?

V.

Die Antworten auf dieses schwierige Problem, das bei ähnlichen kantischen Voraussetzungen eines bloß formalen absoluten Zweckes uns in Herrmanns Ethik so deutlich entgegentritt, und das Schleiermacher etwas inhaltsreicher durch seine Konstruktionen des Gütersystems aus dem Verhältnis des Geistes zur Natur zu lösen versucht hat, sind in Rickerts Buch mehr gelegentlich verstreut. Da aber für uns gerade dieses Problem besonders wichtig ist, so möchte ich mir erlauben, diese gelegentlichen Aeußerungen zu sammeln und das etwa Fehlende aus dem Geiste des Ganzen zu vervollständigen.

Die grundlegende Wissenschaft ist die Erkenntnistheorie mit den aus ihr abgeleiteten logischen Prinzipien. Bei der

Anerkennung dieser Prinzipien ergibt sich an erster Stelle die nomothetische oder naturwissenschaftliche Erkenntnis. Der hierbei unbegriffen bleibende irrationale Rest des Besonderen fordert unter Hinzutritt der erkenntnistheoretischen Nötigung zur Wertbildung die idiographischen oder historischen Wissenschaften. Diese weisen durch ihre Gliederung vermöge teleologischer Begriffe auf den Begriff des Wertganzen und durch diesen auf eine dritte Gruppe der Wissenschaft hin, die Normwissenschaften von den Werten und Normen des Geistes. Diese Normbegriffe, in denen sich das bewegende Zentrum des Denkens überhaupt zeigt, kommen aber in ihrer inhaltlichen Ausgestaltung primär nur zustande durch Rücksicht auf die geschichtlichen Wertbildungen und haben es mit den Naturwissenschaften nur sekundär zu tun, indem diese Spielraum, Bedingungen und auch Schranken der Zielsetzung zeigen. Die Hauptfrage ist daher nicht bloß für die Historie sondern für ein prinzipielles Denken überhaupt: welche Verbindung besteht zwischen dem bloßen Begriff von geltenden Normen überhaupt, dem Hauptergebnis der Erkenntnistheorie, und den tatsächlichen historischen Wertbildungen, dem Ergebnis historischer Forschung? Jeder dieser Gedanken fordert den andern, aber sie scheinen sich doch wieder beide als das bloß Tatsächliche oder Einzelne gegen das Sein-sollende oder Allgemeingültige auszuschließen!

Entsprechend dem überall geübten bedächtigen Verfahren schließt Rickert der Reihe nach die verschiedenen gangbaren Theorien aus, die das Problem mit unzureichenden Mitteln lösen. Dabei ist freilich die verbreitetste populäre Theorie gar nicht berücksichtigt, nämlich die theologische, welche die Normen durch geschichtlich streng isolierte göttliche Offenbarung festlegt und dadurch ein festes Programm für die Lösung des Problems gewinnt; die Wissenschaft rechnet mit dieser, gerade durch die kritische Historie aufgelösten Theorie nicht mehr. Rasch beseitigt ist dann auch — wie nach dem Bisherigen selbstverständlich — die naturalistische Theorie, die aus naturgesetzlicher Betrachtung der Geschichte im Zusammenhang des Naturgeschehens und vor allem der organischen Evolution »natürliche Werte« ableiten will, welche vermöge dieser ihrer naturgesetzlichen Ableitung angeblich eine der bloß subjektiven, anthropomorphen Wertentscheidung unerreichbare Objektivität besitzen. Wenn es

das Wesen der Naturwissenschaft ist, gerade ateleologische, gesetzliche, überall anwendbare Begriffe zu bilden, so kann sie schlechterdings ihrem Wesen nach keine Wertbegriffe erzeugen, und alle in solchen angeblichen Naturgesetzen der Anpassung, der Evolution, der Differenzierung enthaltenen Werte sind unbewußte Entlehnungen oder Voraussetzungen, die von dem einmaligen Ganzen der menschlichen Kulturentwickelung entnommen sind. Nicht minder ist das Problem unlösbar von der Theorie der reinen Erfahrung aus. Zwar kann diese Theorie, wie sie die Naturgesetze nur als empirisch brauchbare Verallgemeinerungen auffassen muß, so auch die tatsächlichen historischen und heute herrschenden Wertungen (oder einen Kompromiß beider) als empirisch allgemeine Verfahrungsweisen betrachten und muß den letzteren so viel oder so wenig Geltung zuschreiben wie den ersteren. Ein rein empirischer Betrieb beider Wissenschaften ist von einem solchen Standpunkt aus wohl möglich. Aber, wie eine solche Naturwissenschaft dem Bedürfnis und dem Wesen des Denkens nicht gerecht wird, so wird eine solche Historie, die nur von empirisch auftauchenden Werten aus die historischen Bildungen organisiert und versteht, dem Erkenntnistrieb nicht genügen, der zur Historie treibt. Beide Wissenschaften enthalten vielmehr überempirische Elemente, notwendige nicht bloß tatsächlich konstatierbare Verfahrungsweisen und deuten daher auf die in ihnen latenten überempirischen Aprioris hin, auf den Begriff des allgemeinen Gesetzes in den Naturwissenschaften und auf den Begriff des in historischer Individualisation zu verwirklichenden gelten-sollenden Wertes in der Historie. Erst hiermit wird das eigentliche Ziel der Wissenschaft erreicht, Ausschluß der Willkür, des Zufälligen und des bloß Subjektiven, Beziehung auf das Notwendige und darum Objektive. Eine solche Beziehung liegt nun allerdings vor in der metaphysischen Geschichtsphilosophie, wie sie vor allem dem deutschen Idealismus eigentümlich ist, die aber auch überall da gemeint ist, wo man das Agens der Geschichte nicht in den erfahrungsmäßigen Menschen und ihren Gedanken, sondern in einer, hierin nicht aufgehenden, sondern bloß erscheinenden Idee oder Mehrheit von Ideen sieht. Hier wird das Problem dadurch gelöst, daß man dieses Agens als identisch mit dem durch metaphysische Betrachtung selbständig konstruierten Menschheits- oder Weltzweck setzt und zugleich in diesem Agens eine notwendig in ihm begründete Reihenfolge der Stufen der Realisation dieses

Zweckes annimmt. So kann man jede empirisch konstatierte Wertbildung der Geschichte an den aus dem notwendigen Entwickelungsgang der Idee folgenden Ort stellen, somit in einen objektiven, von kurzsichtigen subjektiven Urteilen unabhängigen Zusammenhang einreihen und eben damit zugleich Beurteilung und Stellungnahme ermöglichen, da ja der Ort in der notwendigen Explikation der Idee über das Maß der Annäherung an die volle Realisation genau Auskunft gibt. Aber eine solche Theorie ist nun doch ganz unmöglich. Zunächst deshalb, weil ein Welt- oder Menschheitszweck nicht metaphysisch konstruiert und dann an die Geschichte herangebracht werden kann, weil vielmehr umgekehrt jeder solche Zweck in Wahrheit bereits stets aus der wirklichen Geschichte entnommen oder abstrahiert ist. Dann aber und vor allem, weil ja auch ganz abgesehen davon das Wesen der wirklichen Geschichte durch eine solche Betrachtung geradezu aufgehoben wird, und zwar gerade an dem entscheidenen Punkt, wo sie, von der Naturwissenschaft sich unterscheidend, ihr Wesentliches entfaltet. Das Besondere und Individuelle, das Einmalige und Einzigartige und damit das wesentliche Organisationsprinzip der Geschichte wird vernichtet und zu einem Exemplar der Realisationen des allgemeinen Begriffes herabgsetzt, wo das einzelne nur so lange interessant und wesentlich ist als es zur Gewinnung oder Illustrierung des allgemeinen Begriffes dient. Und wollte man, um dem zu entgehen, auf die Bedeutung des Einzelnen als Glied und Durchgangspunkt hinweisen, so ist doch auch hiemit alles Einzelne nur provisorisch bedeutend, wird alles Frühere durch alles Spätere mediatisiert.

Wie aber ist dann unser Problem zu lösen? Es ist die Rückkehr zu dem die ganze Untersuchung leitenden Grundgedanken nötig. Die Erfahrung oder Wirklichkeit ist der Inhalt des erkenntnistheoretischen Subjektes, und zur Erkenntnis wird diese Erfahrung nie durch Vorstellungen und Begriffe, die eine wahrere Wirklichkeit abzubilden meinen, sondern nur durch Urteile, die, aus der Nötigung des Bewußtseins hervorgehend, etwas als existierend bezeichnen und dieses Existierende in Beziehung zu notwendig aus dem Bewußtsein fließenden Gedanken setzen, um es dadurch selbst in die Sphäre des Notwendigen zu erheben. Diese so sich ergebenden Beziehungen des Existierenden aber sind zweifach: indem es solche Begriffe des Notwendigen nur gibt als Begriffe vom Allgemeingültigen, zerlegen sie sich in Begriffe

von Gesetzen und von Werten. Die Erfahrungswirklichkeit wird unter dem Gesichtspunkt von Gesetzen bearbeitet und unter dieser Abstraktion verschwindet alles Besondere, Einmalige, Qualitative, die wirkliche Welt, in der wir hörend, sehend, tastend, fühlend leben. Oder sie wird betrachtet unter dem Gesichtspunkt von gelten-sollenden Werten und unter diesem Gesichtspunkt verschwindet die abstrakte Gesetzmäßigkeit wie das leere Allgemeine und tritt die individuelle, qualitative Wirklichkeit mit ihren besonderen und einmaligen Zusammenhängen zutage, weil erst an ihr und vor allem an den menschlichen Hervorbringungen die Möglichkeit verschiedener Wertungen und das Bedürfnis nach Entscheidung zwischen ihnen hervortritt. Dabei ist nun freilich beide Male der Begriff des Notwendigen rein formal. Wir kommen an die Erfahrung nicht heran mit einem fertigen Gesetzesbegriff, sondern nur mit der Nötigung, Gesetze zu suchen und zu bilden; und wir kommen an sie auch nicht mit einem fertigen Werturteil, sondern nur mit der Nötigung, überhaupt alles auf einen letzten Wert zu beziehen.

Indem wir nun aber erkennen, daß schon die Feststellung eines Dings als existierend die Anerkennung des Wertes der Wahrheit voraussetzt, und indem wir wieder erkennen, daß die ganze naturwissenschaftliche Arbeit nur um des Wertes dieser Erkenntnis für die geistige Kultur willen unternommen wird, bemerken wir zugleich, daß überhaupt Werte und aus ihnen abzuleitende Normen der letzte Halt der Erkenntnis sind. Das Sein-sollende ist der Schlüssel zum Sein, die Anerkennung eines absoluten Daseinszweckes das Apriori der Wissenschaft. Diese Zentralstellung des wertenden Bewußtseins bedeutet aber nicht die Unterordnung des Wirklichkeitsverständnisses unter subjektive und zufällige Wünsche. Solche gehen nur aus vom psychologischen Subjekt und sind mit ihm Gegenstand der Wissenschaft. Die Notwendigkeit der Beziehung alles Wirklichen auf einen letzten Wert geht vielmehr aus von dem erkenntnistheoretischen Subjekt und liegt im Wesen des »Bewußtseins überhaupt«. Es ist nicht die Erhebung zufälliger und schwankender Wünsche über die ewigen Gesetze des den Menschen mit einem unendlichen Ganzen umfassenden Seins oder eine anthropomorphe Deutung der Welt unter den Gesichtspunkten vorübergehender und winziger Wesen, wenn wir das Sein aus dem Sollen, die Wirklichkeit aus dem Werte verstehen; es ist vielmehr das Apriori aller Erkenntnis und das

Zentrum des erkenntnistheoretischen Subjektes, das nur von hier aus all sein Erkennen organisieren kann. Ist das aber so, dann steht schlechthin fest, daß es einen letzten Wert auch geben muß. Was so Zentrum alles Erkennens ist, und was so insbesondere allem geschichtlichen Erkennen erst Sinn gibt, das muß auch wirklich sein, das muß realisiert werden können. Es ist das freilich ein Glaube und insofern ein religiöser Gedanke. Aber diese Seite der Sache ist hier nicht weiter zu verfolgen. Genug, daß überhaupt die Beziehung auf einen sein-sollenden letzten Zweck das Apriori alles Erkennens ist.

In diesem Sinne, als Apriori des erkenntnistheoretischen Subjektes überhaupt, bedeutet nun allerdings der letzte Zweck nur die Notwendigkeit einer Beziehung auf etwas Allgemeingültiges, Sein-Sollendes überhaupt, die Umformung des Erfahrungsinhaltes aus einer bloß gegebenen Mannigfaltigkeit in ein durch Unterwerfung unter das Notwendige sich selbst hervorbringendes Ganzes, die Erhebung des psychologischen Subjektes in die Notwendigkeitssphäre des erkenntnistheoretischen Subjektes, die Gestaltung des bloßen natürlichen Seelenlebens zur Persönlichkeit, die Läuterung des subjektiven Geistes zum objektiven. Damit aber ist noch gar nichts darüber gesagt, welches konkrete Handeln und welche konkrete inhaltliche Zwecksetzung zu diesem Ziele führen. Die Erkenntnistheorie kann das Notwendige nur als formales Ziel deduzieren, nur Formen des Denkens und der Zwecksetzung entwickeln. Aller Inhalt des Denkens und der Zwecksetzung stammt aus der Erfahrung und aus dem psychologischen Subjekt mit seiner strömenden Mannigfaltigkeit des Wirklichen. So ist die inhaltliche Erfüllung dieser Formen immer an die Erfahrung, der Begriff absoluter Normen immer an die Geschichte gewiesen. Hier liegen ja auch überall in den bereits fertigen und noch emporstrebenden historischen Wertbildungen mit ihrem Anspruch auf nähere oder fernere Beziehung zum notwendigen Zweck bereits Verbindungen der Erfahrung mit dem Normativen vor, die für die von uns zu vollziehende Verbindung Vorarbeiten und Hinweise sein müssen, konkrete Lösungen des Problems, die aus der uns verborgenen notwendigen Beziehung zwischen Empirischem und Ueberempirischem hervorgegangen sind, und in deren Kontinuität wir stehen, um an unserem Teil den Gedanken der Beziehung der Erfahrungswelt auf einen absoluten Zweck fortzubilden.

Diese Fortbildung kann nun aber nur darin bestehen, daß wir, die bisherigen Wertbildungen der Geschichte unparteiisch erkennend, übersehend, vergleichend, sie in eine Stufenreihe ordnen, die nicht den Zusammenfall von Zeitfolge und Wertstufen bedeutet, sondern aus einem in dieser Vergleichung spontan sich bildenden, persönlich überzeugenden Maßstabe ausgeht. Dieser Maßstab wird gebildet, indem wir den geschichtlichen Erwerb und die lebendige Gegenwart zu einer neuen Synthese zusammenfassen, indem wir der Geschichte die inhaltlichen Gedanken der Werte des Lebens entnehmen und das hierbei sich unserem Urteil als maßgebend Bekundende unsererseits und auf unsere Weise auf die Idee letzter Werte energisch beziehen [70]).

Damit sind wir freilich wieder bei dem oben bezeichneten Zirkel angelangt. Aber, indem wir einsehen, wie dieser Zirkel notwendig aus der Struktur unseres Bewußtseins hervorgeht, kann er nun so verstanden werden, daß in ihm die Elemente einer Lösung des Problems liegen. Es ist der Zirkel zwischen dem erkenntnistheoretischen und dem psychologischen Subjekt überhaupt, das Urrätsel aller Wirklichkeit und alles Menschlichen, in dem alle andern Rätsel, die Antinomie des Tatsächlichen und des Geltenden, des beständigen Wechsels und der ewigen Einheit, des kausalen tatsächlichen Ablaufes und der sich aus ideeller Notwendigkeit bestimmenden Freiheit, des Pluralismus und des Monismus begründet sind. Ist er aber so als Grundtatsache unseres geistigen Lebens festgestellt, so ist seiner Konstatierung zugleich die Gewißheit immanent, daß es eine dem Menschen unbegreifliche Auflösung geben müsse, da der Glaube an eine solche Auflösbarkeit das Apriori der zu seiner Feststellung überhaupt führenden Denkarbeit ist. Es ist ein Element religiösen Glaubens an seine Auflösbarkeit in ihm enthalten, das

[70]) Vgl. oben S. 378 ähnliche Bemerkungen von James über den Maßstab geschichtsphilosophischer Beurteilung. Es ist ja überhaupt klar, daß Rickerts erfahrungsimmanenter Apriorismus manche Berührungen mit dem erfahrungsimmanenten Empirismus und Pragmatismus hat, teils durch den Verzicht auf Metaphysik, teils durch die realistische Tendenz bloßer erkennender Ordnung und Orientierung innerhalb des Erfahrungsmaterials, teils durch die Betonung der Irrationalität des Individuellen und der damit gegebenen Spontaneität. Der Unterschied ist nur die Beziehung all dieser Begriffe auf ein Apriori, das aber bei Rickert sehr viel beweglicher gefaßt ist als es innerhalb des starren mechanistischen und formal-ethischen Systems Kants der Fall gewesen ist.

immer von neuem zu seiner Auflösung antreibt, soweit sie überhaupt vom Menschen erreicht werden kann. Für diese Auflösungsarbeit sind aber auch in ihm eine Reihe sicherer Punkte festgelegt. Erstlich ist in ihm die unbedingte Nötigung gegeben, alles Erkennen auf einen letzten Zweck zu beziehen und damit die Sicherheit einer beständigen Annäherung an diesen. Zweitens ist in ihm die Beurteilung aller historischen Wertbildungen als bisheriger Lösungen des Problems gegeben, die aus einer uns unbekannten Einheit des Wirklichen hervorgehen und Erfahrungsinhalte mit normativen Ideen in einer Weise verbinden, daß diese Verbindungen uns nicht bloß immer wieder auf die Aufgabe hinweisen, sondern immer schon wirkliche Realisationen der Lösung und damit bedeutungsvolle Materialien für unsere eigene Lösung sind. Drittens ist in ihm und der von ihm geforderten irrationellen Verbindung des Tatsächlichen und Notwendigen gerade der Begriff enthalten, der für die Auffassung der Historie leitend war, der Begriff des Individuellen. Das ist ja gerade das Wesen des Individuellen an diesem Punkte, daß es eine Beziehung der tatsächlich im psychologischen Subjekt gegebenen Inhalte auf notwendige Werte darstellt und dadurch Komplexe von Wertganzen schafft, die in der besonderen Lage entstehend die Notwendigkeit ihrer Geltung dem autonomen individuellen Urteil verdanken und, hierin ihre allgemeingültige Notwendigkeit besitzend, doch in der Zusammenfassung besonderer einmaliger Umstände durchaus individuell und unwiederholbar sind. Diese Individualität aller solcher Wertbildungen ist aber deshalb nicht bloß eine Schranke und Mangel, wie Spinozas Meinung »omnis determinatio est negatio« besagt. So erscheint sie nur von der rationalistischen Tyrannei des Allgemeinbegriffes aus, der doch seine Kraft nur in den Naturwissenschaften hat. Sie ist freilich ein Charakteristikum des Endlichen und etwas Irrationales, aber in dieser Irrationalität liegt zugleich der Vorzug des Lebens und der Wirklichkeit vor der Abstraktion, liegt der ethische Wert der Tat, die an bestimmtem Ort aus innerer Notwendigkeit etwas Bestimmtes schafft, das so kein anderer leisten kann. Das ist die Wahrheit von Leibnizens Einwendungen gegen Spinoza, und Leibniz vertritt hierin die aus der historischen Begriffsbildung zu entnehmende Erkenntnis gegen den naturwissenschaftlichen Rationalismus des Spinoza. Viertens — und dieser Gedanke ist bei Rickert am meisten in der bloßen Andeutung stecken geblieben — sind

diese individuellen Wertbildungen nicht beziehungslose, lediglich sich widersprechende Gebilde. Sie vollziehen sich in einem historischen Zusammenhang, der in der Breite des Nebeneinander eine Mehrzahl analoger Bildungen zeigt und in der Sukzession eine Entwickelung, eine vorausgegangene Lösungen fortbildende und immer neu verwertende Fortbildung, darstellt. Um dessenwillen braucht die Entwickelung nicht das Einzelne zu mediatisieren und braucht sie nicht als kontinuierliche Wertsteigerung angesehen zu werden. Alle besonderen Bildungen behalten ihren unwiederholbaren Wert; die Wertbildungen können unter Umständen verflachen und verflauen, unter übermächtige Abhängigkeit von bloß naturhaften Zuständen geraten oder gar durch Unwertbildungen verdrängt werden. Immer aber vermag die universalhistorische Besinnung sich über die von der Historie erarbeiteten Bilder der gewesenen Wertganzen zu erheben und sie nach einem innerlich zusammenhängenden Stufengang zu gliedern, in dessen Begriff unsere eigene Wertbildung sowohl von diesen Beobachtungen abhängig ist als umgekehrt wiederum ihnen zum Gliederungsmaßstab dient. Diese Paradoxie, diese Subjekt-Objektivität oder Synthese von Tatsache und Idee ist aus dem Begriff des Maßstabes nicht zu entfernen. Er läßt sich nicht in Hegelsch-metaphysischer und nicht in psychologistisch-naturalistischer Weise gewinnen als objektives Entwickelungsgesetz. Der Begriff jedes solchen Gesetzes muß die kausale Abfolge und die Wertabstufung unterscheiden; die letztere ist ein nur nach bestem Wissen und Gewissen aus reifster Tatsachenkenntnis und persönlichster Glaubenseinsetzung heraus zu bildender Begriff[71]).

Für diese unsere eigene Wertbildung folgt dann daraus freilich, daß, wie alle historischen Wertungen jeweils individuell, unwiederholbar, einzigartig in ihrer Gestaltung des Wertgedankens waren, so auch jeder heutige Versuch einer wissenschaftlichen Ver-

---

[71]) Es ist der Mangel der von der Völkerpsychologie her arbeitenden Anlegung historischer Entwickelungsstufen bei Wundt, daß diese Bedingtheit des Maßstabbegriffes und mit ihm der ganze apriorisch-persönliche Hintergrund all solcher Begriffsbildungen verkannt ist. Das gilt auch von dem überaus feinen und lehrreichen Buche Vierkandts. Die gesuchte Objektivität besteht hier immer in einer Naturalisierung der Idee zu psychologischen Entwickelungsgesetzen. Diese sind aber niemals zugleich Beurteilungsmaßstäbe, außer man hat beide zuvor unbewußt identifiziert. Dann aber müßte man den psychologistischen Naturalismus durch Hegels Lehre ersetzen.

hältnisbestimmung zwischen den tatsächlichen Wertungen der Geschichte und dem letzten Zwecke ebenfalls eine individuelle Kombination des gegebenen Momentes ist. Durch wissenschaftliche Umsicht und Besonnenheit, durch Kenntnis der Breite und der Entwickelung der Geschichte ist diese Abschätzung vor der Zufälligkeit der Urteile des bloßen praktischen Lebens, vor der Kurzsichtigkeit, Isolierung und Selbstherrlichkeit des unkontrollierten und unverglichenen Urteils geschützt. Aber auch die umsichtigste Bestimmung bleibt eine individuelle Tat, deren objektive Notwendigkeit letztlich nur in der Gewißheit des Urteilenden liegt, daß er in sorgfältiger Erwägung aller Umstände so zu urteilen durch sein Gewissen sich genötigt fühlt. Die Synthese des erkenntnistheoretischen und des psychologischen Subjektes erfolgt jedesmal durch eine individuelle Ueberzeugungstat, und gerade ihr individueller Charakter gehört zu ihrem ethischen Wert. Den bezeichneten Zirkel löst nur die Tat auf, aber die Tat einer gewissensmäßigen Urteilsbildung auf Grund größtmöglicher wissenschaftlicher Erkenntnis der Erfahrung. Eine solche Tat erreicht nie die absolute, reine, wandellose, mit keiner historischen Besonderheit behaftete Idee der Welt. Vielmehr, indem sie in der Kontinuität und Vergleichung der historischen Werte entscheidet, bildet sie doch stets eine individuelle Tat, die ihren besonderen Wert und ihre besondere Bedeutung hat, wie alle vorausgegangenen sie hatten und alle folgenden sie haben werden. Das Bemühen, auf breitester Basis zu urteilen, die Kontinuität des bereits Errungenen einzuhalten und auf Grund besonnener Vergleichung zu entscheiden, macht den wissenschaftlichen Charakter solcher Entscheidung aus, aber dieser wissenschaftliche Charakter hebt den individuellen nicht auf. Denn alles Historische bleibt trotz aller Beziehung auf absolute Werte irrational und individuell. Das ist Menschenlos und Menschenwürde, und es ist auch kein Jenseits denkbar, in dem das aufhörte: in ihm könnten höchstens Zweifel und Unruhe der vollen Klarheit und Gewißheit weichen, aber auch Klarheit und Gewißheit blieben individuell, bis etwa die Seele wieder in den göttlichen Geist zurückgekehrt ist.

So glaube ich in Rickerts Sinne die Lösung des geschichtsphilosophischen Problemes formulieren zu dürfen. Es bleibt die letzte Frage, was wir zu dieser Gedankenarbeit, zur Methodologie der empirischen Geschichtswissenschaft wie zu der geschichtsphilosophischen Theorie, zu sagen haben.

VI.

Rickerts Lehre stellt sich dasselbe Problem, wie es die Spekulation des deutschen Idealismus nach der poetischen, romantischen und philologischen Ausweitung und Relativierung der historischen Anschauungen gestellt hatte. Er bringt wie diese die historischen Probleme in enge Verbindung mit der Ethik, indem die Ethik als Lehre von dem System der geltensollenden Werte die Aufgabe der Lösung des historischen Kulturproblems empfängt [72]). Unter den damals entstandenen Systemen steht keines der Rickertschen Denkweise näher als das Schleiermachers, wie denn überhaupt Schleiermacher mit der Zeit sich immer mehr als einer der besonnensten, reichhaltigsten und lehrreichsten Denker der Zeit darstellen dürfte, je weniger er einseitig theologisch betrachtet wird. Auch Schleiermacher hat die naturwissenschaftliche Begriffsbildung nur als Ordnung und Vereinheitlichung eines in der bewußtseins-immanenten Erfahrung gegebenen Mannigfaltigen angesehen und hat ebenso die Historie und die Ethik auf individuelle Wertungen bezogen, in denen die Erfahrung beurteilt und nach denen sie gestaltet wird. Er hat hierbei nur den Pluralismus der Prinzipien, wie ihn Rickert entwickelt nicht als einen endgültigen hingenommen, sondern gerade mit Hilfe der Religion sie schließlich in einem gefühlsmäßigen Monismus zusammengebogen; ebenso hat er auch vermieden, bei den bloß faktischen Werten der Geschichte stehen zu bleiben, und sie vielmehr aus dem Prinzip der Vernunft letztlich doch auch inhaltlich, wenn auch mit charakteristischen Vorbehaltungen, zu deduzieren versucht [73]). Der nach den materialistischen Wirren wieder auftauchende Kritizismus hat beiden Wünschen entsagt, dem Bedürfnis einer pantheistischen Religionsdeutung und dem Bedürfnis der inhaltlichen Deduktion absoluter Geisteswerte. Dagegen hat er gerade dem

---

[72]) Vgl. meinen Artikel »Idealismus, deutscher« in PRE [3]. VIII. und »Das Historische in Kants Religionsphilosophie«; auch den vorigen Aufsatz über »Grundprobleme der Ethik«.

[73]) Auch hierzu s. Süßkind »Christentum u. Geschichte bei Schl.« S. 54—102. Schl. konstruiert aus der Vernunft die bekannten vier Gütergruppen, deren geschichtliche Ausfüllung durch individuell-konkrete Realisationen dann Sache des empirischen geschichtlichen Verlaufs ist. Apriori sind die großen Cadres der ethischen Zwecke, empirisch ist die jeweilige Ausfüllung. Der Maßstab liegt im Begriff der Totalität der Vernunft oder des Geistes.

historischen und dem Kulturproblem sich zugewendet, um dieses auf erkenntnistheoretischer Basis sowohl nach der Seite der Methode der empirischen Geschichtswissenschaft als nach der Seite der Geschichtsphilosophie zu behandeln. So hat die Rickert-Windelbandsche Theorie sich gerade dieses Problem als Hauptaufgabe des erneuerten Kritizismus gestellt und es durch Spaltung des Denkens in eine nomothetische und eine idiographische Begriffsbildung, sowie durch Beziehung der letzteren auf eine zwar formal die Idee des letzten Zweckes enthaltende, aber diesen Zweck dann doch inhaltlich erst aus der Geschichte bestimmende Ethik gelöst. Diese Theorie schließt sich dabei weniger an Kant selbst an, bei dem sowohl in der Problemformulierung als in der Problemlösung das Ideal der mathematisch-naturwissenschaftlichen Begriffsbildung als selbstverständlich einziges und bestimmendes wirkt und bei dem die Ethik lediglich auf den formalen Autonomiegedanken begründet ist, sondern mehr an die Fichtesche Fortbildung der Kantischen Lehre. Das historische Verhältnis der Rickert-Windelbandschen Lehre zu Kant ist in zwei sehr lehrreichen Schriften von Medicus und Lask [74]) behandelt. Doch ist diese Seite der Sache hier nicht weiter zu verfolgen. Hervorzuheben ist nur, daß diese Schule des erneuerten Kritizismus eben dadurch derjenigen schroff entgegensteht, die mit Cohen gerade die an das Ideal der mathematisch-naturwissenschaftlichen Begriffsbildung angelehnten Elemente der Kantischen Lehre zu betonen für ihre Aufgabe ansieht und die damit zweifellos sich viel enger an Kants eigentliche Lehre hält. Hier bleibt die Geschichte eine phänomenale Naturwissenschaft im Sinne Kants, beurteilt durch das praktische Postulat der Realisation der Freiheit, und der Gegensatz ist versöhnt in der unerkennbaren, aber allem zugrunde liegenden Einheit von Freiheit und Natur.

[74]) Medicus, Kants Geschichtsphilosophie, Halle 1902. Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte, Tübingen u. Leipzig 1902. Vergl. meine Anzeige Th. L.-Z. 1903. Ein drittes naheverwandtes Werk aus der gleichen Schule ist ebenfalls sehr wertvoll: Kistiakowski, Gesellschaft und Einzelwesen. Berlin 1899. Hier wird im Gegensatz gegen die angeblich naturwissenschaftlich-biologischen Gesellschaftstheorien gezeigt, wie die Gesellschaft den Gegenstand der Sozialpsychologie, einer methodisch relativ-historischen und relativ-naturwissenschaftlichen Disziplin darstellt, und wie die aus der Gesellschaft sich bildenden, auf Normen begründeten Gemeinschaften nicht von der Psychologie, sondern von den antipsychologistischen Begriffen der Normen und unbedingten Werte aus zu konstruieren sind.

Eine solche Wiederaufnahme und Weiterbildung des Kritizismus ist nun sicherlich von den Bedürfnissen des geistigen Lebens und von der Entwickelung des Denkens dringend gefordert. Die Fichtesche Fortbildung, die das Problem des Dings an sich, zum mindesten in der so überaus bedenklichen Kantischen Fassung als eines »affizierenden« Momentes, eliminiert, gibt freien Raum für eine rein logische Behandlung des Kritizismus und nähert ihn dem modernen empirischen Realismus, ohne doch das platonische Motiv des Apriori preiszugeben. Die Unterscheidung des erkenntnistheoretischen und psychologischen Subjektes befreit, mindestens für die nächsten Bedürfnisse des Systems, von den naheliegenden Einwänden des Psychologismus und Solipsismus. Der Gedanke des Apriori selbst ist durch die Scheidung des theoretischen und des atheoretisch-praktischen Apriori sowie durch die Spaltung des ersteren in ein nomothetisches und ein idiographisches in der fruchtbarsten Weise erweitert und biegsam gemacht. Das Wertsystem oder die Ethik tritt an Stelle des Absoluten der Metaphysik und ist gegen die Koinzidenz mit naturalistischen Entwickelungsbegriffen geschützt. Das naturwissenschaftliche und das historische Apriori finden ihre Verankerung an ihm, und vor allem zwischen Geschichte und Wertsystem entsteht eine fruchtbare Wechselbeziehung, wo eines durch das andere befestigt wird und keines mit dem anderen zusammenfällt. Vor allem der letztere Umstand ist von großer Bedeutung. Wer einmal vom Kritizismus aus wirklich historischen Problemen gerecht zu werden versuchte und hierbei immer an der rein naturwissenschaftlichen Behandlung des Seelenlebens als einer Reihe kausal verbundener Erscheinungen hängen blieb, konnte es nicht zu einer der wirklichen Historie entsprechenden Methodik und noch weniger zu einer gliedernden, entwickelungsgeschichtlichen und zur Substanz des Geistes vordringenden Geschichtsphilosophie bringen. Insbesondere ist daher für diese neue Lehre der Religionsphilosoph wohl disponiert, der ja doch sein Objekt, die Religion, von der Historie aus erfassen muß, und der eben deshalb von einem rein Kantischen Begriff der Historie aus nie zu entwickelungsgeschichtlichen Bewertungsmaßstäben und nie zu einer in der Geschichte lebenden Realität gelangen konnte. Die Schwierigkeiten, in welche die vor allem aus Cohens Lehre entwickelte Gesamtposition Herrmanns gerade gegenüber der Historie stets aufs neue führt, sind hierin begründet. Er ist aber auch nicht minder

wohl dazu disponiert, wenn er das dem Kritizismus unlösbare Problem durch Anleihen bei der Hegelschen Entwickelungsmetaphysik zu lösen hoffte, da ihn diese Metaphysik immer doch von der empirischen Historie weg zu einem allgemeinen Begriff der Religion führt, der unabhängig von der Historie gewonnen und begründet sein muß und in der wirklichen Historie immer nur unzulängliche Illustrationen erfährt oder sich in immer nur vorläufigen, mit ihrer Absolvierung überflüssig werdenden Stufen realisiert. In kritischen Ueberlegungen, die beide Methoden ungangbar fanden und die eben deshalb eine spezifisch historische Logik mit geschichts-philosophischem Abschluß suchten, haben daher auch meine Untersuchungen über die Bedeutung des Historischen und der Entwickelungsgeschichte für die Religion ihre Wurzel. Meine Abhandlungen über die »Absolutheit des Christentums« und über den Begriff »des Wesens des Christentums« haben demgemäß die Geschichtsphilosophie Rickerts und insbesondere den von ihr gelehrten Zusammenhang zwischen empirischer Historie und Geschichtsphilosophie als wichtigstes Mittel zur Lösung schwer empfundener Probleme benützt.

Freilich bezieht sich die Hervorhebung dieser Bedeutung und diese Zustimmung zunächst nur auf die geschichts-philosophische Anwendung von Rickerts Theorie und vernachlässigt damit das unter anderen Gesichtspunkten wichtigere Interesse seines Buches, die Logik der empirischen Geschichte. Aber einerseits ist das Wichtigste an Rickerts Geschichtsphilosophie doch eben der Umstand, wie sie aus seiner Methodik der empirischen Geschichtswissenschaft unmittelbar hervorwächst und gerade an die Eigentümlichkeiten der eigentlichen quellenmäßigen Historie anknüpft. Andererseits sind die Unzulänglichkeiten der veralteten geschichtsphilosophischen Theorien gerade in ihrer Unanwendbarkeit auf die empirische Historie begründet. Die leichte Konstruktion, mit der noch Schleiermacher die empirische Historie seiner Theorie einer im Christentum vollendeten Idee der Religion dienstbar machen konnte, sind nicht mehr möglich. Hier hat Strauß in seiner vernichtenden Kritik des Schleiermacherschen »Leben Jesu« ein für immer lehrreiches Mahnzeichen aufgerichtet [75]), und die moderne Bibelwissenschaft hat unter der Einwirkung rein historischer Gesichtspunkte diese Wege vollständig verlassen. Aber

[75]) Vgl. D. F. Strauß, Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. Berlin 1865.

auch die Hegelsche Dialektik der Entwickelung scheiterte gerade an dem Reichtum der wirklichen Historie. Die totale Abwendung der modernen Kirchen- und Dogmengeschichte von den Tübingern hat hierin ihren Grund; das Wesentliche an den zunächst von Ritschl ausgegangenen neuen Impulsen dieses Forschungsgebietes liegt nicht sowohl in seinem etwas engen und trockenen Moralismus als in seinem nüchternen realistischen Sinn für das Irrationale der Historie. Insbesondere Adolf Harnacks historische Leistung hat ihre Größe in dem Sinn für das Lebendige und Individuelle, in ihrer Verwerfung der ideologischen Dialektik. Die neuesten Versuche Dorners[76]), die Entwicklungsdialektik wieder zu beleben, widerlegen sich durch Dorners eigene historische Leistungen, die aus eben diesem Grunde ganz farblos und schattenhaft geworden sind; seine Dogmengeschichte ist ein gänzlich unhistorisch empfundenes Buch. Gerade auf die Erkenntnis jenes Reichtums und auf die Würdigung der exakten historischen Forschung ist nun aber Rickerts Lehre aufgebaut. Insofern ist daher mit der Zustimmung zu seiner Geschichtsphilosophie auch die zu seiner Methodik der empirischen Geschichtswissenschaft ausgesprochen.

Um aber auch auf diesen Punkt, dessen Besprechung freilich mehr den Historikern und Logikern von Fach zukommt, einzugehen, so glaube ich gerade hier sagen zu dürfen, daß die Windelband-Rickertsche Lehre eine Erlösung und Befreiung ist. Sie formuliert ja nur die Prinzipien, nach denen die bedeutendsten historischen Leistungen bisher mehr oder minder instinktiv verfahren sind. Aber, indem sie diese Prinzipien erkenntnistheoretisch ableitet und von aller verwirrenden idealistischen Apologetik und allen halben Konzessionen an die naturalistische Metaphysik befreit, gibt sie dieser Methode ein festes Rückgrat, das Bewußtsein ihres vollen Rechtes und die Klarheit der Prinzipien samt der Möglichkeit, die gesetzlichen Bearbeitungen des Historischen, die relativ historischen Begriffsbildungen der Soziologie usw., anzuerkennen und zu benützen. Die Leitung der historischen Abstraktion durch den Begriff des Wesentlichen, die Bildung von individuellen Einheiten beliebig großen Umfangs von der Kultur-

[76]) Vergl. A. Dorner, Ueber den Begriff der Entwicklung in der Geschichte der christlichen Lehrbildungen. Prot. Monatshefte 1901 und »Auf welche Weise ist das Wesen des Christentums zu erkennen?« Preuß. Jahrb. 1901; jetzt auch W. Köhler, Idee und Persönlichkeit, und meine Anzeige HZ. 1913.

menschheit bis zum Einzelmenschen, der kausale Zusammenhang all dieses Geschehens im Sinne der kausalen Ungleichung und des neue Kräfte ins Spiel führenden Wirkens, die Gliederung dieses Flusses nach teleologischen Einheiten als einer kontinuierlichen, kausal verständlichen Entwickelung, dabei die fortwährende Rücksicht auf die Bedingtheit des historischen Lebens durch die Körperwelt, die Heranziehung der einer gesetzmäßigen Bearbeitung fähigen allgemeinen Elemente des Historischen, die Beziehung jedes historischen Gebildes zunächst lediglich auf den ihm selbst vorschwebenden Zweck: das alles ist echt historischer Geist und äußerst einfach und sinnreich aus der logischen Grundvoraussetzung entwickelt. Dazu kommt die Vorsicht in der Abstufung dieser Zweckgebilde bei universalhistorischer Betrachtung, wo das historische Zentrum nicht mehr mit der dargestellten Individualität selbst zusammenfallen kann, die Scheidung des Primärhistorischen und des Sekundärhistorischen, die Abgrenzung der historischen Abstraktion des organisierenden Individuellen von den zur Veranschaulichung und Schilderung dienenden Details: alles das sind Gedanken von großer Einfachheit und von einleuchtendster Richtigkeit. Damit sind die modernen naturalistischen Geschichtsversuche in dem, was sie Berechtigtes haben, vollständig anerkannt, aber auch in der Verworrenheit ihres Grundgedankens gründlich entlarvt. Die theologische Historie hat eine derartige Befreiung freilich weniger notwendig, da ihr Objekt bei einer naturalistischen Historie überhaupt sein selbständiges Leben verlieren würde und es daher jeden Historiker aus diesem Bann von selbst herauszieht. Immerhin aber kann diese Klärung der Prinzipien auch ihr sehr wohltätig sein, und vor allem kann sie dazu helfen, die Natur des von den Theologen viel umstrittenen Entwickelungsbegriffes verständlich zu machen, den viele — und darunter auch solche, die es besser wissen müßten — immer noch nicht von dem Evolutionsbegriff des Darwinismus und von der Hegelschen Fortschrittsdialektik unabhängig denken können. Der Gärungszustand, in den die theologisch-historischen Disziplinen gegenwärtig eingetreten sind, und der sich in den vielen methodologischen Erörterungen äußert, ist allerdings durch die Einführung des Entwickelungsbegriffes aus der allgemeinen Historie in die theologische veranlaßt. Aber es ließe sich auch leicht zeigen, wie gerade diese methodologischen Erörterungen überall da, wo sie auf Einmischung naturalistischer, Hegelscher oder supranatu-

raler Metaphysik verzichten, gerade in den Bahnen der Rickertschen Analyse sich bewegen und hierbei Raum und Luft genug bekommen, in der Religionsgeschichte beständige, im Kausalzusammenhang sich bildende Neuschöpfungen anzuerkennen[77]).

VII.

So kann ich also zu den Grundgedanken der Arbeit Rickerts nur lebhafte Zustimmung aussprechen. Das schließt aber nicht aus, daß diese Arbeit doch auch große Schwierigkeiten und Probleme zurückläßt, und daß man ihre Betrachtung in mancher Hinsicht erweitern und ergänzen möchte.

Die Hauptschwierigkeit springt jedem Leser in die Augen und wird von den naturalistischen Gegnern energisch geltend gemacht werden. Auch, wo man sich durchaus von der rationalistischen Metaphysizierung der naturwissenschaftlichen Abstraktionen frei gemacht hat, wird man doch die Eigenschaft der Erfahrung, vermöge deren sie einer quantifizierenden Betrachtung mit dem Ergebnis der Kausalgleichung unterworfen — und zwar mit größtem Erfolg unterworfen — werden kann, mit der andern Eigenschaft in schwierigem Verhältnis finden, vermöge deren ohne jede Rücksicht hierauf die idiographischen Totalitäten im Sinne der Kausalungleichung genetisch verstanden werden dürfen. Es ist klar, daß hier ein gewöhnlich als metaphysisches Problem behandelter Widerspruch auf den Gegensatz der Betrachtungsweisen abgeschoben wird. Aber da diese Betrachtungsweisen doch wieder notwendig aus dem Wesen des Bewußtseins hervorgehen sollen, entsteht das Bedürfnis nach einer Ausgleichung. Rickert hat zwar dieses Problem in der bereits erwähnten sehr scharfsinnigen Abhandlung

[77]) Die letzte Zusammenfassung solcher methodologischer Erwägungen ist die Schrift v. v. Schubert »Die heutige Auffassung und Behandlung der Kirchengeschichte«, 1902. Gerade diese Schrift zeigt, wie viel von Rickert zu lernen gewesen wäre. Dann hätte sich auch gezeigt, wie wenig die Formel, daß »nicht das Evangelium, sondern sein Verhältnis zur Welt sich entwickelt«, die Kirchengeschichte und das Christentum dem Entwicklungsbegriff entzieht. Denn das urchristliche Evangelium ist nachweislich ein individuell historisches Gebilde, und in den Entwicklungen seiner Arbeit an der Welt entstehen jedesmal neue individuell-historische Gebilde. Es kann sich nicht etwas in seinem Verhältnis zu anderem entwickeln, ohne selbst in seinem Wesen sich zu wandeln. Die Idee oder das Wesen des Christentums im Ganzen aber ist eine aus der Ueberschau über all diese individuellen Gebilde erst zu gewinnende historische Abstraktion, deren Sinn genauester Bestimmung bedurft hätte; s. oben »Was heißt W. d. Chr.?« Jetzt vgl. auch W. Köhler a. a. O.

»Psychophysische Kausalität und psychophysischer Parallelismus« weiter verfolgt. Aber hier ist doch die Frage lange nicht beantwortet. Meines Erachtens erfordert das Buch ein weiteres spezielles Werk über den Kausalitätsbegriff, wenn es wirklich überzeugend und durchdringend wirken soll. Denn es wird sehr vielen gehen wie mir, daß sie an diesem Punkte — und es ist doch ein Hauptpunkt — die Rickertschen Andeutungen nicht ganz verstehen und durchschauen. Wie ist es möglich den Erfahrungsinhalt zugleich nomothetisch nach dem Prinzip der Kausalgleichung und der Erhaltung der Energie und dann doch wieder idiographisch nach dem Prinzip der Individualkausalität oder der Kausal-Ungleichung zu verstehen? Sind das wirklich nur zweierlei Betrachtungsweisen desselben Objektes oder sind das nicht doch Teilungen innerhalb der Objekte, die zum einen Teil dem ersten und zum anderen dem zweiten Erklärungsprinzip unterliegen? Ich kann es mir schwer anders vorstellen. Dann aber kommt doch auf diesem Wege wieder innerhalb des Erfahrungsinhaltes der Unterschied zwischen körperlicher und geistiger Wirklichkeit zum Vorschein, dann handelt es sich nicht mehr bloß um die Verschiedenheiten der Methode, sondern auch um solche der Objekte. Dann muß doch wieder der Bereich des Mechanischen gegen den des Geistig-Produktiven abgegrenzt werden, und die Formunterschiede der Erkenntnis weisen auf Sachunterschiede der Gegenstände hin. Jedenfalls liegt an diesem Punkte eine Schwierigkeit, deren ich mit Rickerts Begriffen nicht Herr zu werden vermag. Es sind die Schwierigkeiten, die mit Rickerts ganzer Behandlung der Psychologie zusammenhängen. Er bezeichnet sie in ihrem heutigen Verstande rein als nomothetische Naturwissenschaft von den Gesetzen des Zusammenhangs der psychischen Grundelemente. Ich glaube aber nicht, daß die Psychologie darin aufgeht und aufgehen kann. Vielmehr scheint sie mir eine eigene selbständige philosophische Wissenschaft, die in vieler Hinsicht die Voraussetzung des Transzendentalismus bildet und auch die von der Logik zu bewältigenden Erfahrungselemente von sich aus bereits in einer bestimmten Bearbeitung und Verdeutlichung darbietet, die auf die logische Begriffsbildung ihren Einfluß haben muß. Aber das gehört zu den allerschwierigsten und umstrittensten Punkten und kann hier nicht weiter verfolgt werden [78]).

[78]) Das ist doch auch der eigentliche Sinn des Einspruches, den Dilthey erhebt. Dilthey hat in seiner letzten Arbeit »Der Aufbau der geschichtlichen Welt

Was dagegen die Ergänzung betrifft, so hat eine solche meines Erachtens zunächst an einem Punkte der Methodik der empirischen Geschichtswissenschaften einzusetzen. In der Darstellung der Begriffe des historischen Zusammenhangs und der Entwickelung vermißt man jede Rücksicht auf das, was Ranke [79]) in einem empirischen Sinne die Ideen genannt hat. In Wahrheit geht doch aus diesem Begriff eine Reihe von Grundsätzen der Gliederung und Zusammenfassung der Tatsachen hervor, die in der wirklichen Historie die größte Rolle spielen. Es handelt sich dabei nicht um die Meinung, als wäre die ganze Historie von Ideen d. h. von bewußt vorgenommenen Zweckzusammenhängen geleitet; denn Bedingtheit und Durchkreuzung dieser Zweckzusammenhänge durch rein tatsächlich gegebene Zustände und Vorgänge liegen auf der Hand. Auch handelt es sich nicht

in den Geisteswissenschaften« (Abhh. d. Kgl. Preuß. Akademie d. Wiss. 1910), wo seine Arbeiten von der geistvollen »Einleitung in die Geisteswissenschaften« I 1883 ab sämtliche verzeichnet sind, sich Rickert entschieden genähert, indem er nicht von der Psychologie, sondern von der Logik her die Geschichte erkenntnistheoretisch konstruiert. Er hält nur seine Behauptung eines engen Zusammenhanges zwischen den logischen Erkenntniszielen der Geschichte und dem realen geschichtlichen Erleben und die Bedeutung der besonderen geschichtlichen Kausalität gegenüber der naturwissenschaftlichen fest. Darin liegt m. E. etwas Richtiges. Aber freilich ist die Einordnung dieses Richtigen in den Rickertschen Gedankengang nicht so ganz einfach. In den Spuren Diltheys geht Spranger »Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft« 1905. Auch er hat sich inzwischen in seinem Humboldt der neukantischen Theorie genähert. Die logischen Erkenntnisziele lassen sich eben nur aus den logischen Prinzipien und nicht aus den Tatsachen gewinnen. Der letztere Gedanke ist treffend erläutert von Arvid Grotenfeld, Die Wertschätzung in der Geschichte, 1903. Noch bedeutend tiefer aber gräbt die Arbeit eines so ausgezeichneten Psychologen wie Simmel, der in seinen »Problemen der Geschichtsphilosophie«[3] 1905 ausdrücklich zeigt, wie die historische Erkenntnis eine durchdringende Umformung des bloß Erlebten nach den logischen Prinzipien eines Apriori der Geschichte ist, das dem Apriori der Naturwissenschaft vollkommen parallel ist, und wie diese unsere geschichtswissenschaftliche Stellung gegenüber dem bloß Erlebten — sei es das unmittelbar Erlebte oder das in der Phantasie mittelbar Nacherlebte oder »hermeneutisch« Gedeutete — im Sinne der das Reale erst nach apriorischem Gesetz erzeugenden Autonomie zu verstehen ist; darin besteht unsere Erkenntnis der Geschichte und zugleich unsere Freiheit ihr gegenüber. Diese Freiheit kommt bei Dilthey nirgends zu ihrem Recht.

[79]) L. v. Ranke, Ueber die Epochen der neueren Geschichtsschreibung. Leipzig 1888 (auch Weltgeschichte. IX. 2.); dazu jetzt auch das vortreffliche Buch von E. Spranger, W. v. Humboldt und die Humanitätsidee.

um hypostasierte Kräfte, die die eigentliche Wirklichkeit der Historie bildeten außer, vor oder neben den einzelnen Taten und Begebnissen, die bloß erschienen in den wirklichen Betätigungen; vielmehr ist selbstverständlich, daß es sich um Zweckzusammenhänge handelt, die nur in einzelnen lebenden Individuen auftauchen, wirken und sich zusammenschließen eben durch deren Arbeit. Aber andererseits ist dieser Begriff der Idee doch noch nicht erschöpft oder ersetzt in dem Rickertschen Begriff des historischen Individuums. Er charakterisiert diesen letzteren Begriff doch noch in einer bestimmten Richtung, insoferne ein solches Individuum gerade durch die in der Durcharbeitung sich äußernde Konsequenz, durch die Entfaltung der in keimhaften Zwecksetzungen enthaltenen Folgen historisch zusammengehalten ist. Ja, die Entwickelung eines solchen Ganzen beruht großenteils auf der Art, wie die Konsequenzen eines solchen Keimgedankens zu Aeußerungen durch Umstände gereizt werden oder auch nach eigener innerer Notwendigkeit sich entfalten. Es handelt sich um den Begriff eines Kulturinhaltes, wie ihn Claß phänomenologisch schildert und Eucken als Syntagma charakterisiert [80]). Damit ist aber dann noch eine weitere Anzahl moderner historischer Begriffe gegeben, die in der wirklichen Historie eine große Rolle spielen, die aber von Rickert beiseite gestellt sind. Freilich ergibt sich aus einer derartigen Entwickelung der im Ansatz enthaltenen Konsequenzen kein streng logisch wirkendes Gesetz, aber es ergeben sich T e n d e n z e n, die, mannigfach abgelenkt und sich beständig neu orientierend, doch in einer durch den Ansatz bestimmten Weise zu verlaufen und zur vollen Realisation zu gelangen streben. Indem aber eine Mehrzahl solcher Kulturinhalte

[80]) G. Claß, Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes. Leipzig 1896 und Eucken, Die Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschheit 1888. — Die Entstehung dieses äußerst fruchtbaren Begriffes aus der Erweiterung des historischen Horizontes, aus der poetischen Anempfindung an das Unbewußte, aus der Zusammenfassung dieser Elemente durch die Entwickelungsdialektik und schließlich aus der Arbeit der reinen Historiker habe ich in meinem erwähnten Artikel über den deutschen Idealismus zu zeigen mich bemüht. Er ist ein wesentlicher Grundbegriff der modernen Historie, aber eine logische Verwertung kann ihm freilich erst durch die Einverleibung in eine prinzipielle geschichtslogische Theorie zuteil werden. Auch Dilthey in seiner bereits erwähnten Abhandlung und insbesondere in seiner hochinteressanten »Jugendgeschichte Hegels«, Abhh. d. Berliner Akad. d. Wiss. 1905 geht diesen wichtigen Grundsätzen in lehrreichster Weise nach.

mit entsprechenden Entwickelungstendenzen nebeneinanderstehen, ergeben sich aus der Vergleichung dieser näher oder ferner verwandten Gebiete vielfache Analogien in dem Verlauf solcher Tendenzen, die wiederum keine exakt gesetzliche Bestimmung geben, aber für historisches Verständnis überaus wichtig sind. Hierin liegt das relative Wahrheitsmoment der Lamprechtschen Stufentheorien. Mit dem Begriff der Analogien aber ist weiterhin der Begriff des Typus in einem von Rickert nicht beachteten Sinne gegeben, nämlich weder im Sinn des allgemeinen auf alle Erscheinungen passenden Durchschnitts, noch in dem des Ideals, sondern in dem Sinne, daß er gerade das Charakteristische der deutlicher entwickelten Kulturzusammenhänge in Verläufen und Ergebnissen zu einem Mittelbegriffe zusammenfaßt, um den die einzelnen wirklichen Erscheinungen oszillieren. So hat Jellinek in seinen methodologischen Untersuchungen den Begriff des Staates gefaßt, und es ist deutlich, wie dieser Begriff des Typus mit dem der Tendenzen und Analogien zusammenhängt. Aehnlich hat Max Weber für die Nationalökonomie von hier aus den Begriff des »Idealtypischen« gebildet, durch den gewisse Zweige der Wirtschaft wie Handwerk, Grundbesitz usw. oder gewisse Perioden der Gesamtwirtschaft wie Naturalwirtschaft oder Kapitalismus generell charakterisiert werden können[81]). Auch die von Jakob Burckhardt mit so großer Meisterschaft gebildeten historischen Allgemeinbegriffe wie der »Geist der Renaissance«, der »griechische Mensch« der verschiedenen Jahrhunderte gehören hierher, da sie nur mit Hilfe eines solchen Gedankens der Tendenz und des Typus zu bilden sind. Wie wichtig diese Begriffe vollends für die Charakteristik einzelner Religionen und der Entwickelungsstufe innerhalb dieser sind, braucht nur angedeutet zu werden. Der ganze Begriff des »Wesens des Christentums« u. ä. ist allein von hier aus zu verstehen.

Alle diese Begriffe aber wiederum setzen eine Gemeinsamkeit und Gleichartigkeit alles Historischen voraus, das den primitiven Dämmerzustand der Prähistorie durch-

[81]) G. Jellinek, Das Recht des modernen Staates, B. I: Allgemeine Staatslehre, Berlin 1900. S. 23—48. Jellinek steht der hier geschilderten philosophischen Schule nahe, und seine geschichtsmethodologischen Ausführungen verdienen ernste Beachtung über juristische Kreise hinaus, vgl. meine Anzeige in Z. f. Privat- u. öffentl. Recht d. Gegenwart 1912. M. Weber hat seine Gedanken entwickelt im »Archiv f. Sozialwissenschaft« XIX 1904 u. XXII 1906.

bricht und von allen Durchbruchspunkten aus große Aehnlichkeiten des Auftriebes zeigt. Es sind keine Naturgesetze und es ist keine dialektische aus dem Ziel konstruierbare Entwickelung. Aber es ist eine gewisse Einheitlichkeit des Auftriebes. Diese Einheitlichkeit ist gerade groß genug um ideell zusammenhängende Entwickelungen, analoge und zuletzt zusammenmündende Tendenzen, überindividuelle Gesamtzustände des Geistes und Typen hervorzubringen und damit auf gemeinsame Ausgangspunkte und gemeinsame Ziele hinzuweisen. Sie ist aber wiederum auch weit genug von jedem Allgemeinbegriff und von allen Naturgesetzen entfernt, um doch in allen einzelnen Ausgangspunkten, in allen analogen Verläufen und Ergebnissen und auch noch in der Fortwirkung vereinigter Tendenzen jedesmal individuell Eigentümliches hervorzubringen. Das Spezifische der historischen Begriffsbildung und Abstraktion liegt doch nicht bloß in der Einzigartigkeit und Unteilbarkeit des jeweils herausgegriffenen und zusammengeschlossenen einzelnen Wertganzen, sondern auch in jenen Begriffen des Gemeinsamen, die sich als Analogien, Tendenzen und Typen äußern und jene in aller Besonderung doch bestehende Gemeinsamkeit des Kulturlebens aussagen. Hier scheint mir Rickerts Theorie noch manche sehr wichtige Fragen offen zu lassen, die aber vielleicht bei Beschränkung auf seine rein erfahrungsimmanent-logischen Voraussetzungen überhaupt nicht beantwortet werden können.

Diese Bemerkungen führen dann aber auf einen andern Punkt, der freilich eben diese rein logischen Voraussetzungen durchbricht und in die Metaphysik hinüberspielt, der aber doch auch für den Historiker nicht gleichgültig ist, auf einen Unterschied zwischen der dem Naturforscher und der dem Kulturforscher gegebenen Erfahrung, der seine Bedeutung auch dann behält, wenn man zugibt, daß die idiographische Begriffsbildung sich über Körperwelt und Seelenwelt gemeinsam erstreckt. Es ist gewiß zuzugeben, daß gegenüber der Körperwelt nur der Standpunkt der Bewußtseinsimmanenz möglich ist, und daß es ein Grundirrtum ist, nach einer davon verschiedenen wahreren Wirklichkeit zu suchen, die in unserer Erfahrung nur erschiene. Anders aber steht doch die Sache gegenüber fremdem Geistesleben. Hier ist es nicht möglich, dabei stehen zu bleiben, daß man bewußtseinsimmanente Erfahrungen nach Analogie des eigenen Wesens deute und so

sie erst zu einem von uns unterschiedenen, um ein eigenes Zentrum bewegten Bewußtsein mache. Wir deuten nicht bloß diese Erfahrungen aus uns, sondern sehr oft umgekehrt uns aus diesen Erfahrungen, und, so unbegreiflich es auch sein mag, im Verkehr von Mensch zu Mensch wird die Voraussetzung gemacht, daß in der Tat der Eindruck und die Einwirkung vom Andern her Erscheinung einer mit der Erfahrung sich nicht deckenden Größe seien, wird eine Realität anerkannt, die nicht bloß Erfahrung ist, sondern Erscheinung und Wirkung eines nur zu erschließenden geistigen Seins. Damit aber gewinnen wir für die historischen Subjekte den Begriff einer nicht bloß erfahrungsmäßigen, sondern metaphysischen Realität. Das ist ja aber auch von der Gesamtanschauung aus begreiflich genug. Ist »Existieren« Sein für ein Bewußtsein, so hat bei der Körperwelt die Frage nach ihrem Sein für sich selbst keinen Sinn. Dagegen bei psychophysischen Wesen, in denen durch die unbegreifliche Verbindung des psychologischen und erkenntnistheoretischen Subjektes ein Sein für sich selbst zustande kommt, ist selbstverständlich der Begriff des Existierens nicht damit erledigt, daß sie Erfahrungsinhalte eines sie wahrnehmenden Bewußtseins sind. Sie sind für sich selbst auf eine unbegreifliche Weise, und sie wirken als selbständige Kräfte, indem sie einander erscheinen. Diese Einsicht nimmt erst der Historie das Gespenstische, das sie auf dem Standpunkt der reinen Erfahrungsimmanenz auch bei Rickert behält. Ist das aber so, dann gewinnen die vorhin hervorgehobenen Begriffe des Gemeinsamen, der Tendenzen und Analogien, des Entwickelungszusammenhangs und des Konvergierens verschiedener Entwickelungen ebenfalls eine neue metaphysische Bedeutung, indem sie ein zwar nur in einzelnen Individuen lebendes, aber doch in ihnen als übergreifende und beherrschende Macht wirkendes Prinzip geistigen Lebens bedeuten. Es beruht auf einer gemeinsamen Kraft, die aus dem naturhaften Seelenleben erst emporsteigt, und in zwar nicht a priori konstruierbaren, aber a posteriori erkennbaren Zusammenhängen ein innerliches Ganzes geistiger Werte auswirkt.

Damit ist dann freilich bereits das Gebiet der Geschichtsphilosophie im älteren, metaphysischen Sinne des Wertes betreten und wir nähern uns Gedanken, wie sie die Geschichtsphilosophie Euckens und seiner Schüler vertritt [82]). Die von der universalen

[82]) Vgl. Eucken, Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt, Leipzig 1896;

Beurteilung vollzogene Abstufung der Kulturwerte in ihren Entwickelungsstufen ist dann nicht bloß ein subjektives Arrangement zum Zweck besserer Orientierung, sondern, indem sie aus der Vertiefung in die Kontinuität der Geschichte hervorgeht, glaubt sie auch einen innerlich begründeten objektiven Zusammenhang zu ergreifen. Ja, die individuelle Tat, in der sich ein solches Urteil vollzieht, ist selbst ein aus dem inneren Triebe des Zusammenhangs hervorgehendes Glied, in dem dieser Zusammenhang sich fortbildet und vorwärts bewegt. Dieser Denkweise kommt heute der täglich sich steigernde Einfluß Bergsons zu Hilfe, der gleichfalls vom Standtpunkte des erfahrungsimmanenten Realismus aus den mechanistischen Determinismus der Psychologie durchbricht und in dem »Elan vital«, dem Auftrieb des Lebens, den Durchbruch der metaphysischen Lebenstiefen in den Bereich der räumlich-zeitlich geordneten Phänomenalität anerkennt. Freilich fehlt diesem Auftrieb Bergsons jedes Apriori eines absoluten Wertsystems und ist der Gedanke einer festen inneren Beziehung des geschichtlichen Lebens auf ein solches von hieraus nicht zu gewinnen. Darin ist es dann begründet, daß man heute vielfach sich zu Hegel zurückwendet. All das kann hier nicht weiter verfolgt werden. Es muß genügen zu zeigen, daß auch hier ein Punkt ist, wo mit dem rein logischen Transzendentalismus nicht durchzukommen ist. Es könnte sich ja doch immer nur um eine Metaphysik handeln, die erst auf der Grundlage der empirischen Forschung und des im Zusammenhang mit ihr gebildeten Wertsystems entsteht.

In diesem Sinne scheint ja doch auch Rickert selbst die Notwendigkeit solcher Ergänzungen anzuerkennen, wenn er sagt: »Es könnte jemand meinen, die bloße Annahme einer notwendigen Beziehung der empirischen Wirklichkeit auf unbedingt allgemeine Werte, die wir als Voraussetzung einer wissenschaftlichen Notwendigkeit der Geschichte kennen gelernt

—

Ders., Der Wahrheitsgehalt der Religion[3], 1912 und den Aufsatz »Philosophie der Geschichte« in Kultur d. Gegenwart I, VI 1907. Goldstein, Kulturproblem der Gegenwart, Leipzig 1899; Scheler, Die transzendentale und die psychologische Methode, Leipzig 1900. Von den Arbeiten Bergsons sei hier nur genannt »Essai sur les données immédiates de la conscience 1889; Matière et mémoire, essai sur les relations du corps à l'esprit 1897, deutsch 1904; L'évolution créatrice 1905«, deutsch 1912. Ueber die Erneuerung Hegels s. Windelband, Die Erneuerung des Hegelianismus 1910

haben, und vollends die Ueberzeugung, daß alles menschliche Werten auch vom wissenschaftlichen Standpunkt aus nicht als vollkommen gleichgültig angesehen werden darf, schlösse schon eine metaphysische Ueberzeugung ein; denn das absolut Wertvolle könne zur empirischen Wirklichkeit nur dann eine notwendige Beziehung haben, wenn auch irgend ein r e a l e r Zusammenhang zwischen beiden besteht; und dieser Zusammenhang wäre der Erfahrung entzogen, müßte also als metaphysische Realität angesehen werden. Doch wie dem auch sein mag, die Ueberzeugung von der Richtigkeit derartiger Meinungen kann immer erst entstehen, wo die Geltung absoluter Werte nicht mehr bezweifelt wird, und muß sich auf die Ueberzeugung von dieser Geltung stützen. Eine so begründete Metaphysik würde daher niemals geeignet sein, der Geschichte eine Stütze zu bieten, da ja die »Metaphysik« gerade erst die Geltung der Werte feststellen soll. Sie würde überhaupt nicht zu der Art von Metaphysik gehören, die auf eine Rationalisierung des Weltganzen ausgeht, und nur die Wertlosigkeit dieser Art von Metaphysik für die Geschichtswissenschaft hatte uns hier zu beschäftigen.« (S. 653 f.)

Eine solche Metaphysik der Geschichte ist in der Tat unentbehrlich für jede umfassendere historische Vergleichung und Beurteilung, und vor allem für die Behandlung des Kulturproblems, für die Ethik und für die Religionsphilosophie, soferne sie philosophische Untersuchung und Wertabstufung der konkreten historischen Religionen ist. Der Unterschied einer solchen Metaphysik der Geschichte von der Hegelschen ist gleichfalls von Rickert zutreffend angedeutet. Sie ist nicht eine Voraussetzung der Historie, sondern ein Ergebnis der der Historie gegenüber aus inneren Nötigungen geübten Urteile. Sie rationalisiert die Historie nicht zur Exekution eines allgemeinen Begriffes, sondern läßt die Irrationalität aller individuellen Bildungen bestehen, indem sie den individuellen Charakter jeder solchen Metaphysik selbst anerkennt. Sie wird dadurch dann aber doch nicht zu einer bloß subjektiven Meinung, sondern, indem sie aus gewissenhafter Versenkung in die Historie und aus der Deutung ihres Sinnes hervorgeht, sucht dieses Urteil die Kontinuität und bildet es sie weiter als eine relativ schöpferische Tat[83]).

[83]) Das ist oben in der Abhandlung über das Wesen d. Chr. ausgeführt. Rickert selbst hat seinen Ersatz für diese Metaphysik als eine Theorie der »Deutung«

Eine weitergehende Kritik möchte in Rickerts Gedankenbau wohl noch mehr Elemente der Metaphysik entdecken. Die einzelnen Kulturwerte selbst sind mit metaphysischen Aussagen und Voraussetzungen verbunden, denen doch weiter nachzugehen wäre. Ferner ist die Kombination des psychologischen und des erkenntnistheoretischen Subjektes bei aller vorsichtigen Formulierung in Wahrheit doch ein metaphysisches Problem, wie denn an diesen Punkt und an die Frage nach der Besonderung des »Bewußtseins überhaupt« zu Einzelbewußtseinen seiner Zeit bei Fichte die Metaphysik sich anschloß. Ein metaphysischer Sachverhalt ist ferner doch auch die Voraussetzung der ganzen transzendentalen Problemstellung selbst, die mit ihrem Apriori und ihrem transzendentalen Urteilszentrum eine Tat des Geistes gegenüber dem bloßen Ablauf der seelischen Erscheinungen bedeutet und insoferne auf eine metaphysische Grundlage des Geistes hindeutet. Und schließlich wird doch auch das oben bezeichnete Problem, die Frage, wie sich die nomothetische Begriffe erlaubende Eigenschaft der Erfahrung zu der idiographische erlaubenden verhalte, irgendwie auf metaphysische Gedanken führen.

Die rein transzendentale Theorie läßt also meines Erachtens sowohl psychologische als metaphysische Probleme neben sich unerledigt. Sie gewährt die zentrale Grundlage und den Ausgangspunkt für die Kulturphilosophie, aber sie kann von sich aus nicht alle hier zu stellenden Fragen erschöpfen und regulieren. Dann aber wäre es das übrig bleibende Hauptinteresse, die Bedeutung festzustellen, die neben ihr sowohl der Psychologie als der Metaphysik zukäme.

Das aber zu verfolgen, liegt nicht im Rahmen dieser Darstellung. Sie hat ihre Aufgabe erledigt, wenn sie aus Anlaß dieses Buches die begriffliche Situation der gegenwärtigen Arbeit beleuchtet und den fruchtbaren Beitrag gezeigt hat, den dieses Buch zur Klärung, insbesondere auch für die Theologen und Religionsphilosophen, gebracht hat.

des Subjekts und seiner Stellung zum geschichtlichen Kulturerwerb ausgeführt in dem Aufsatz »Vom Begriff der Philosophie«, Logos 1910. M. E. ist freilich diese »Deutung« in Wahrheit eine Metaphysik der Freiheit.

Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie.

(Bemerkungen zu dem Aufsatze »Ueber die Absolutheit des Christentums« von Niebergall, ursprünglich mit Niebergalls Abhandlung zusammen veröffentlicht in den »Studien des rheinischen Predigervereins« 1898.)

Der freundlichen Aufforderung des Herrn Niebergall und dem Wunsche der befreundeten Redaktion folgend, erlaube ich mir, dem Aufsatz des genannten Theologen einige Bemerkungen hinzuzufügen, die die Kontroverse noch deutlicher erleuchten und meine von ihm bekämpfte Meinung und damit meinen ganzen religionsphilosophisch-theologischen Standpunkt aus Anlaß seiner Einwendungen noch näher bestimmen sollen. Da Niebergall hierbei wesentlich die Gedanken seines Lehrers Julius Kaftan vertritt, so ist das zugleich ein letztes Wort in meinen Auseinandersetzungen mit dem ausgezeichneten Berliner Theologen und Oberkirchenratsmitglied [84]). Ein letztes Wort ist es insoferne, als bei der prinzipiellen Natur des Gegensatzes weitere Erörterungen keine Förderung bedeuten können.

Ich spreche ausdrücklich von meiner »theologischen Methode«. Denn um die Methode in genere handelt es sich, nicht um ein einzelnes Problem, nicht um Apologetik, nicht um einen dogmatischen Locus. Das hat Niebergall von seinen Voraussetzungen aus, denen der autoritäre Offenbarungsbegriff selbstverständlich und alles Außerchristliche eo ipso bloß »natürliche Ausstattung« ist, nicht ganz empfunden. Ihm und seinen Gesinnungsgenossen ist die Theologie so wenig im ganzen problematisch, daß sie nur Probleme der Flickarbeit kennen und das gleiche auch bei allen anderen voraussetzen. Ein solcher Standpunkt hat gewiß seine

[84]) Vgl. meine Aufsätze in ZThK. »Die Selbständigkeit der Religion« und »Geschichte und Metaphysik«, sowie Kaftans Aufsatz »Die Selbständigkeit des Christentums«; mit der letzteren ist die übernatürliche Geoffenbartheit und Erlösungskraft gemeint.

Verdienste und seine praktische Bedeutung, da viele Menschen gerade einer solchen Art bedürfen. Aber man kann die Sache auch ganz anders von den Prinzipien aus anfassen, und darauf haben mich meine Arbeiten in immer höherem Maße geführt. Ich habe mir nicht von irgend welchen Gelehrten »Gründe gegen unseren Supranaturalismus geholt«, um jene dann durch meine »Anschauung von der Religionsgeschichte als einer fortschreitenden Offenbarung« zufrieden zu stellen. Diese Gründe liegen seit 200 Jahren in der Luft und brauchen nicht erst geholt zu werden. Ich habe meinen Ausgangspunkt auch nicht in der tatsächlichen Konkurrenz verschiedener Offenbarungsansprüche genommen oder bei einem »pantheistischen« Entwicklungsbegriff. Alles das bietet sich gleichfalls von selbst dar und ist von der theologischen Apologetik, wenigstens äußerlich, vielfach genug behandelt worden. Ich habe vielmehr ausdrücklich auf den viel tiefer liegenden, eigentlichen Ausgangspunkt der Erschütterung der christlichen Ideenwelt hingewiesen, der zwar mit alledem zusammenhängt, der aber doch für sich allein relativ selbständig und jedenfalls absolut entscheidend ist. Ich meine die historische Methode rein als solche, das Problem »Christentum und Geschichte«, wobei freilich unter diesem Problem nicht die Sicherstellung des Christentums gegen einzelne historische Ergebnisse und Betrachtungsweisen, sondern die Wirkung der modernen historischen Methode auf die Auffassung des Christentums überhaupt zu verstehen ist. Die historische Methode, einmal auf die biblische Wissenschaft und auf die Kirchengeschichte angewandt, ist ein Sauerteig, der alles verwandelt und der schließlich die ganze bisherige Form theologischer Methoden zersprengt. Ich habe diesen Ausgangspunkt ausdrücklich angegeben und die Auffassung der Folgen, die von hier ausgehen, ausführlich begründet. Bezeichnenderweise hat das auf Niebergall gar keinen Eindruck gemacht. Er tut, als ob nach dieser Seite hin gar keine Schwierigkeiten bestünden, als ob mit dem Zugeständnis »zeitgeschichtlicher Bedingtheiten« alle Nöte überwunden und die alte dogmatische Methode im Prinzip gerettet wäre. Es ist das eine merkwürdige Abstumpfung gegen das Gefühl der in der historischen Methode liegenden Konsequenzen, dem gegenüber die älteren Apologeten des 18. Jahrhunderts und die wenigen streng supranaturalistischen der Gegenwart leicht als die tiefer Blickenden sich erweisen dürften. Aber es ist eine in der gegenwärtigen

Theologie häufige und sie vielleicht am meisten charakterisierende Gewöhnung. Man sieht nur Einzelprobleme, die aus der Historie erwachsen und die, je nach dem Fall, einzeln zurückgewiesen oder als ungefährlich bezeichnet werden, während man bei prinzipieller Betrachtung des Christentums von aller eigentlichen historisch-kritischen Arbeit absieht und lediglich mit Bedürfnissen, Postulaten, Ansprüchen, Erkenntnistheorien oder sonstigen ganz allgemeinen und luftigen Dingen die Aufrechterhaltung des alten autoritären Offenbarungsbegriffes begründet und mit seiner Hilfe ein leidliches dogmatisches System zusammenwebt. Die Exegeten und Historiker mögen dann schauen, wie sie gegenüber ihren Forschungsergebnissen jene rein dogmatischen Postulate bewähren, wie umgekehrt die Historiker ihrerseits sich an die zeitgeschichtlichen Bedingtheiten zu halten pflegen und für die Prinzipienfrage auf die Dogmatiker verweisen. Man wird in dieser Art von Theologie beständig vom Pontius zum Pilatus geschickt.

Dem gegenüber möchte ich nun nachdrücklichst hervorheben, was historische Methode, historische Denkweise und historischer Sinn bedeuten. Dabei ist freilich nicht an die Fragmenten-Historie der älteren Zeit zu denken, die Einzelkritik übte, Belehrung über interessante fremde Gebiete gab oder Aktenstücke sammelte, sondern an die echte, moderne Historie, die eine bestimmte Stellung zum geistigen Leben überhaupt in sich schließt, eine Methode, Vergangenheit und Gegenwart aufzufassen, darstellt und ebendeshalb außerordentliche Konsequenzen in sich enthält. Hier handelt es sich um drei wesentliche Stücke, um die prinzipielle Gewöhnung an historische Kritik, um die Bedeutung der Analogie und um die zwischen allen historischen Vorgängen stattfindende Korrelation.

Das erste besagt, daß es auf historischem Gebiet nur Wahrscheinlichkeitsurteile gibt, von sehr verschiedenen Graden der Wahrscheinlichkeit, vom höchsten bis zum geringsten, und daß jeder Ueberlieferung gegenüber daher erst der Grad der Wahrscheinlichkeit abgemessen werden müsse, der ihr zukommt. Damit ist die ganze Stellung zu dem ungeheuren Erinnerungs- und Traditionsstoff unserer Gesittung prinzipiell verändert, auch da, wo die inhaltliche Auffassung selbst noch gar nicht berichtigt worden ist. Aber auch diese selbst wird durch die Kritik tausendfach zersetzt, berichtigt, verändert, und das immer mit dem Ergebnis einer nur wahrscheinlichen Richtigkeit. Es liegt auf der Hand, daß mit der Anwendung historischer Kritik auf die religiöse

Ueberlieferung die innere Stellung zu ihr und ihre Auffassung tiefgreifend verändert werden mußte und tatsächlich auch verändert worden ist. Vor allem aber bedeutet auf diesem Gebiet die Anwendung der Kritik die Einbeziehung der religiösen Ueberlieferung in Wesen und Art aller erst kritisch zu bearbeitenden Ueberlieferungen überhaupt. Die prinzipielle Gleichartigkeit, die so zwischen den Ueberlieferungsweisen hergestellt wird, wird sich dann aber auch von den überlieferten Gegenständen und Ereignissen, die ja erst durch Kritik festgestellt werden müssen, schwerlich fern halten lassen.

Denn das Mittel, wodurch Kritik überhaupt erst möglich wird, ist die Anwendung der Analogie. Die Analogie des vor unseren Augen Geschehenden und in uns sich Begebenden ist der Schlüssel zur Kritik. Täuschungen, Verschiebungen, Mythenbildungen, Betrug, Parteisucht, die wir vor unseren Augen sehen, sind die Mittel, derartiges auch in dem Ueberlieferten zu erkennen. Die Uebereinstimmung mit normalen, gewöhnlichen oder doch mehrfach bezeugten Vorgangsweisen und Zuständen, wie wir sie kennen, ist das Kennzeichen der Wahrscheinlichkeit für die Vorgänge, die die Kritik als wirklich geschehen anerkennen oder übrig lassen kann. Die Beobachtung von Analogien zwischen gleichartigen Vorgängen der Vergangenheit gibt die Möglichkeit, ihnen Wahrscheinlichkeit zuzuschreiben und das Unbekannte des einen aus dem Bekannten des anderen zu deuten. Diese Allmacht der Analogie schließt aber die prinzipielle Gleichartigkeit alles historischen Geschehens ein, die freilich keine Gleichheit ist, sondern den Unterschieden allen möglichen Raum läßt, im übrigen aber jedesmal einen Kern gemeinsamer Gleichartigkeit voraussetzt, von dem aus die Unterschiede begriffen und nachgefühlt werden können. Die Bedeutung dieser Analogie für die Erforschung der Geschichte des Christentums ist daher mit der historischen Kritik von selbst gegeben. Auf der Analogie der Ueberlieferungsweisen, wie alle Reste des Altertums auf uns gekommen sind, beruht schon die biblische Kritik selbst. Die von der Kritik angenommenen Tatbestände sind dann ebenfalls in zahllosen Fällen nur durch Aufsuchung von Analogien feststellbar gewesen. Das schließt aber die Einbeziehung der christlich-jüdischen Geschichte in die Analogie aller übrigen Geschichte in sich, und in der Tat ist das Gebiet dessen, was diesen Analogien entzogen wird, immer geringer geworden; viele haben sich bereits

mit dem sittlichen Charakterbild Jesu oder mit der Auferstehung Jesu begnügen gelernt.

Ist aber diese alles nivellierende Bedeutung der Analogie nur möglich auf Grund der Gemeinsamkeit und Gleichartigkeit des menschlichen Geistes und seiner geschichtlichen Betätigungen überhaupt, so ist damit der dritte historische Grundbegriff gegeben, die Wechselwirkung aller Erscheinungen des geistig-geschichtlichen Lebens, wo keine Veränderung an einem Punkte eintreten kann ohne vorausgegangene und folgende Aenderung an einem anderen, so daß alles Geschehen in einem beständigen korrelativen Zusammenhange steht und notwendig einen Fluß bilden muß, indem Alles und Jedes zusammenhängt und jeder Vorgang in Relation zu anderen steht. Damit sind aber die Prinzipien der historischen Erklärung und Auffassung gegeben. An jedem Punkt tritt Eigentümliches und Selbständiges hervor, das schon durch unsere Fähigkeit der Nachempfindung an sich als zum Gemein-Menschlichen gehörig empfunden wird; aber diese eigentümlichen Kräfte stehen überdies in einem, das Gesamtgeschehen umfassenden korrelativen Fluß und Zusammenhang, der uns alles durcheinander bedingt zeigt, keinen der gegenseitigen Beeinflussung und Verflechtung entzogenen Punkt kennt. Daß hierauf alle Prinzipien historischer Erklärung aufgebaut sind, bedarf keines Beweises. Die Kunst der Nachempfindung der originellen Inhalte und die Aufspürung der korrelativen, sich gegenseitig bedingenden Veränderungen ist die Kunst des Historikers. Die letzten Probleme entstehen ihm aus der Frage nach dem Wesen und Grunde des ganzen Zusammenhanges und nach den Wertbeurteilungen gegenüber seinen verschiedenen Gestaltungen. Von hier aus ist daher auch die Bibelforschung in die allgemeine politische, soziale und geistige Geschichte des Altertums hineingezogen und ist schließlich die Erforschung und Beurteilung des Christentums in den Rahmen der Religions- und Kulturgeschichte hineingestellt worden. Ganz von selbst und Schritt für Schritt ist sie genötigt worden, die Anfänge der Religion Israels aus den Analogien der semitischen Volksreligionen zu erleuchten; die tiefe originale Umbildung der Jahvereligion mit den allgemeinen Verhältnissen der vorderasiatischen Welt, ihren großen Katastrophen und ihrem allgemeinen geistigen Horizont in Verbindung zu bringen; das Judentum aus den Verhältnissen des Exils und der kirchlichen Reorganisation, sowie seine stark veränderte Vorstellungswelt aus

den während des Exils aufgenommenen Gedankenmassen zu erklären; die Entstehung des Christentums mit der Zersetzung des Judentums, den politischen Bewegungen, den apokalyptischen Ideen in Verbindung zu bringen und die Ausbildung der christlichen Kirche aus der Wechselwirkung des Urchristentums mit der umgebenden Welt des römischen Reiches zu erleuchten. Ja eine zusammenfassende Betrachtung kann gar nicht mehr umhin, in der mächtigen Bewegung des Christentums den Endpunkt des Altertums zu sehen, auf den die großen Entwicklungen der vorderasiatischen wie der westlichen Welt hinarbeiten und in dem sehr verschiedene Entwicklungslinien schließlich konvergieren. Alles das ist aber ausschließlich die Folge der historischen Methode, die, einmal an einem Punkte zugelassen, alles in ihre Konsequenz hineinziehen muß und alles in einen großen Zusammenhang korrelativer Wirkungen und Veränderungen verflicht. Es bedarf gar nicht des spezifisch Hegelisch gefärbten Gedankens Straußens, daß die Idee es nicht liebe, ihre ganze Fülle in ein einziges Individuum auszuschütten. Es bedarf überhaupt keiner allgemeinen philosophischen Theorien, um zu diesem Ergebnis zu führen. Die historische Methode führt durch Kritik, Analogie und Korrelation ganz von selbst mit unaufhaltsamer Notwendigkeit zur Herstellung eines solchen sich gegenseitig bedingenden Geflechtes von Betätigungen des menschlichen Geistes, die an keinem Punkte isoliert und absolut sind, sondern überall in Verbindung stehen und ebendeshalb nur im Zusammenhang eines möglichst alles umfassenden Ganzen verstanden werden können.

Diese Methode ist natürlich in ihrer Entstehung nicht unabhängig von allgemeinen Theorien gewesen. Das ist bei keiner Methode der Fall. Aber das Entscheidende ist die Bewährung und Fruchtbarkeit einer Methode, die Durchbildung im Verkehr mit den Objekten und die Leistung zur Herstellung von Verständnis und Zusammenhang. Niemand kann leugnen, daß sie überall, wo sie angewendet wurde, überraschend erleuchtende Ergebnisse hervorgebracht hat, und daß überall das Vertrauen sich bewährt hat, noch nicht erleuchtete Partien würden durch sie sich aufklären lassen. Das ist ihr einziger, aber auch ihr völlig ausreichender Beweis. Wer ihr den kleinen Finger gegeben hat, der muß ihr auch die ganze Hand geben. Daher scheint sie auch von einem echt orthodoxen Standpunkt aus eine Art Aehnlichkeit mit dem Teufel zu haben. Sie bedeutet ebenso wie die modernen Na-

turwissenschaften gegenüber dem Altertum und Mittelalter eine völlige Revolution unserer Denkweise. Enthalten diese eine neue Stellung zur Natur, so enthält die Historie eine neue Stellung zum menschlichen Geist und zu seinen idealen Hervorbringungen. Ueberall ist die ältere absolute oder dogmatische Betrachtungsweise, die bestimmte Zustände und Gedanken als selbstverständlich betrachtete und daher zu unveränderlichen Normen verabsolutierte, von der historischen verdrängt, die auch das angeblich Selbstverständlichste und die die weitesten Kreise beherrschenden Mächte als Erzeugnisse des Flusses der Geschichte betrachtet. Recht, Moral, Gesellschaftslehre, Staatslehre, Aesthetik sind von ihr aufs Tiefste ergriffen und historischen Gesichtspunkten und Methoden unterstellt worden. Ob diese Historisierung unseres ganzen Denkens als ein Glück zu empfinden ist, das ist hier nicht die Frage. Darüber kann man in Nietzsches glänzender Abhandlung »Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das handelnde Leben« beherzigenswerte Betrachtungen lesen. Jedenfalls können wir nun einmal nicht mehr ohne und gegen diese Methode denken und müssen wir alle unsere Forschungen über Wesen und Ziele des menschlichen Geistes auf sie aufbauen. Hier bleibt es bei dem die Lage treffend bezeichnenden Worte Goethes:

Wer nicht von dreitausend Jahren
Sich weiß Rechenschaft zu geben,
Bleib' im Dunkeln, unerfahren,
Mag von Tag zu Tage leben.

So hat die historische Methode auch die Theologie ergriffen, erst schüchtern und fragmentarisch mit allerhand Vorbehalten und Einschränkungen, dann immer energischer und umfassender, bis sie auch hier bewirken mußte, was sie überall sonst bewirkt hat, eine prinzipielle Veränderung der gesamten Denkweise und der ganzen Stellung zum Gegenstande. In das allgemeine Bewußtsein sind freilich zunächst meist nur Einzelergebnisse und mit ihnen eine unbehagliche Unsicherheit eingedrungen. Aber ihre prinzipielle Bedeutung wirkt doch unbewußt überall mit der Konsequenz einer der Methode immanenten Notwendigkeit. Die Bewährungen der Methode im kleinen und einzelnen nötigen zur Ausdehnung auf das Ganze und auf das Prinzip der Betrachtung. Auch hier leitet nicht Theorie und System, sondern der Zwang der Objekte, die, einmal mit historischer Methode angefaßt, sich wunderbar beleben und ver-

ständlich machen; dazu kommt die Nichtigkeit der Einwände und Kautelen, die Schritt für Schritt zum Rückzug genötigt worden sind und als letzten Stützpunkt oft nur mehr die Unsicherheiten hervorholen, welche in dem etwaigen Mangel an Ueberlieferung und Quellen liegen.

Die Einzelauffassungen, welche aus den historischen Behandlungen der jüdisch-christlichen Ueberlieferung hervorgegangen sind, tun nun aber hier, so wichtig sie sind, gar nicht das Entscheidende. Es handelt sich um die Konsequenzen der Methode als solcher, und diese liegen der Natur der Sache nach an zwei Punkten. Die historische Kritik macht erstlich jede Einzeltatsache unsicher und zeigt uns als sicher nur die mit einem — im einzelnen nicht schlechthin aufzuhellenden — historischen Zusammenhang gegebenen Wirkungen auf die Gegenwart. Eben damit wird aber der Zusammenhang des religiösen Glaubens mit allen einzelnen Tatsachen gelockert. Er wird natürlich nicht aufgehoben, aber er wird verändert. Es wird unmöglich, ihn auf eine einzelne Tatsache als solche aufzubauen, er steht immer nur in einer durch große, breite Zusammenhänge vermittelten, d. h. also mittelbaren Verbindung mit ihr. Das zweite aber ist, daß dieser auf die Gegenwart wirkende Zusammenhang selbst nicht isoliert und unbedingt ist, sondern in engster Korrelation mit einem viel größeren Geschichtszusammenhange steht, innnerhalb dessen er als ein dem übrigen Geschehen gleichartiges Gebilde sich erhebt und aus dem Gesamtzusammenhang zu verstehen ist. Damit ist nicht gesagt, daß damit seine Originalität zu leugnen sei. Seine Originalität ist nur analog derjenigen, die auch sonst in diesen Zusammenhängen hervortritt, und nicht weniger oder mehr geheimnisvoll wie diese. Damit ist ferner nicht gesagt, daß hiermit die schaffende Bedeutung der die großen Lebenskomplexe beherrschenden Persönlichkeiten bestritten werden müsse. Die Persönlichkeiten der jüdisch-christlichen Geschichte sind nur ebenso irrational als die Persönlichkeiten der griechischen und persischen. Aber eins ist damit gesagt, und das ist überaus wichtig: aus der Gleichartigkeit und dem Gesamtzusammenhang historischen Werdens folgt, daß jede Würdigung und Beurteilung genau ebenso wie die Erklärung und Darstellung vom Gesamtzusammenhang ausgehen muß. Nicht vom isolierten Urteil und Anspruch der christlichen Gemeinde aus, wie viele Theologen uns immer wieder einreden wollen, sondern nur vom Gesamtzusammenhang aus kann ein Urteil über das Christentum gewonnen

werden, ebenso wie weder die Selbstbeurteilung der Griechen noch die der Römer unser Urteil über ihren dauernden Beitrag zum menschlichen Geiste ohne Weiteres bestimmen kann.

Das ist die offenkundig vor Augen liegende Wirkung der historischen Methode. Sie relativiert Alles und Jedes, nicht in dem Sinne, daß damit jeder Wertmaßstab ausgeschlossen und ein nihilistischer Skeptizismus das Endergebnis sein müßte, aber in dem Sinne, daß jeder Moment und jedes Gebilde der Geschichte nur im Zusammenhang mit anderen und schließlich mit dem Ganzen gedacht werden kann, daß jede Bildung von Wertmaßstäben deshalb nicht vom isolierten Einzelnen, sondern nur von der Ueberschau des Ganzen ausgehen kann. Diese Relativierung und der Blick auf das Ganze gehören zusammen, wie sie denn auch in der praktischen Handhabung der Methode immer beisammen sind. Und eben weil dieser Geist historischer Forschung nach und nach in jede Pore der historischen Theologie eingedrungen ist, weil auch das Christentum nur als eine im Zusammenhang des Ganzen befindliche, erklärliche und zu wertende Größe angesehen werden kann, weil nur die von diesem Gedanken inspirierten Untersuchungen wirkliche historische Erkenntnisse ergeben haben, während alle Entgegnungen nur Eindämmungen der Methode oder Berichtigungen einzelner Ergebnisse, aber kein selbständiges und eigenes Prinzip darstellen: aus allen diesen Gründen ist für den historisch Empfindenden die alte dogmatische Methode ungangbar. Von hier aus und lediglich von hier aus gehen alle Theorien wie die von mir aufgestellten. Die innere Logik der einmal angewendeten Methode zwingt vorwärts, und alle von der Theologie aufgebotenen Gegenmittel, die diese Methoden unschädlich machen oder auf ein beschränktes Gebiet einzwängen wollen, zerbrechen unter den Händen, je dringender und begieriger man sich von ihrer wirklichen Stichhaltigkeit überzeugen will. Gerade dem Bibelforscher, und diesem gerade bei der konkreten Arbeit, müssen diese Konsequenzen kommen. Man braucht nur die Verhandlungen über die Reich-Gottes-Idee oder über das Messiasbewußtsein Jesu zu lesen, um sogar bei etwa völliger Unmöglichkeit, eine der Theorien anzunehmen, doch zu empfinden, daß mit einer Methode, die solche Fragestellungen hervorbringen mußte und gerade durch sie das historische Verständnis gefördert hat, eine Herausschälung irgend eines nicht der Historie angehörenden Kerns unmöglich ist. Oder man braucht umgekehrt nur den ungeheuer komplizierten Apparat zu überschauen, den Zahn aufgebracht hat,

um die Ergebnisse der historischen Methode zu annullieren, und man wird empfinden, daß damit teils für das Prinzip gar nichts ausgemacht ist und nur Ergebnisse gegen Ergebnisse, nicht Methode gegen Methode stehen, teils daß auf eine so verwickelte Deduktion sich schwerlich je das naive, alte und sichere Verhältnis zur Ueberlieferung aufbauen läßt, das die Voraussetzung der alten dogmatischen Methode gewesen ist.

Wenn die Dinge so liegen, so bleibt nur eine Konsequenz übrig; es muß voller Ernst mit der historischen Methode gemacht werden, nicht bloß indem man die relative Unsicherheit aller historischen Erkenntnisse anerkennt und demgemäß die Bindung des religiösen Glaubens an historische Einzeltatsachen nur als eine mittelbare und relative faßt, nicht bloß indem man rund und entschlossen die christlich-jüdische Geschichte allen Konsequenzen einer rein historischen Methode ohne Angst und Ausbeugen vor den Ergebnissen unterwirft, sondern vor allem, indem man die Verflechtung des Christentums in die allgemeine Geschichte beachtet und sich an die Aufgabe seiner Erforschung und Wertung nur von dem großen Zusammenhang der Gesamtgeschichte aus begibt. Die historische Methode muß in der Theologie mit voller, unbefangener Konsequenz durchgeführt werden. Es entsteht also die Forderung eines Aufbaus der Theologie auf historischer, universalgeschichtlicher Methode, und da es sich hierbei um das Christentum als Religion und Ethik handelt, auf religionsgeschichtlicher Methode. Diese Idee einer religionsgeschichtlichen Theologie, die schon beim ersten Eindringen historischer Kritik dem Deismus vorschwebte, die dann in ihrer Weise von Lessing, Kant und Herder, von Schleiermacher, de Wette und Hegel, schließlich von Baur und Lagarde vertreten worden ist, habe ich in meinen bisherigen Arbeiten skizzieren wollen und dabei ihr diejenige Gestalt zu geben versucht, die gegenwärtig nach Beseitigung des rationalistischen Allgemeinbegriffes der Religion und der Hegelschen Dialektik des Absoluten ihr gegeben werden muß. Ich will hier auf das Detail nicht wieder eingehen. Das muß einem umfassenderen Werke vorbehalten bleiben. Ich will nur hervorheben, daß bei allem Wert, den ich auch auf viele dieser Einzelausführungen lege, es sich für mich wesentlich um die Methode handelte. Ich zweifle gar nicht, daß auch eine auf solcher religionsgeschichtlicher Methode beruhende Darstellung der christlichen Lebenswelt atheistische oder religiös-skeptische Menschen nicht überzeugen wird. Darauf kommt

es aber gar nicht an, sondern nur auf die Befriedigung des Bedürfnisses nach Konsequenz und Einheitlichkeit der Anschauung. Ich zweifle auch gar nicht, daß ich mit dieser Methode, die freilich nur in den Details die meinige ist, rechts und links zunächst wenig Weggenossen finden werde. Auch darauf kommt es nicht an. Es muß zunächst genügen, daß sich der Forscher durch seine Darlegung selbst eine eigene feste Ueberzeugung verschafft. Aber ich vertraue allerdings mit Sicherheit darauf, daß die Konsequenz der historischen Methode ganz von selbst durch die gegenwärtige Verwirrung und Versandung der Bibelforschung hindurch zu einer entschlossenen Durchführung dieser Methode im vollen Umfange führen wird. Denn erst dann werden die schlimmsten von den gegenwärtigen apologetischen Sorgensteinen von unserem Herzen fallen, und wir werden die Herrlichkeit Gottes in der Geschichte viel unbefangener und freier betrachten können. Das Bedürfnis nach einer Konsequenz, die eine derartige Unbefangenheit und Freiheit ermöglicht, wird immer mehr Theologen oder wenigstens über die Religion nachdenkende Leute in die angegebene Richtung führen. Und folgendes wird dann, wie ich hier wiederholen darf, das einfache Ergebnis sein: »Alle menschliche Religion wurzelt in religiöser Intuition oder göttlicher Offenbarung, die in spezifisch religiösen Persönlichkeiten gemeinschaftsbildende Kraft gewinnt und von den Gläubigen mit geringerer Originalität nacherlebt wird. Der in dieser Intuition enthaltene und auf den Anfangsstufen des naturalistisch gebundenen Bewußtseins in der Naturreligion verhüllte Gottesglaube durchbricht neben mancherlei parallelen Anläufen diese Schranke endgültig in der Jahvereligion und in der aus ihr sich erhebenden Verkündigung Jesu, um von hier aus eine unendlich reiche, zum voraus nicht zu berechnende Entwickelung zu erleben, in der es sich aber immer um das Leben im Glauben an den lebendigen Gott und um die Deutung der jeweils gegebenen Wirklichkeit aus diesem Glauben handelt.«

Das Wesen dieser neuen Methode würde aber nicht genügend gezeichnet sein, wenn ich ihr nicht das der alten in ihrem echten und konsequenten Sinne gegenüberstellte. Das ist auch besonders in bezug auf die Ausführungen Niebergalls und verwandter Theologen nötig, die sich zu ihr bekannt und doch ihr eigentliches Wesen nur sehr mangelhaft sich klar gemacht haben. Ist die neue Methode als die religionsgeschichtliche zu bezeichnen, die alle Ueberlieferung erst der Kritik unterwirft und für prinzipielle

Fragen stets von der Gesamtheit der historischen Wirklichkeit ausgeht, um erst von der Ueberschau über sie die Wertmaßstäbe zu gewinnen, so ist die alte als die dogmatische zu charakterisieren, die von einem festen, der Historie und ihrer Relativität völlig entrückten Ausgangspunkte ausgeht und von ihm aus unbedingt sichere Sätze gewinnt, die höchstens nachträglich mit Erkenntnissen und Meinungen des übrigen menschlichen Lebens in Verbindung gebracht werden dürfen. Diese Methode ist prinzipiell und absolut der geschichtlichen entgegengesetzt. Ihr Wesen ist, daß sie eine Autorität besitzt, die gerade dadurch Autorität ist, daß sie dem Gesamtzusammenhang der Historie, der Analogie mit dem übrigen Geschehen und damit der alles das in sich einschließenden historischen Kritik und der Unsicherheit ihrer Ergebnisse entrückt ist. Sie will die Menschen gerade an einzelne Geschichtstatsachen binden, und zwar an die Tatsachen, die den alle historische Analogie zerreißenden Charakter der Autorität bekunden. Sie kann auch diese Bindung bewerkstelligen; denn ihre Tatsachen sind andere als die der gewöhnlichen Geschichte und können daher durch Kritik nicht festgestellt und nicht erschüttert werden, sondern sind durch eine wunderbare Ueberlieferung und durch ein inneres Siegel der Beglaubigung in den Herzen sichergestellt. Eben damit fehlen dieser Methode alle die Hauptkennzeichen der profanen historischen Methode: Kritik, Analogie und Korrelation. Gerade alles das bekämpft sie auf das äußerste und kann sie allerhöchstens in den gleichgültigsten Details zulassen. Sie kann die Kritik nicht dulden, nicht aus Beschränktheit, sondern weil sie die mit der Kritik verbundene Unsicherheit der Resultate nicht ertragen kann und weil ihre Tatsachen einen Charakter besitzen, der allen Voraussetzungen der Kritik und ihrer Möglichkeit widerspricht. Sie kann die Analogien nicht zugeben und nicht verwerten, weil sie dadurch gerade ihr eigenstes Wesen aufgeben würde, das gerade in der Leugnung jeder analogischen Gleichartigkeit des Christentums mit andern religiösen Entwickelungen besteht. Sie kann nicht in den Zusammenhang des Gesamtgeschehens eintauchen, weil gerade an dem Gegensatz zu diesem, an der ganz andersartigen, entgegengesetzten Kausalität ihres Bestandes, die Erkennbarkeit ihrer dogmatischen Alleinwahrheit liegt. Freilich will auch sie auf »Geschichte« beruhen, aber diese Geschichte ist keine gewöhnliche, profane Geschichte, wie die der kritischen Historie.

Es ist vielmehr Heilsgeschichte und Zusammenhang von Heilstatsachen, die als solche nur dem gläubigen Auge erkennbar und beweisbar sind und die gerade die entgegengesetzten Merkmale von den Tatsachen haben, welche die profane kritische Geschichte nach ihren Maßstäben als geschehen betrachten kann. Es heißt nur im Trüben fischen, wenn die unter uns im Gegensatz zu rein individuellen Strebungen und Einfällen geläufige profane Wertschätzung geschichtlicher und sozialer Mächte für diese dogmatische Betonung des »geschichtlichen« Charakters des Christentums apologetisch herangezogen wird. Eine solche Apologetik hat in der Theologie bereits Verwirrung genug angestiftet. Man nennt heute alles mögliche »Geschichtlich« und »Tatsache«, was das gerade nicht ist und nicht sein soll, weil es vielmehr umgekehrt ein nur durch den Glauben festzustellendes Wunder ist. Man gibt dem jüdisch-christlichen Wunder gern einen allgemein klingenden, den Unterschied gegen die profane Welt verwischenden Namen und schmuggelt es auf diese Weise ein, um dann, wenn die Grenze in die Theologie hinein glücklich passiert ist, die Täuschungen fallen zu lassen. Auch Niebergall hat dieser Methode einen reichlichen Tribut gezollt. Aber es liegt auf der Hand, daß der echten Dogmatik mit einer solchen, schließlich doch zufälligen, bloßen »historischen« Macht nicht gedient sein kann. Sie braucht vielmehr eine Geschichte, die gerade durch die Konzentration der notwendigen absoluten Wahrheit an einem Punkte sich von der alle Wahrheiten durch gegenseitige Bedingung relativierenden gewöhnlichen Geschichte unterscheidet. Sie braucht eine offenkundige Auflösung des Zusammenhanges und der Gleichartigkeit mit dieser, weil sie sonst allen Bedingungen dieser, den gegenseitigen Einschränkungen und dem stets veränderlichen Fluß, verfiele. In all diesen Dingen empfindet die traditionelle dogmatische Methode vollkommen konsequent und richtig. Sie will dogmatische und keine historische Autorität, eine durch sich selbst ohne Vergleich und deshalb ohne Gemeinsamkeit mit dem übrigen historischen Leben feststehende Autorität; keine bloß tatsächlich starke und einflußreiche oder durch Geschichtsphilosophie erst zu wertende geschichtliche Größe, sondern eine in ihrem Wesen der Geschichte entrückte, von Hause aus durch besondere Merkmale der Uebernatürlichkeit ausgezeichnete Grundlage dogmatischer Wahrheiten. Alles liegt daher an dem evidenten Aufweis der diesen dogmatischen Charakter begründenden und den historischen aufheben-

den Uebernatürlichkeit. Man mag dabei mehr die äußere oder mehr die innere betonen; man muß doch die innere Uebernatürlichkeit der Gnadenwirkungen immer letztlich als Beweis für die Glaubwürdigkeit der den historischen Charakter erst wirklich aufhebenden äußeren Uebernatürlichkeit verwerten. Das Wunder ist in Wahrheit entscheidend, und, da das bloß psychologische Wunder keine sichere Abgrenzung gegen das allgemeine geschichtliche Seelenleben gewährt, so wird das zarte psychologische Wunder doch immer erst brauchbar, wenn man aus ihm das massive physikalische deduzieren kann. An diesem hängt schließlich alles, und man sollte sich lieber ehrlich zu ihm bekennen, als statt dessen von einer »Geschichte« zu reden, die keine Geschichte ist, sondern das Gegenteil.

Erst von diesem Wunderbeweis aus gewinnt die dogmatische Methode ihren festen Halt und das Wesen eines methodischen Prinzips. Wie die historische Methode hervorging aus der metaphysischen Annahme eines Gesamtzusammenhangs des Universums und damit auch der Betätigungen des menschlichen Geistes, in ihrer Ausbildung sich verselbständigte und dann aber doch wieder allgemeine Theorien über das Wesen der Geschichte und über die Prinzipien ihrer wertenden Beurteilung ausbilden mußte, so hat auch die dogmatische Methode ein allgemeines metaphysisches Prinzip, das ihr zunächst mehr instinktiv zugrunde lag und das im Laufe der Durchbildung klar und streng entwickelt worden ist. Erst in dem Beweise für die Uebernatürlichkeit der Autorität oder für das Wunder liegt die entscheidende metaphysische Grundlage der dogmatischen Methode, ohne welche sie nichts ist als ein Messer ohne Griff und Klinge. Die Scheidung des historischen Lebens in ein wunderloses, der gewöhnlichen, historisch-kritischen Methode unterliegendes Gebiet und in ein von Wundern durchwirktes und nach besonderen, auf innere Erfahrungen und demütige Unterwerfung der Vernunft gegründeten Methoden zu erforschendes Gebiet, das ist die prinzipielle Grundlage. Die Konstruktion eines solchen Begriffes von der Geschichte und die Aufstellung der dogmatisch-geschichtlichen oder heilsgeschichtlichen Methoden mit ihren ganz selbständigen Sonderbedingungen ist die Grundvoraussetzung der dogmatischen Methode der Theologie. Von diesen besonderen heilsgeschichtlichen Methoden und von den in ihnen erfolgenden Aufhebungen und Umbiegungen der profanhistorischen Methode, von den besonderen christlichen Erkenntnistheorien, die entweder im Prinzip des

kirchlichen Gehorsams oder in der Wiedergeburt und inneren Erfahrung begründet sein sollen, sind daher auch die theologischen Untersuchungen der letzten Jahrhunderte voll; und nur die Uebermüdung durch solche fruchtlose Apologetik kann die wunderliche Gewöhnung heutiger Dogmatiker entschuldigen, die die Frucht ohne den Baum pflücken zu können glauben oder von dem alten Baum sich ein vertrocknendes kleines Reis geschnitten haben, an dem sie das Wachstum der Frucht ebenso erwarten zu dürfen meinen.

Schließlich aber ist das Wesen der Sache auch mit dieser großen Unterscheidung der Geschichtsgebiete und der ihnen entsprechenden entgegengesetzten Methoden nicht erschöpft, sondern die Doppelheit der Geschichtsgebiete muß auf einen notwendigen Grund im Wesen Gottes und des Menschen zurückgeführt werden. Die Doppelheit der Geschichte hängt in letzter Linie mit einer Doppelheit im göttlichen Wesen zusammen, welche Doppelheit daher von der dogmatischen Methode auch als Ur- und Grundpfeiler ihrer Begriffe betrachtet und hochgehalten wird. Gott ist nicht in den Zusammenhang eines korrelativen, sich überall gegenseitig bedingenden Wirkens und eines jede lebendige Bewegung nur als Bewegung des Gesamtzusammenhangs schaffenden Zweckwillens eingeschlossen, sondern seiner regelmäßigen Wirkungsweise gegenüber auch zu außerordentlichen, diesen Zusammenhang aufhebenden und durchbrechenden Wirkungen fähig. An diesem Gottesbegriff liegt alles. Nicht weniger aber auch am Begriff des Menschen, der das Hervorbrechen einer solchen besonderen göttlichen Wirkungsweise nötig macht, nämlich an dem Begriff des aus der regelmäßigen, normalen, einheitlichen Ordnung gefallenen erbsündigen Menschen, dessen Rettung eine außerordentliche Wiederherstellung der Ordnung nötig macht. Diese dualistischen Begriffe von Gott und vom Menschen sind die unentbehrliche Voraussetzung der dogmatischen Methode mit ihrem Dualismus der zwei geschichtlichen Methoden, der profangeschichtlichen, kritisch-relativistischen und der heilsgeschichtlichen, absoluten und apodiktisch sicheren Methode. Auch hier hat der Ueberdruß an den Mühen der Apologetik viele moderne Theologen zum Verzicht oder zur Zurückstellung dieser Theorien bewogen. Besonders die merkwürdige Erfindung von der Gleichgültigkeit der Metaphysik für die Theologie hat auf den Beweis für diesen Dualismus verzichten lassen, ohne daß man deswegen

seine Geltung aufgeben wollte oder konnte. Gerade als ob nicht das Wesen einer von jeder Metaphysik sich befreienden Theologie eben die Beseitigung dieses Dualismus und seiner Folgen wäre; damit verwandelt sich ja doch die Theologie in eine phänomenologisch-historische Beschäftigung mit der Religion, wobei dann der Wahrheitskern dieser Erscheinung erst herausgeschält werden muß, und damit entsteht dann eine neue begrenztere und vorsichtigere, vor allem auf den Wunder-Dualismus verzichtende, auf moralische Gewißheit oder Gefühl begründete Metaphysik. Für den jungen Theologen ist beim Beginne seiner Studien nichts erstaunlicher, als daß ihm die Gleichgültigkeit der Ausgangspunkte im Gottes-, Urstands-, Erbsünden- und Wunderbegriff gepredigt wird und dann doch so verfahren wird, also ob alles das — mit Ausnahme einiger vermittelnder Zugeständnisse an »zeitgeschichtliche« Auffassung — zu Recht bestünde. Man gewöhnt sich an alles und kann aus jeder Not eine Tugend machen. Aber jedem, der Sinn für Klarheit, Konsequenz und Reinlichkeit hat, kann es bei solcher Tugend nicht wohl werden, und daher werden schließlich doch die meisten zu den alten metaphysischen Grundlagen der dogmatischen Methode zurückkehren und von ihren Studien nur den Gewinn mitnehmen, daß es auf den Beweis dafür nicht so genau ankommt. Auch sie zwingt dabei nur die Konsequenz der Methode ganz von selbst mit innerer Notwendigkeit, genau so, wie die historische Methode mit innerer Notwendigkeit zu einer grundsätzlich religionsgeschichtlichen Theologie nötigt.

Auch dieser Methode gegenüber will ich hier nicht in das Detail eintreten. Ich wollte sie nur in ihrem Wesen zeichnen und sie der historischen gegenüberstellen. Man könnte die alte die katholische Methode nennen, da sie von der katholischen Theologie geschaffen und klassisch ausgebildet worden ist, und die neue etwa die protestantische, da sie schließlich doch aus der Kritik des Protestantismus an der katholischen Autoritätslehre hervorgewachsen ist. Allein die alte Methode liegt so sehr in der Natur der dogmatistischen Neigungen der Menschen und ist so notwendig das Ergebnis historisch nicht gebildeter Zeitalter, daß es keinen Sinn hätte, sie als spezifisch katholisch zu bezeichnen. Bedient sich ihrer doch ebenso auch die jüdische und islamische Theologie. Andererseits war die historische Kritik des Protestantismus doch nur partiell und apologetisch gemeint und war auch das Zeitalter der Entstehung des Protestantismus weit

entfernt von einer prinzipiell historischen Denkweise. Eine prinzipiell historische Denkweise hat doch erst das Aufklärungszeitalter angebahnt, dessen angebliche unhistorische Denkweise eine große Legende ist. Es hat sich allerdings zunächst durch Kritik von den geltenden Autoritäten befreit und damit freilich erst alles nivellieren müssen; aber aus dieser Nivellierungsarbeit erhob sich sofort die Arbeit am Unterscheiden und Abstufen, nur daß alle Größen für diesen Zweck erst in rein historische Größen hatten verwandelt werden müssen. In diesem Uebergangszustande hat es teils den supranaturalen Dogmatismus in einen rationalen verwandelt, teils, wo dieser nicht haltbar war, von der Geschichte her eine neue Weltanschauung erarbeitet, die dann natürlich Historisches und Allgemeingültiges zusammenarbeiten mußte und nur a potiori historisch heißen darf. Aber gerade darin zeigt sich der Unterschied. So bleiben doch nur die Bezeichnungen als d o g m a t i s c h e u n d h i s t o r i s c h e M e t h o d e. Jede hat ihre eigenen Grundlagen und Probleme und jede ist in sich konsequent. Auf die Einzelprobleme beider aber kommt es hier nicht an, sondern nur darauf, daß eben wegen ihrer Konsequenz beide nicht vermischt werden können.

Damit ist die eigentliche Absicht dieser Zeilen erschöpft. Ich möchte nur noch meine eigene Stellungnahme in diesem Gegensatze der Methoden gegen einige Einwände Niebergalls verteidigen und andererseits die Gebrochenheit beleuchten, mit der Niebergall selbst sich zur dogmatischen Methode bekennt.

Niebergall macht gegen meine Methode e r s t l i c h ihre Schwierigkeit und die subjektive Bedingtheit ihrer Durchführung geltend. Es ist selbstverständlich, daß die Herstellung einer Wertskala zwischen den großen Geistestypen der Geschichte von subjektiven Urteilen abhängig ist und niemals streng zwingend sein kann. Das habe ich auch immer ausdrücklich betont. Doch bin ich der Ueberzeugung, daß bei einer scharfen und auf den Kern gehenden Analyse des Wesens dieser Typen sich ein relativ übereinstimmendes Urteil sittlich und religiös ernst denkender Menschen, die nicht spielen und nicht geistreich sein wollen, sondern denen es wirklich um einen Lebensgehalt zu tun ist, erreichen läßt. Es ist das freilich eine Ueberzeugung und beruht auf dem religiös-ethischen Glauben, daß schließlich in der prinzipiellen Gleichartigkeit der menschlichen Natur auch die Gemeinsamkeit in der Anerkennung höchster Wertmaßstäbe be-

gründet sei und von hier aus sich durchsetzen werde. Was aber die Schwierigkeiten der Durchführung betrifft, so kann ich nur sagen, daß keine Betonung von Schwierigkeiten einer an sich möglichen Methode die Anwendung einer an sich unmöglichen empfehlen kann. Wir müssen uns eben nur um so mehr Mühe in gemeinsamer Arbeit geben. Ferner wendet Niebergall ein, daß ich die Herstellung einer solchen Wertskala mit einer Metaphysik der Geschichte verbinde, die aus dem Wesen des menschlichen Geistes oder vielmehr aus dem in ihm wirkenden transzendenten Grunde die Werte in einer logisch fortschreitenden, sich vertiefenden Folge hervorgehen läßt. Hier kann ich nun freilich auf seine Betrachtungen über Intellektualismus und praktische Vernunft, die mir in dieser Form gänzlich unverständlich sind, nicht eingehen. Ich hebe nur hervor, daß allerdings niemand aus der Historie vernünftigerweise eine Wertskala wird gewinnen wollen, der sie für ein reines Chaos hält, sondern daß hierfür der Glaube an eine in der Geschichte waltende und sich fortschreitend offenbarende Vernunft unerläßliche Voraussetzung ist. Auch das ist ein Glaube, der zunächst ethisch-religiösen Ursprungs ist, der aber meines Erachtens von der in der Geschichte stattfindenden beständigen Vertiefung des persönlichen Lebens bestätigt wird. Ein dritter Einwand ist die Gefahr der Selbsttäuschung, der man bei einer derartigen Herstellung der Wertskala ausgesetzt sei. Ich will nicht untersuchen, ob die Gefahr hier größer sei als bei den apologetischen Sonderbedingungen der heilsgeschichtlichen, dogmatischen Methode, wo die Herren vor einer solchen Gefahr zu warnen nicht für nötig halten. Ich will lieber nur betonen, daß ich die Gefahr nicht für gar so unüberwindlich halte. Denn es steht wirklich nicht immer so, wie viele Theologen meinen, die es sich gar nicht anders denken können, als daß man eine vorgefaßte These mit allen Mitteln des Raffinements und mit möglichstem Schein der Unbefangenheit beweisen wolle. In einer vielverschlungenen, höchst individualistischen Kultur, wie der unsrigen, weiß man in der Tat oft nicht, wo einem der Kopf steht; und man kann wirklich ohne jede vorgefaßte entscheidende Gunst für das Christentum sich durch eine vergleichende Ueberschau orientieren wollen. Wer dabei zu dem Ergebnis der Schätzung des Christentums als der höchsten sittlichen und religiösen Macht kommt, braucht dieses Ergebnis gar nicht vorher schon in der Tasche gehabt zu haben. Auch dann nicht, wenn er — wie das

für einen ernsten Menschen selbstverständlich ist — das Christentum von Hause aus relativ schätzte. Das Bekenntnis zu ihm als der höchsten religiösen Macht der Geschichte, das sich mir als Ergebnis herausstellt, ist doch immer etwas anderes, als eine solche relative und vorläufige Schätzung, die noch mit dem ernsten Willen verbunden war, sich an ein solches erstes unmittelbares Urteil nicht unbedingt zu binden.

Der letzte Vorwurf ist der der Inkonsequenz, insofern ich von meinem angeblichen historischen Relativismus schließlich doch zu einer für mich ganz unmöglichen Anerkennung der »Absolutheit« des Christentums kommen soll. Hier kann Niebergall mit Recht auf Schwankungen nicht bloß in der Ausdrucks-, sondern auch in der Denkweise meiner durch mehrere Jahre getrennten Abhandlungen hinweisen. Er hätte hier beobachten können, daß ich in der Tat die Konsequenz der historischen Methode immer strenger gezogen und den Ausdruck Absolutheit schließlich bloß mehr als einen rationalisierten und verkleideten Rest der dogmatischen Methode bezeichnet habe. Ich glaube in der Tat, daß an diesem Worte nicht allzuviel liegt. Aber es liegt nur deshalb nicht allzuviel an ihm, weil mir auch sein Gegensatz, der vielgescholtene Relativismus, nicht so wichtig ist, wie es einer dogmatischen Begriffsbildung scheint. Ja, ich kann geradezu sagen: es ist das Wesen meiner Anschauung, daß sie den historischen Relativismus, der nur bei atheistischer oder religiös-skeptischer Stellung die Folge der historischen Methode ist, rundweg bestreitet und die Aufhebung dieses Relativismus durch die Auffassung der Geschichte als einer Entfaltung der göttlichen Vernunft verlangt. Hier liegen die unveräußerlichen Verdienste der Hegelschen Lehre, die nur von seiner Metaphysik des Absoluten, seiner Dialektik der Gegensätze und seiner spezifisch logischen Fassung der Religion befreit werden müssen. Gerade darum handelt es sich, daß die Geschichte kein Chaos ist, sondern aus einheitlichen Kräften hervorgehend einem einheitlichen Ziele zustrebt. Für den ethisch und religiös gläubigen Menschen ist sie eine geordnete Folge, in der die zentrale Wahrheit und Tiefe des menschlichen Geisteslebens aus dem transzendenten Grunde des Geistes unter allerhand Kampf und Irrung, aber auch mit der notwendigen Konsequenz einer normal begonnenen Entwickelung emporsteigt. Die Gegensätze sind mehr äußerlich und zufällig; im Wesen und Kern sind die Unterschiede der großen historischen Gebilde

gar nicht so erheblich, und die wirklichen Gedanken und Werte in der Welt sind unendlich viel seltener als man meint. Zahllos sind nur ihre Einkleidungen und Verzweigungen. So glaube ich mit den großen Idealisten, daß in diesem scheinbaren Chaos sich doch von verschiedenen Seiten her die göttliche Tiefe des menschlichen Geistes offenbart, daß der Gottesglaube in allen Formen, wo er nur überhaupt wirklicher Gottesglaube und nicht selbstsüchtiges Zauberwesen ist, im Kerne identisch ist, daß er aus seiner eigenen Konsequenz, und d. h. aus der in ihm treibenden Kraft Gottes, überall an Energie und Tiefe gewinnt, soweit es die Schranke der ursprünglichen Naturgebundenheit des menschlichen Geistes erlaubt. Nur an einem Punkte hat er diese Schranke durchbrochen, aber an einem Punkte, der im Mittelpunkt großer umgebender und entgegenkommender religiöser Entwickelungen liegt, in der Religion der Propheten Israels und in der Person Jesu, wo der naturunterschiedene Gott die naturüberlegene Persönlichkeit mit ihren ewig transzendenten Zielen und ihrer gegen die Welt wirkenden Willenskraft hervorbringt. Hierin bezeugt sich eine religiöse Kraft, die dem sie innerlich Nachempfindenden als der Abschluß der übrigen religiösen Bewegungen sich darstellt und den Ausgangspunkt einer neuen Phase der Religionsgeschichte bildet, in der bisher nichts neues und höheres hervorgetreten ist und in der ein solches auch für uns heute nicht denkbar ist, so vielfache neue Formen und Verbindungen dieser rein innerliche und persönliche Glaube an Gott noch eingehen möge. Das ist nun freilich keine dogmatische Absolutheit, keine Entgegensetzung des Christentums gegen die Historie und keine Herausnahme aus ihrem Fluß, ihrer Bedingtheit und ihrer Veränderlichkeit keit, aber es ist ein Abschlußpunkt, der von einer geschichtsphilosophisch-historischen Denkweise aus erreichbar und für den religiösen Menschen genügend ist. Mehr bedürfen wir nicht und mehr können wir nicht leisten. Wir haben in ihm den religiösen Halt unseres Denkens und Lebens, der im Zusammenhang des auf unsere europäische Kultur hinführenden Gesamtlebens als dessen Zentrum herausgebildet wurde und eine bewegliche und entwickelungsfähige Macht geblieben ist. Gewiß ist das Verhältnis dieser europäischen Religion zu denen des Ostens noch eine große dunkle Zukunftsfrage. Aber wer gerade in der Naturdurchbrechung, die der Glaube der Propheten ist, und in der aktiv-lebendigen Gottes- und Menschenliebe, die der Glaube Jesu ist, die entscheidenden,

in die Höhe führenden Kräfte erkennt, kann hier bei unserer alten Religion ungestört verharren und kann die weiteren Entwickelungen der Zukunft anheimstellen. Auch hier hat Niebergall mich zu sehr an den ihm selbstverständlichen Bedürfnissen gemessen und sich nicht in eine religiöse Stimmung versetzt, die in solchen Gedanken wirklich ihren Halt und ihre Ruhe hat. Wenn er meint, man fahre bei mir erst durch ein ganz kaltes Land und dann durch einen dunkeln Tunnel in die lachenden Gefilde der Heimat, so ist das ferne Land nicht so kalt, der Tunnel nicht so dunkel und das Ziel nicht so heimatlichlachend wie er meint.

Andererseits habe ich nun aber wieder auch sehr erhebliche Einwände gegen die Position Niebergalls zu machen. Auch hierbei will ich von den erkenntnistheoretischen Ausführungen absehen, mit denen er sie stützt und in deren Fassung er den Hauptunterschied von meiner Position erblicken zu dürfen meint. An ihnen liegt für das ganze Problem sehr wenig. Denn wenn die Frage zu entscheiden ist, ob die Skala der Werte des geistigen Lebens durch eine geschichtsphilosophische Abstufung oder durch ein supranaturalistisch begründetes Autoritätsurteil gewonnen werden soll, dann ist es ganz zwecklos, die Gefühls- und Willenselemente zu betonen, die naturgemäß in jeder Wertung enthalten sind. Auf den praktischen Charakter aller Werte läßt sich der autoritäre Supranaturalismus nie begründen, da ja dieser praktische Charakter den außerchristlichen und außerreligiösen Werten ebenso zukommt. Vielmehr handelt es sich ausschließlich um die Begründung der Autorität, die für die dogmatische Methode als Ausgangspunkt verlangt wird. Hier ist gar kein Zweifel, daß Niebergall mit den Intentionen der traditionellen dogmatischen Methode übereinstimmt. Er will die supranaturalistische Autoritätslehre, nicht eine »historische, sondern eine dogmatisch-apologetische Absolutheit«; eine »Absolutheit ohne und gegen die Religionsgeschichte«, d. h. ohne und gegen die historisch-kritische Betrachtung überhaupt; ein »über die Religionsgeschichte hinausliegendes Gebiet«, d. h. ein über die profane Geschichte überhaupt hinausliegendes Gebiet; »Absolutheit als unmittelbare Herleitung von Gott« im Gegensatz zur bloß mittelbaren Herleitung der gewöhnlichen Geschichte von Gott und zur außerchristlichen Religionsgeschichte, die »auf bloß natürlicher Ausstattung« beruht; die Absolutheit als »Glaube, daß sich an einer Stelle der Geschichte in übernatürlicher Weise absolute Werte

offenbart haben«, d. h. Werte, deren Absolutheit sich an ihrer übernatürlichen Offenbarungsweise primär kundtut. Durch all seine Reden von dem Respekt vor der Geschichte und von der praktischen Motiviertheit alles Glaubens darf man sich darüber nicht täuschen lassen, daß er etwas will, was ohne und gegen die Geschichte ist, was eine Geschichte höherer Ordnung ist, die andere Voraussetzungen hat als die gewöhnliche, und deren Ereignisse an Merkmalen erkannt werden, die die gewöhnliche Geschichte nicht darbietet. Wo er »Selbständigkeit des Christentums« oder »praktische Motiviertheit« und »geschichtlicher Charakter« sagt, da ist das alles ein Euphemismus für das Wunder, das solche Theologen nicht gerne bei seinem richtigen Namen nennen.

Aber bei diesen Intentionen bleibt es auch. Wie weit ist doch sein Gedankengang von dem entfernt, was er selbst sein will, von »einem baren und blanken Supranaturalismus«! Von dessen sonstiger und konsequenter Begründung in Gottesbegriff, Urstand, Sündenfall und Erlösung hört man bei Niebergall so gut wie nichts, und von dessen sonstiger Aufzeigung an dem tatsächlich der Geschichte entnommenen, d. h. wunderhaften Charakter der heiligen Geschichte, nur klägliche Rudimente. Ja die Intention, in der biblischen Offenbarung den durch sich selbst und von vornherein feststehenden, alle Geschichtsbetrachtung erst von sich aus normierenden Ausgangspunkt festzustellen, diese so emphatisch betonte Intention wird beständig gekreuzt durch das entgegengesetzte Verfahren, von der allgemeinen Geschichte auszugehen und sie daraufhin abzusuchen, ob sich in ihr nicht etwelche dem menschlichen Bedürfnis entsprechende absolute Werte finden. Der Theologe stellt sich an, als wüßte er nichts vom Christentum und als suchte er aus allgemein menschlichem Postulat eine absolute erlösende Offenbarungsveranstaltung. In diesem Zustande entdeckt er die historische »Tatsache« des Christentums und freut sich, in ihr all seine Postulate befriedigt zu finden. Da hat doch die historische Denkweise einen recht tiefen Eindruck gemacht und das, was dem Dogmatiker von Rechts wegen Ausgangspunkt sein sollte, zu einem Ergebnis der Absuchung der Geschichte gemacht, das nicht von vornherein notwendig ist. Anstelle der Deduktion aus Gottesbegriff und Sündenfall ist die Beglaubigung durch Bedürfnisse getreten, und es kommt alles auf die Berechtigung dieser Bedürfnissse und auf die Tatsächlichkeit ihrer Befriedigung an, die ja doch mit diesen Bedürfnissen so wenig als

mit irgend welchen anderen von selbst gesichert ist. Auf diese Bedürfnisse selbst, das Bedürfnis der theoretischen, angeblich von Kant bewiesenen Skepsis nach einer übernatürlichen Offenbarung, das Bedürfnis der Moral nach Autorität, Siegesgarantie und Sündenvergebung für die Verfehlungen will ich nicht weiter eingehen. Sie mögen berechtigt sein, doch ist jedenfalls nicht zu leugnen, daß sie auch außerhalb des Christentums hervorgetreten und befriedigt worden sind, daß sie selbst zunächst rein historische Gebilde sind, die durch sich selbst über die Historie nicht hinausführen. Wichtiger ist die Frage, weshalb die Befriedigung dieser Bedürfnisse im Christentum als auf absolute Weise geschehen betrachtet werden dürfe. Hier wird wieder nicht auf eine innere Notwendigkeit, die das Christentum allein hierzu befähigte, hingewiesen, sondern mit einer in der gegenwärtigen Theologie sehr beliebten scheinbaren Objektivität auf den rein tatsächlich vorliegenden »Anspruch« des Christentums. Es ist wieder dieselbe dialektische Komödie wie vorhin. Man stößt auf die »historische Tatsache« eines ungeheuren Ausspruches und stellt sich völlig überrascht durch diese Tatsache, als ob sie etwas ganz Ungeheuerliches und Erschütterndes wäre. Der Anspruch des Christentums wird zu seinem Wesen gemacht, und die alte Theologie des Wunders wird zu einer Theologie des Anspruches. Es beansprucht, absolute Wahrheit und Erlösung zu sein. Ohne Anerkennung dieses Anspruches ist es nicht zu haben. Aber so wenig Bedürfnisse ihre Befriedigung garantieren, so wenig beweisen natürlich Ansprüche das Recht ihres Anspruches, um so weniger als ja in verschiedenen Religionen eine Reihe konkurrierender Ansprüche vorliegt, die durch irgend ein Kriterium entschieden werden müssen. In all diesen Darlegungen ist nur die Scheu vor den eigentlichen Wurzeln der dogmatischen Methode und die äußerliche Anpassung an rein historische Argumentationen wirksam. Tatsächlich vorliegende Bedürfnisse und tatsächlich vorliegende Ansprüche sollen die Basis der Theorie bilden. Aber an sich sind Bedürfnisse wie Ansprüche Erzeugnisse der Geschichte, aus ihrem Zusammenhang zu verstehen und zu erleuchten und möglicherweise zu berichtigen, wie das mit hundert anderen Bedürfnissen und Ansprüchen auch gegangen ist. Eine der geschichtlichen Relativität und Kritik entrückte höhere Wirklichkeit ist damit keineswegs gegeben.

Alles kommt daher darauf an, daß diese Bedürfnisse nicht bloß durch einen Anspruch, sondern durch eine höhere Wirklich-

keit befriedigt werden. Darauf kommen daher Niebergalls Darlegungen auch schließlich notwendig hinaus. Aber wie matt und vorsichtig ist diese Behauptung einer höheren übernatürlichen, der profanen Geschichte entgegengesetzten Wirklichkeit und Kausalität! Er betont die »Uebernatürlichkeit« und die »Unmittelbarkeit«, die der Offenbarung zukommen, d. h. die die besondere Art des Christentums begründende, der natürlichen und vermittelten entgegengesetzte Kausalität. Aber auch das immer nur ganz im allgemeinen. Die Absolutheit fordert, daß »man das Christentum auf eine besondere Offenbarung gründet, die man sich irgendwie als Offenbarung verständlich machen wird«. Dieses »irgendwie« ist klassisch für die gegenwärtige Theologie, die in ihrer Vornehmheit sich die Sorgen der alten Apologetik nicht mehr macht, sondern das »irgendwie« erledigt. Sucht man bei Niebergall nach Spuren dieses »irgendwie«, so findet sich mit Vergröberung berühmter Muster ein einziger Versuch, es näher zu bestimmen. Die Persönlichkeit Jesu muß eine Durchbrechung der gewöhnlichen geschichtlichen Kausalität darstellen. Aber auch hier wird zunächst nur von dem geheimnisvollen und unableitbaren Wesen der Persönlichkeit geredet, gerade als ob das nicht von jeder Persönlichkeit überhaupt gälte. »Hier im Grunde der Seele behalten wir eine Lücke im Kausalzusammenhang — desto größer ist sie, je eigenartiger und ausgebildeter die Persönlichkeit ist, eine Lücke, die uns vollen Spielraum für das Einwirken einer höheren Macht gewährt. Hier an diesem Punkte, der jeder Analyse widerstrebt, denken wir, daß die Offenbarung einsetzte, die wir glaubend erkennen und verehren. . . . Wir gehen von Jesus aus, dem vom Himmel und irdischen Zuflüssen gespeisten Sammelbecken der Offenbarung, den Lauf der in ihn einmündenden Bäche aufwärts«. Dazu kommt noch ein anderer Satz: »Wir entscheiden uns dafür, hilfreiche Kräfte, die unserer tiefen Not zugute kommen, auf ein Eingreifen Gottes zurückzuführen, weil wir innerhalb der Welt keinen Ort wissen, wo sie hätten entsprungen sein können.« Was soll man zu solchen Sätzen sagen? Soll man die Bescheidenheit einer Theologie bewundern, die dahin gekommen ist, ihr Fundament schließlich in einer Lücke zu sehen, oder soll man die Unsicherheit hervorheben, mit der auch diese Lücke noch konstatiert wird, indem zwischen den Lücken im Kausalzusammenhang gewöhnlich menschlichen Personlebens und der allein in Betracht kommenden Lücke innerhalb der Persön-

lichkeit Jesu nicht einmal ganz sicher unterschieden wird. Ich denke, man kann nichts anderes sagen, als daß eine solche Autoritäts- und Offenbarungslehre vom Geist historischer Kritik Analogie und Relativität tief angefressen, ja fast zerstört ist und nur noch in pathetischen, ganz allgemeinen Forderungen besteht. Da war die ältere dogmatische Lehre besser und verständlicher.

Dies Urteil ist nur vom rein wissenschaftlichen Standpunkte aus gefällt und bezieht sich nur auf die Konsequenz der Gedanken. Praktisch mag eine solche Erweichung und Entzahnung der alten Autoritätslehre recht gut sein. Ohne solche Mittelgruppen ist praktisch nicht auszukommen, und für kirchliche Dinge mögen sie einen sehr wünschenswerten Uebergang bedeuten. So mag denn zum Schluß nach allen Unterscheidungen betont sein, daß sub specie aeternitatis all diese Differenzen recht gleichgültig sein mögen und sie uns daher auch in der irdischen Pilgerschaft nicht allzusehr zu entzweien brauchen.

Zur Frage des religiösen Apriori.

Eine Erwiderung auf die Bemerkungen von Paul Spieß.

(Aus: Religion und Geisteskultur 1909.)

Herr Paul Spieß hat in der Zeitschrift für Religion und Geisteskultur meine religionsphilosophischen Theorien und insbesondere meinen Begriff des religiösen Apriori besprochen. Augenblicklich mit ganz andersartigen, rein historischen Studien beschäftigt, kann ich die Gedanken nur in bescheidenstem Maße verfolgen, welche diese scharfsinnige und dankenswerte Kritik anregt. So müssen wenige Worte genügen. Die Art der Einwürfe nötigt mich, dabei von der besonderen Art meiner Arbeit zu sprechen, da deren Ergebnis gerade durch die Kombination verschiedener Interessenrichtungen bestimmt ist, die für gewöhnlich Systematikern und Dogmatikern nicht gleich nahe zu liegen pflegt, die aber doch zugleich mehr als die Zusammenfassung zufälliger persönlicher Neigungen ist. Es ist, ähnlich wie bei meinem Lehrer Dilthey, das Zusammentreffen des historischen und des philosophischen Strebens der Zeit, von wo aus ich aber festere Positionen gewinnen möchte als Dilthey. Dieses Bedürfnis wies mich auf den Transzendentalismus und den Versuch, von ihm aus beide Forderungen zu befriedigen [85]).

Das Wesentliche meiner Arbeit hat von Hause aus in dem Gleichgewicht historischer und systematischer Interessen bestanden, und ich habe stets das eine als durch das andere in hohem Maße gefördert gefunden. Von dem ersten war und ist für mich das Ergebnis die Verwobenheit alles menschlichen Geschehens, des religiösen und des außerreligiösen, des christlichen und des nichtchristlichen. Es ist angesichts des wirklichen Laufes und Zusammenhangs der Dinge ganz unmöglich, dem Religiösen eine andere Verwirklichungsweise oder andere Erzeugungsform zuzu-

[85]) Vgl. die Abhandlung über »Moderne Geschichtsphilosophie«.

sprechen als dem unendlich mit ihm verschlungenen geistigen Leben überhaupt. Es ist vor allem ganz ausgeschlossen, am Christentum eine andere Kausalität des Geschehens aufzuweisen als am Nichtchristentum. Dieser Grundpfeiler der Selbstempfindung des bisherigen Christentums ist rein unter der Wirkung von Dokumenten und philologischen Zeugnissen zerbrochen, auch ohne Mitwirkung aller Spekulation. Andererseits aber ist es für die Charakterbestimmtheit, die man unter dem Eindruck des eigenen religiösen Gefühls und unter dem Einfluß der christlichen Umwelt insbesondere erfährt, doch wieder unmöglich, dieses ganze Gebiet lediglich dem Psychologismus zu kausaler Ableitung aus allerhand Schiebungen der psychischen Entwickelung im Zusammenhang mit der Umwelt preiszugeben, um so mehr als man bei Anerkennung dieses Prinzips auch die ethische, ästhetische und wissenschaftliche Ideenwelt den Assoziationen, Schiebungen und Wandlungen elementarster psychischer Grundeigentümlichkeiten preisgeben müßte. Dagegen protestiert das religiöse Gefühl und die ganze Selbstanschauung der Vernunft mit all ihren idealen Werten, die ja in letzter Linie mit der Religion, d. h. mit der Gewißheit eines absolut vernünftigen Grundes der Dinge, stehen und fallen. So entsteht die Problemstellung, in dem religiösen Bewußtsein das historisch-psychologisch-kausal bedingte und das aus innerer Notwendigkeit schöpfende, produktive und gültige Wahrheit erzeugende Element gleichzeitig anzuerkennen, zu unterscheiden und zu verbinden, wie man ein Gleiches auch bei den übrigen Vernunftfunktionen tun muß.

Das allein ist meine Problemstellung, und das ist zugleich, wie ich meine, die Problemstellung der allgemeinen geistigen Situation von heute, die in der Historisierung, Psychologisierung und Relativierung alles Wirklichen ihre Erkenntnistriumphe erlebt, aber eben damit sich den Zugang zu allem Normativen und Objektiven abschneidet und daher von einer steigenden Sehnsucht nach dem Absoluten, und das heißt eben nach Religion, erfüllt ist. Diese allgemeine Lebensfrage der Gegenwart ist es, die mich beschäftigt; nicht das Bedürfnis, die systematische Theologie an die Methoden der Wissenschaft überhaupt anzuschließen und den anderen Fakultäten ebenbürtig zu machen. Die systematische Theologie von heute hängt mit großen kirchlichen Korporationen, politischen Mächten und Masseninstinkten viel zu sicher zusammen, als daß sie viel nach wissenschaftlichen Methoden und An-

schlüssen an das allgemeine Denken zu fragen brauchte, wie man umgekehrt wieder in wissenschaftlichen Kreisen von ihr keine Notiz nimmt. Andererseits ist auch der Anschluß an die »Wissenschaft« sehr prekär. Denn es gibt hier keine einheitlichen Methoden; und hat man den Anschluß an die eine Gruppe erreicht, so hat man ihn bei der anderen verloren. Für den reinen Psychologisten und Positivisten ist meine Religionstheorie genau so krasser Aberglaube wie die päpstliche Enzyklika. So wird man auch gegen die philosophischen Schulgegensätze immer gleichgültiger und sucht nur überhaupt nach Vermögen den Ausweg aus den drückenden Schwierigkeiten. Nur in einem Punkte ist ein Anschluß an das wissenschaftliche Bewußtsein der Gegenwart notwendig und möglich, nämlich in betreff der unwiderleglich dargetanen Einheitlichkeit und Gleichartigkeit des menschlichen Geschehens überhaupt. Darin liegt der einzige Anschluß an das wissenschaftliche Bewußtsein der Gegenwart, den ich fordere und den ich als solchen selbst vollziehe.

Im übrigen ist die ganze Problemstellung selbst schon nicht die der »Wissenschaft« überhaupt, sondern derjenigen Gruppe, die innerhalb des modernen Denkens den kausal-psychologischen und produktiv-vernünftigen Elementen gleicher Weise gerecht werden will. Es ist, wie Spieß richtig erkennt, der Anschluß an die Kantische Gruppe. Damit ergibt sich, daß ich die Lösung des Problems in der Richtung einer Auseinandersetzung des Verhältnisses von Psychologie und Erkenntnistheorie suche; und weiter ergibt sich, daß ich, da die Erkenntnistheorie gerade im Aufweis eines nicht psychologisch abzuleitenden, sondern lediglich zu analysierenden produktiven Vermögens der Setzung gültiger Erkenntnisse ihr Wesen hat, damit auch für die Religion auf den Begriff des Apriori geführt werde[86]). Er kommt dabei in seiner

[86]) Vgl. meine beiden Schriften: »Das Historische in Kants Religionsphilosophie« 1904 und »Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft« 1905. Auch die in diesem Bande vereinigten Aufsätze arbeiten vielfach mit dem Begriff des religiösen Apriori. Dieser Begriff hat auch sonst Anstoß erregt. So schreibt E. W. Mayer in einer Abhandlung »Ueber den gegenwärtigen Stand der Religionsphilosophie« S. 16: »Das religiöse Apriori: es ist erstaunlich, wie das in dieser Parole zusammengefaßte Programm innerhalb der modernen theologischen Jugend eingeschlagen hat. Das Dämmerlicht übt seinen gefährlichen Reiz aus, und ‚das junge Volk erliegt der Wut'. Bis zu einem gewissen Grade ist das durchaus begreiflich. Denn hinter dem neuen Programm steht nicht nur eine so über-

doppelten Bedeutung in Betracht: einmal der Ausdruck der Selbständigkeit der Vernunft zu sein; sodann das Allgemein-Notwendige zu bedeuten, durch das die Vernunft von dem nur psychologisch faßbaren Geschiebe des Relativen verschieden ist. Durch das erstere wird er eine Formel für den Dualismus zwischen Vernünftig-Notwendigem und bloß Gegeben-Tatsächlichem. Durch das zweite wird er ein Mittel wissenschaftlicher Verständigung über die Kulturwerte, die durch den Aufweis eines allgemeinen, die Einzelfälle als ihr Apriori durchdringenden und in ihnen enthaltenen Prinzips bei jedem objektiven Kulturwert vollzogen wird. Das Ergebnis ist dann ein System der objektiven Werte oder der Ethik, das aus der Geschichte heraus den in ihr enthaltenen Drang zum Gültigen und Verpflichtenden zu einem System entfaltet.

Spieß erkennt nun mit Recht, daß diese Anwendung des Apriori auf das religiöse Bewußtsein etwas anderes ist als die eigentliche grundlegende Anwendung, die dieser Begriff bei Kant findet, wo er für die theoretische, d. h. die die Erfahrung naturwissenschaftlich begreifende Vernunft, die schon in der Anschauung von Raum und Zeit und dann in der kausalen Verfassung des Wirklichen wirksame synthetische Einheitsfunktion des wissenschaftlichen Erkennens bedeutet. Allein das ist doch keineswegs die ausschließliche Bedeutung des Apriori bei Kant. Auch in der ethischen, der

aus populäre Theologengestalt wie Ernst Troeltsch, sondern auch ein großer Schatten, der ‚gepanzerte Schatten' Kants. . . Und so ziehen sie denn heute in langgestreckten Scharen gleichsam mit Stangen und Fackeln aus, das religiöse Apriori zu suchen . . Ich gestehe, ich gehöre zu denjenigen, die wie Häring, Kaftan, Herrmann, F. Traub, Wobbermin den Exodus nicht ohne Bedenken betrachten. Ich schaue dem am Horizont (wessen?) verschwindenden Zuge mit den Gefühlen eines Vaters nach, der seine Söhne die solide Alltagsarbeit (das ist die Ritschlsche Dogmatik) verlassen und ausziehen sieht den Stein der Weisen zu suchen.« — Von seiner psychologisch-genetischen Theorie aus hat W. Wundt in seinen »Problemen der Völkerpsychologie« 1911 dagegen Widerspruch erhoben; doch läßt sich dieser Widerspruch in diesem Zusammenhang nicht besprechen, da er eine Auseinandersetzung mit dem genetischen Prinzip erforderte; vgl. hierzu Thieme »Die genetische Religionspsychologie« Z. f. wiss. Theol. 1911. — Vom Standpunkte der Transzendentalphilosophie selbst hat Albert Lewkowitz in einem Aufsatz, Die Religionsphilosophie des Neukantianismus«, Z. f. Philos. u. phil. Kritik 1911 mich angegriffen; sein Widerspruch bezieht sich vor allem auf den unter 5. ausgesprochenen Gedanken eines Ineinander und einer realen Verschiedenheit des empirischen und intellegibeln Ich.

religiösen und der teleologisch-ästhetischen Vernunft erkennt Kant ein Apriori an, das dann natürlich nicht die synthetische Einheitsfunktion des wissenschaftlichen Begreifens, sondern die vernunftnotwendige, aus eigenem Gesetz hervorgehende Beurteilungs- und Betrachtungsweise des Wirklichen unter ethischen, religiösen und teleologisch-ästhetischen Gesichtspunkten bedeutet. Eine synthetische Funktion besitzen diese letzteren Aprioris nicht als Tätigkeiten wissenschaftlichen Begreifens, sondern als Aufbau der einheitlichen, aus einem Vernunftkern des Notwendigen ausstrahlenden Persönlichkeit. Ich glaube daher ein Recht zu haben, an diese Fassungen des Kantischen Apriori mich anzuschließen und damit auf Kant mich zu berufen, wenn auch nicht zu bestreiten sein mag, daß hier bei Kant selbst eine Verschiebung seines ursprünglichen Begriffs vom Apriori vorliegt. Es ist nur eine naturalistische Einseitigkeit, wenn gewisse Schulen des modernen Neukantianismus nur jenes erste Apriori gelten lassen wollen und dieses zweite als theologischen und dualistischen Rest im Kantischen Denken beseitigen. Es ist vielmehr ein wesentlicher Grundgedanke Kants.

Nun gehe ich freilich immerhin auch in dieser zweiten Fassung des Apriori über Kant nicht unerheblich hinaus. Indem ich die synthetische Funktion desselben im Aufbau der einheitlichen Persönlichkeit betone und damit diese letztere auf einen hinter dem Ablauf der Seelennatur und ihres Wirkungszusammenhangs liegenden, jene Aprioris ausstrahlenden Vernunftkern zurückführe, gelange ich zu der Metaphysik des noumenalen Charakters. Spieß erkennt hier mit Recht eine Annäherung an Fichte und Schleiermacher; er könnte auch sagen an Eucken und Siebeck, bei denen die Sache gerade so liegt. Allein eine solche Fortbildung des Gedankens scheint mir auch unumgänglich notwendig, wenn man nicht in der Vorsicht einer ihre Voraussetzungen und Folgerungen nicht aussprechenden, lediglich der Analyse sich hingebenden Kritik stecken bleiben will. Kants Kritik konnte das; sie hat ihr Verdienst darin, in der Begrenzung auf die Analyse das ungeheure in der Vernunft liegende Wunder gezeigt zu haben. Aber schließlich müssen doch auch die darin enthaltenen Voraussetzungen und Folgerungen metaphysischer Art zum Vorschein kommen, die man zurückstellen, aber nicht dauernd ignorieren kann, die durch die selbständige Erweisung der Apriorität der Vernunft in der Kritik befestigt, aber mit einer bloßen Befestigung nicht erledigt sind. Die Kantische Lehre hat eine me-

taphysische Position zum Hintergrund, eine modifizierte Monadologie, und diese Voraussetzung muß zum Vorschein kommen, wenn es sich nicht mehr bloß um die Theorie der Erfahrung und des kausalen Begreifens, sowie um eine antiutilitaristische Moral, sondern um die Begründung und Entwickelung der Kulturphilosophie handelt.

Damit ist mein Problemansatz von Spieß richtig bezeichnet. Richtig erkannt sind auch die aus ihm folgenden Schwierigkeiten, wenn auch im einzelnen mit einigen Mißverständnissen und Konsequenzmachereien, die ich ablehnen zu dürfen glaube. Aber die Hauptsache ist zuzugeben: es liegen darin von Hause aus wesentliche und ernste Schwierigkeiten. Allein das schreckt mich nicht ab. Die anderen möglichen Standpunkte haben gleichfalls organische und, wie ich meine, noch größere Schwierigkeiten. Der reine Psychologismus löst jeden Gültigkeitsgedanken in die Schilderung seiner kausal-notwendigen Entstehung auf, vernichtet damit schließlich jede Gültigkeit und damit das Denken selbst, dem er doch seine eigene Richtigkeit verdanken zu wollen nicht umhin kann. Der dogmatische Supranaturalismus kann die göttliche Geoffenbartheit seiner Sätze nicht gegen den bloß menschlich-natürlichen Geistesbesitz abgrenzen und keine Vorstellung von dem Hergang einer göttlichen Mitteilung machen; er verdirbt überdies durch eine unüberwindliche Zweifel weckende Wunderapologetik die ihm eigentümliche Macht einer unbedingten, weil extramundanen und extrahumanen Gewißheit. So ist keine Möglichkeit, diesen beiden anderen Positionen beizutreten; ich lasse mich daher durch die Schwierigkeiten meiner eigenen nicht davon abhalten, meinen Problemansatz weiter zu verfolgen, der mir jedenfalls in seiner gleichmäßigen Anerkennung des Psychologisch-Kausal-Tatsächlich-Gegebenen und des Kritisch-Gültig-Autonom-Notwendigen die richtige, aller wirklichen Erfahrung entsprechende Grundannahme gemacht zu haben scheint. Es geht nicht mit dem Psychologismus; er ist im Grunde eine widersinnige Flachheit. Es geht nicht mit dem Supranaturalismus; er ist die durchsichtige Verabsolutierung eines gegebenen geschichtlichen Elementes. Also muß es mit dem Kritizismus gehen, der wenigstens im Ansatz alle wirklichen Erkenntnisinteressen berücksichtigt.

Spieß hat nun einige der aus diesem Problemansatz entspringenden Schwierigkeiten formuliert und mir als Kritik entgegengehalten. Er scheint die Position Herrmanns als die aus

diesen Nöten befreiende Theorie anzusehen. Ich will ihnen in möglichst knappen Sätzen Stück für Stück antworten. Die eigentliche Antwort würde erst eine ausgeführte Religionsphilosophie bringen können.

1. Spieß wirft die Frage auf, wie man vom Psychologisch-Historischen überhaupt zur Herausschälung des Gültig-Normativen kommen könne? Ich gebe gerne zu, daß das die eigentliche Schwierigkeit des kritischen Problemansatzes ist. Es ist nur eben zugleich die Grundschwierigkeit alles Denkens überhaupt: wann ist ein Gedanke nicht mehr selber etwas bloß Gegebenes, ein Naturerzeugnis, sondern eine autonome Selbstsetzung aus rein innerer Notwendigkeit? Das ist schon in dem Theoretischen schwer zu sagen, es ist noch schwerer bei den Werten und Inhalten der Kultur. Und doch zweifelt im ersten Falle kein das Logische wirklich Verstehender an der reinen Autonomie des Logischen. So wird man auch bei den Kulturinhalten an dem Prinzip ihres Hervorgangs aus autonomen Selbstgesetzgebungen nicht zweifeln können und dürfen, auch wenn in allen einzelnen Fällen eine von der psychologischen Genese völlig befreite Herausarbeitung des Vernunftgehaltes nicht mit Sicherheit zu geben ist. Es bleibt die Aufgabe, aus dem überschauten Reichtum geschichtlicher Wertbildungen unter hypothetischer Emanzipation von dem bloß Anerzogenen sich frei die Einsicht in das Gültige und aus dem Apriori der Vernunft Stammende zu verschaffen. Es wird das zunächst nur möglich sein durch den Rekurs auf das eigentümliche, alle endlich erreichten Einsichten in das Gültige psychologisch begleitende Evidenzgefühl, das freilich der Täuschung unterworfen bleibt und durch seine Haftung an sehr verschiedenartigen Erkenntnissen vom Relativismus bedroht ist. Hier bleibt praktisch nichts übrig, als auf Grund ernsthafter Vergleichung, Besinnung und Versenkung den übereinstimmenden Zug in diesen Bildungen sich klar zu machen, sich in ihn einzustellen und die einzelnen Bildungen als Approximationen an ein nur in der allgemeinen Richtung, aber nicht im Ergebnis bekanntes Ziel zu denken. Es ist eine Tat des Willens, nicht der beliebigen Willkür, aber einer besonnenen Entscheidung, die es darauf wagt, das Richtige getroffen zu haben und die an der Möglichkeit einer Deutung des Lebens von diesem Ziel aus ihre indirekte Bestätigung hat. Das schwierige darin liegende Problem des Absoluten, über das ich seit meinem Buche darüber nachzudenken nicht aufgehört habe, kann dabei hier nicht weiter

auseinandergesetzt werden. Ich meine nur, daß hier auch theoretisch nichts anderes möglich ist als das praktisch Geübte. Hier entscheidet der seine erkannte Wahrheit ergreifende Wille, der sich in ihre Bewegung richtig eingestellt zu haben gewiß geworden ist. Für das Recht seiner materiellen Ueberzeugung kann er einen theoretischen Beweis nicht mehr führen. Der wäre sonst längst gefunden worden.

2. Spieß meint, das religiöse Phänomen sei nicht so einfach in seiner Besonderheit festzustellen und damit sei die ganze psychologische Unterlage des Unternehmens fraglich. Daß auch hier große Schwierigkeiten vorliegen, bezweifle ich nicht im mindesten. Aber will man nicht das religiöse Phänomen in ein aus lauter nicht-religiösen zusammengesetztes auflösen und das »Religiöse« nur in dieser zufälligen Zusammensetzung sehen, wogegen jedes religiöse Gefühl als gegen etwas Unrichtiges sich wehren wird, und will man nicht die Zuflucht zu einer übernatürlichen Kirchenautorität nehmen, die wenigstens für das Christentum das Wesentliche darbietet und für alles Nicht-Christliche sich nicht zu interessieren braucht, so wird man doch glauben, daß es der Analyse gelingen müsse, ein allgemeines Charakteristikum des religiösen Bewußtseinsstandes zu finden. Hier kommt alles auf die konkrete Durchführung an, die ich hier nicht geben kann.

3. Spieß sagt, daß mit aller Zurückführung des religiösen Phänomens auf ein in ihm wirksames oder enthaltenes Apriori nichts für Wahrheit und Recht des religiösen Bewußtseins bewiesen sei. Das ist gewiß richtig. Es sichert nur gegen eine Auflösung des Religiösen in den Fluß des psychologischen Geschiebes, aus dem es lediglich als Produkt und nicht als ein gesetzgebendes, eigene Notwendigkeiten entfaltendes Prinzip hervorginge. Allein beweisen läßt sich weder das Recht des Ethischen noch das des Aesthetischen, ja vielleicht auch nicht das des Logischen. Es genügt, wenn der Wahn abgewehrt wird, als müsse die Wissenschaft diese Funktionen in substanzlose Abhängigkeiten und Produkte des Kampfes ums Dasein und der elementarsten Grundtätigkeiten auflösen und damit zu großen Selbsttäuschungen der Menschheit machen. Ihr eigenes Recht läßt sich nicht beweisen, weil nicht ableiten von etwas Uebergeordnetem, noch Sichererem; es läßt sich nur betätigen, verdeutlichen und in seiner Ausübung reinigen. Die Gewißheit ihres Rechtes tragen sie von keiner Wissenschaft zu Lehen; genug wenn sie vor Ver-

nichtung durch vermeintliche Konsequenzen der Wissenschaft sich schützen können, indem sie zeigen, daß die Wissenschaft nicht die spontane Schaffenskraft der Vernunft vernichten könne, auf der sie doch selbst beruht.

4. Spieß tadelt die Zusammenfassung des Apriori mit dem Psychologisch-Konkreten zu einer irrationalen Einheit des Lebens. Da unterscheide die Religion sich nicht mehr von Ethos, Kunst und Wissenschaft, in denen gleicherweise eine solche irrationale Verbindung stattfinde. Ich würde das nicht leugnen: in dem formellen Geheimnischarakter unterscheiden sich allerdings diese Gebiete nicht, und in der Tat ihres Zustandekommens ist die Religion kein größeres und kein geringeres Geheimnis als jene anderen Funktionen, die wahrlich geheimnisvoll genug sind und deren Kantische Deutung darum von den reinen Psychologisten und Positivisten für eine wundergläubige und dualistische Romantik erklärt wird. Spieß meint nun aber weiterhin, aus dieser zugestandenen Gleichheit des formellen Geheimnischarakters auch die Gleichheit des Wesens des jedesmal vorliegenden Apriori folgern zu dürfen; und, da er im Apriori nur die eine Erfahrungswissenschaft ermöglichende synthetische Einheitsfunktion sehen will, so folgert er daraus die Koinzidenz des religiösen Apriori mit dem der Wissenschaft, der Religion mit dem wissenschaftlichen Begreifen, die Aufhebung jedes spezifischen Sondercharakters des religiösen Bewußtseins. Allein, das ist eine jener Konsequenzen, die ich ablehnen zu dürfen glaube, da ich bereits oben den Unterschied zwischen dem Apriori der Wissenschaft und dem der ethisch-religiös-ästhetischen Weltbeurteilungsweisen betont habe und keineswegs an das lediglich durch die Kritik der theoretischen Vernunft bestimmte Apriori gebunden bin. Wenn ich es in allen Fällen als »rational« bezeichne, so hat eben auch dieses Wort rational seine nuancierte Bedeutung: es bezeichnet den Charakter einer aus Allgemeingültigkeit fließenden Ordnung, Bewertung und Hervorbringung des Konkret-Wirklichen; es kann daher in Wissenschaft, Ethos, Religion und Kunst ein sehr verschiedenes sein. Nur sind eben auch die letzteren echte Ausflüsse der Vernunft als der vom Unbedingten und Einheitlichen her arbeitenden Kraft im Gegensatz zu dem nur durch Kontinuierlichkeit verbundenen, im übrigen atomistisch und relativistisch zerfallenden psychologischen Geschiebe. Vor dem Wort »rational« habe ich das Grauen so vieler Theologen durchaus nicht. Es bedeutet die autonome Gültigkeit und erlaubt

eine theoretische und atheoretische Gültigkeit zu unterscheiden.

5. Spieß betont mit Recht, daß aus meinen bisherigen Ausführungen vor allem die Frage nach einer genaueren Verdeutlichung des Verhältnisses von Apriori und konkret-psychologischer Tatsächlichkeit entspringe. Es ist die Frage, die überhaupt an den Kantischen Problemansatz zu stellen ist und die überall auf das Problem hinausläuft, wie denn die von der Analyse oder Kritik getrennten, aber im Bewußtsein doch immer vorhandenen und sich gegenseitig bestimmenden Elemente wieder zu vereinigen seien. Hierauf ist überhaupt mit bloßer Kritik und Analyse nicht mehr zu antworten, da die Kritik gerade ihr Verdienst in der Scheidung und in der Behauptung des Apriori gegen den bloßen Psychologismus hat. Diese Behauptung ist nur durch Kritik und das heißt durch Scheidung zu erreichen gewesen. Aber gerade als solche Scheidung hat die Theorie ihre wichtigste und erste Wirkung, die Autonomie der Vernunft gegenüber aller bloßen physikalischen und psychologischen Kausalität und gegenüber allem bloß pragmatischen Relativismus darzutun. Da an dieser Scheidung schließlich das kulturgeschichtliche Grundinteresse aller Philosophie liegt, so ist die Kritik auch in dieser durch ihren Begriff bedingten Beschränkung eine entscheidende und grundlegende Tat, deren befreiende Wirkung auch in der Religionsphilosophie gegenüber bloßer Religionsgeschichte und Religionspsychologie gilt. Aber das Problem der Wiederaufeinanderbeziehung bleibt freilich bestehen. Kant selbst hat es nur für die theoretische und teleologisch-ästhetische Vernunft energisch gestellt, dagegen für Moral- und Religionsphilosophie, wie ich in meinem Kantbuche gezeigt zu haben meine, geschwankt zwischen der Inangriffnahme dieser Aufgabe, wobei er dann Hegelschen Ideen sich näherte, und der Verwandelung des Apriori in inhaltliche natürliche Wahrheiten, sei es des Naturrechts, sei es der natürlichen Religion, womit er im Banne der Aufklärung befangen blieb. Daß Kant hier nicht weiter ging, hatte allerdings seine guten Gründe. Sollte die Kritik Kritik bleiben, so war nicht mehr zu tun. Denn Kritik kann wohl regressiv den Bestand des Bewußtseins zerlegen und die geschiedenen Funktionen in der Ausübung begreifen. Aber sie kann nicht untersuchen, wie es zu diesem Bestande überhaupt kommt und wie mit der Einsicht in dieses Zustandekommen auch erst das Verständnis des eigentlichen Grundverhältnisses in Einheit und Geschiedenheit sich ergibt. Damit

kommt man vielmehr in das Gebiet der Metaphysik, wie das die nachkantische Spekulation aus sehr guten Gründen getan hat und wie das bis heute unumgänglich ist, wenn man auch das kritische Geschäft zunächst zu isolieren und rein für sich zu betreiben allen Grund hat. Ich bin daher auch in meinen bisherigen Arbeiten über das kritische Geschäft nicht hinausgegangen, habe aber stets anerkannt, daß gerade die Grundfrage nach der Aufeinanderbeziehung des produktiv-vernünftigen und des konkret-psychologischen Elementes in die Metaphysik führt. Ueber die mir hier vorschwebende Lösung kann ich nur in Kürze andeuten, daß mir die Unbedingtheit alles Apriorischen, die Kontinuität und Folgerichtigkeit der geschichtlichen Vernunftbildungen auf eine handelnde Gegenwart des absoluten Geistes im endlichen, auf ein Handeln des Universums, wie Schleiermacher sagt, in den individuellen Seeleneinheiten hinzudeuten scheint, das der eigentliche Grund alles Apriori und aller geschichtsphilosophisch zu erfassenden Bewegung ist, das aber mit dem durch den Naturzusammenhang bestimmten Handeln des endlichen Geistes nicht ohne weiteres zusammenfällt, sondern die Hingabe des letzteren an den ersteren fordert in der Bildung und Gewinnung der mit absoluten Werten erfüllten Persönlichkeit durch die Freiheit des Willens. Es wäre also eine Trennung im göttlichen Lebensprozesse vorauszusetzen, der sich in das naturgegebene und naturbestimmte Seelenleben einerseits und in die aus ihm heraus sich erfassende und die Persönlichkeitswelt erst erbauende Vernunftwelt eines geschichtlichen Kampfes und Werdens zerlegte. Es ist — ohne Zusammenfall des kreatürlichen und des göttlichen Lebensprozesses und darum ohne Dialektik — die Idee Hegels oder — ohne Determinismus und prästabilierte Harmonie — die Idee Leibnizens. Der Hintergrund des Kantischen Denkens ist ein energischer Theismus, und ein solcher ist auch der Hintergrund der Religionsphilosophie. Es ist nur eben bisher eine Unmöglichkeit für alle Philosophie gewesen, dieses Ineinander von Natur und Geist, von kosmischem Ablauf und produktiver Freiheit wirklich begreiflich zu machen, und vermutlich wird das immer unmöglich bleiben und stets nur als dem Leben immanente Voraussetzung bezeichnet werden können, die man zwar in ihre Bestandteile trennen, aber nicht wieder begrifflich zusammensetzen kann.

6. Spieß kontrastiert meine Theorie gegen Herrmann und fordert scharfe Auseinanderhaltung unserer beiderseitigen Theorien, die un-

versöhnlich seien. Das kann gerne so sein. Aber über dieses Verhältnis und die Art, wie ich mich Herrmann gegenüber zu behaupten meinen kann, möchte ich jedoch hier lieber nicht sprechen. Ich schätze Herrmanns Persönlichkeit aufs höchste und bewundere in seinen Büchern herrliche Stellen. Aber das Ganze habe ich bisher in seinem Zusammenhange noch nicht recht zu begreifen vermocht. Was ich an ihm begreifen kann, ist die Position eines exklusiv-supranaturalen Kirchenglaubens, der auf die wunderbare Offenbarungstatsache der Person Christi und auf die durch diese Person gestiftete Gnadenanstalt, d. h. auf die in ihr Sündenvergebungsgewißheit und Erlösungsseligkeit besitzende Gemeinde, begründet ist; dieser Glaube kann daher in seiner lehrhaften Entfaltung nichts als die jeder wissenschaftlichen Beurteilung entrückte Gnadengewißheit auf Grund der natürlich nicht erklärbaren Tatsache »Jesus« aussprechen. Wie nun aber das mit den sonstigen Kantisierenden allgemeinen Grundlegungen Herrmanns sich verbindet, habe ich bis jetzt zu verstehen nicht vermocht. Es ist das ja der schärfste Gegensatz gegen alle Grundtriebe der Kantischen Religionsphilosophie. Nur insoferne besteht hier ein Zusammenhang, als die Religion auf das sittliche Bewußtsein begründet ist. Aber auch hier ist sofort die Abweichung von Kant da, als Herrmann nur dem Christentum einen solchen Charakter als sittliche Religion zugesteht und alles Nichtchristentum um deswillen gar nicht als Religion anerkennen will. Es gibt also für Herrmann keinen allgemeinen Religionsbegriff wie für Kant. Insbesondere seine Behauptung, daß die Religion überdies etwas absolut Individuelles, wissenschaftlich nicht Faßbares sei, habe ich immer nur als ein weiteres Mittel ansehen können, die Konkurrenz jeder Religionsphilosophie loszuwerden und die eigene Position lediglich auf die christliche Erfahrungsgewißheit zu gründen. Daneben stört ihn eine rein mechanistisch-phänomenale Wirklichkeitsauffassung nicht, und die Geschichte insbesondere scheint er für keine Wissenschaft zu halten. Es gibt für ihn also vor allem keine Religionsphilosophie, weil die Religion nicht wissenschaftlich faßbar ist und weil es wahre Religion nur im Christentum gibt; dagegen gibt es wohl eine christliche wissenschaftliche Theologie, weil hier Offenbarung und nicht bloß Religion vorliegt und es wohl eine Wissenschaft von der Offenbarung, aber keine von der Religion gibt. Da nun aber wiederum der Inhalt der Offenbarung rein dem Gebiet praktischer Werte angehört, so hat hier keine theoretische Wissenschaft

hineinzureden und kann der Glaubensinhalt der Offenbarung lediglich beschreibend als Inbegriff der im Vertrauen zu Jesus liegenden Kraft zum Guten dargestellt werden. So verstehe ich Herrmann vorbehaltlich aller Mißverständnisse. Den Zusammenhang dieser Offenbarungstheorie mit seiner Kantischen Erkenntnistheorie kann ich nicht herstellen und daher auch die Punkte meiner Differenz wenigstens bis jetzt noch nicht genau angeben.

7. Das ist es, was ich Spieß in der Kürze zu erwidern habe. Nur ein Mißverständnis möchte ich zum Schluß noch berühren. Spieß meint, ich verwerfe den Ausweg des Supranaturalismus, weil »es ihn nicht geben dürfe«. Ich wüßte nicht, warum es ihn nicht geben dürfte. Wäre er erweislich zu konstatieren, dann hätte man sich eben auf ihn einzurichten. Ich bin nur überzeugt, daß Bibelkritik, Kirchengeschichte und Dogmengeschichte ihr Objekt in dem Maße dem sonstigen Geschehen gleichgerückt haben, daß in ihm kein anderes Wunder enthalten sein kann, als im sonstigen Geschehen. Es ist die Exklusivität des christlichen Supranaturalismus, die ich bestreite, weil sie nicht beweisbar ist, weder an der inneren Bekehrungserfahrung noch an den biblischen Ueberlieferungen. Und sie ist nicht bloß unbeweisbar, sondern ihr wird von aller Historie und Psychologie widersprochen. Meine Einwände sind also nicht die Spinozas und die der heutigen populären Naturwissenschaft, sondern die Humes und Kants. Dann aber gibt es überhaupt nur mehr allgemein wissenschaftliche und nicht mehr spezifisch theologische Begreifungsmittel. Die Eigentümlichkeit der christlichen Theologie liegt dann am Inhalt ihres Gegenstandes, nicht an besonderen theologischen Forschungs- und Beweismethoden. Freilich kann man fragen, ob dann das Christentum noch »Christentum« sei und ob dann seine maßgebende Gültigkeit für unser religiöses Bewußtsein noch behauptet werden könne. Das leugnet heute in der Tat ein großer Teil unserer allerdings sehr dünnen intellektuellen Oberschicht, und die Massen der Revolutionspartei sprechen es ihr nach, indem sie damit das Bestehende überhaupt zu erschüttern hoffen, das sich mit Kirche und Theologie sehr eng verbündet hat. Aber das geschieht nicht um dieser methodischen Bedenken willen, weil eine religiöse Lebenswelt ohne das im Heilstod Christi begründete Erlösungswunder der Kirche nicht mehr Christentum sei, sondern weil den heutigen Menschen der Inhalt dieser Lebenswelt, Gott und die Seele, so vielfach fraglich geworden ist. Werden sie

erst dessen wieder gewiß oder verspüren sie wieder den Hunger darnach, so wird sich die Unvergänglichkeit und innere Macht dieser Lebenswelt auch bei ihnen wieder geltend machen. Es steckt etwas unserem Leben Unentbehrliches in ihr, wie das all unsere großen idealistischen Denker gefühlt und anerkannt haben, mit Ausnahme der radikalen Pessimisten. Das gilt heute wie vor hundert Jahren. Die alten Begründungsmittel sind dahin, und mit ihnen hat sich auch der Sinn der christlichen Lebenswelt gewandelt. Aber sie enthält heute für ein in Kapitalismus, Determinismus, Relativismus und Historismus verschmachtendes Geschlecht erst recht einen Jungbrunnen der Vereinfachung, der Gesundung und der Kraft. Wir müssen nur versuchen, sie neu zu begründen und neu zu formulieren. Dann aber verlegt sich die Zentralwissenschaft für uns in die Religionsphilosophie mit der geschichtsphilosophischen Bestimmung von Wesen und Bedeutung des Christentums und in die allgemeine Ethik mit der Herausarbeitung der letzten nur religiös zu erfassenden Zweckbestimmung des Menschen. Dogmatik und Moraltheologie werden dann zu Zweigen der praktischen Theologie im engeren Sinne. So ist jedenfalls der Gesamtplan meiner Arbeit zu verstehen, und weil dieser von unserer idealistischen Philosophie in den Hauptpunkten bereits entworfen ist, pflege ich mich wesentlich auf diese zu berufen. Ich knüpfe wieder an den Problemansatz vor Hengstenberg und vor der Restauration an.

8. Sofern aber bei dem Ganzen praktisch-religiöse Interessen in Frage kommen, so leugne ich natürlich nicht, daß hier der Instinkt und das Gefühl das Richtige finden kann, ohne daß er einer derartigen religionsphilosophischen und ethischen Unterweisung bedürfte. Eine solche Betrachtung tritt erst ein, wenn wissenschaftliches Bedürfnis nach Klarheit oder praktisches Bedürfnis nach wissenschaftlicher Schlichtung und Klärung der kämpfenden Geistesmächte zu solcher Arbeit führt. Dann ist allerdings die Frage, ob von hier aus die mit rein religiösem Instinkt getroffene Entscheidung sich behaupten läßt und wieweit sie sich, wenn sie sich behauptet, hierbei etwa unter wissenschaftlichem Einfluß wandelt. Von da aus kann ich die Spieß offenbar am meisten beschäftigende Frage nach meinem Verhältnis zu Herrmann beantworten, soweit das praktische Verhältnis in Betracht kommt. Hierüber bin ich mir auch klarer als über mein wissenschaftliches Verhältnis zu ihm. Praktisch kann ich die besondere

Fassung des christlichen Heils- und Gottesglaubens, wie sie Herrmann mit so großer vereinfachender Kraft verträgt, völlig in meinen gedanklichen Rahmen aufnehmen. Herrmanns Glaube ist dann eben eine um die Wissenschaft unbekümmerte, aber von starken und sicheren religiösen Instinkten geleitete Bejahung der christlichen Lebenswelt, zugleich mit einer höchst wirksamen Verkörperung dieser Welt in dem lebendig gedeuteten und ergriffenen Christus. Von meinem allgemeinen Rahmen her würde freilich vieles andere noch in eine solche Glaubenslehre hereinwirken und daher vieles anders gesagt werden müssen als bei Herrmann. Aber ich kann jedem, der von mir lernt, nur wünschen, daß er das Gelernte bei Herrmann ergänzt und kräftigt. Er ist einer unserer lebendigsten Erbauungsschriftsteller, dessen Wirkung ich mich keineswegs entziehe. Meine praktische Gemeinsamkeit mit ihm möchte ich ausdrücklich betonen, welche Unterschiede auch in der religionsphilosophischen oder nicht-religionsphilosophischen Grundlegung bestehen. Um aber freilich auch in dieser praktischen Hinsicht die Sachlage genau zu bezeichnen, so kann ich mir die Ausschließlichkeit der Gewinnung des Glaubens aus dem Eindruck der Person Jesu nicht aneignen und kann ich insbesondere der Herrmannschen Entfaltung des ethischen Geistes des Christentums nur bedingt zustimmen. Mir fehlt hier die Anerkennung des »asketischen« Elementes im Christentum und das Gefühl für die verwickelte Beziehung dieses Elementes auf die innerweltliche, dagegen sehr selbständige Kultur. Doch habe ich hierüber das Nähere in meiner Abhandlung über die »Grundprobleme der Ethik« Herrmann gegenüber bereits ausgeführt.

Die Bedeutung des Begriffs der Kontingenz.

(Aus: »Encyclopedia of Religion and Ethics« hg. v. J. Hastings [87]).

Es wird heute vielfach die Frage des sogenannten Intellektualismus verhandelt und von einer Abstoßung des Intellektualismus eine Kräftigung, Verselbständigung und Neuentfaltung des souveränen religiösen Lebens erwartet. Das ist ein außerordentlich weitschichtiges Problem und betrifft im Grunde die Frage nach dem Verhältnis der Religion zu der Wissenschaft, zur Gesellschaft und zur Kultur überhaupt. Aufstrebende religiöse Bewegungen sind schroff und einseitig religiös und damit antiintellektualistisch, zugleich aber auch wissenschaftslos, mythisch und auf die engen Kreise beschränkt, die die Träger der spezifisch religiösen Energien sind. Bei der Ausbreitung auf eine große Gesamtheit und der Schaffung umfassender religiöser Organisationen tritt in Verfassung, Ethos und Theologie die Ausgleichung mit der Umwelt ein, die auch eine dauernde und durchsichtige Auseinandersetzung der religiösen Idee mit dem logischen Bedürfnis und mit dem allgemeinen Wissen nicht entbehren kann. Die Kirchen werden daher immer ein Stück Wissenschaft und in diesem Sinne ein Stück Intellektualismus haben; auch wird es neben und in ihnen immer solche geben, welche eine derartige Auseinandersetzung auf andere, noch viel radikaler wissenschaftliche Weise bewirken als die Kirchen, in denen doch immer Tradition und praktische Predigt für die Erhaltung und Sicherung des mythischen Elementes sorgen, wenn wir den wissenschaftsfreien, lebendig plastischen Glaubensausdruck so nennen wollen. Aber ebenso wird es dann immer auch solche Kreise geben, welche das religiöse Leben aus diesen Verschlingungen kirchlicher oder unkirchlicher Wissenschaft wieder befreien wollen. Sie werden damit auf das rein mythologische Denken zurückgedrängt, wie das in vielen pietistischen Kreisen von heute der Fall ist, oder

[87]) Mit einigen Veränderungen deutsch in ZThK. 1910.

sie ziehen sich auf einen mystischen Individualismus zurück, der durch die Unvergleichbarkeit und Souveränetät seiner Maßstäbe sich der Einreihung in einen allgemeinen wissenschaftlichen Zusammenhang entzieht oder doch diesen nur in den allerallgemeinsten Berührungen mit den Grundgesetzen des Universums herstellt. Auch hier hat dann die Entlastung von der Wissenschaft den Rückgang auf kleinere und engere persönliche Kreise zur Begleiterscheinung, deren religiöse Energie auf die Einheit mit dem allgemeinen geistigen Leben verzichten kann und an die Wissenschaft als den Ausdruck allgemeiner und die Gesamtheit bestimmender Gedanken daher sich nicht zu binden braucht. Beispiele dafür zeigt die Gegenwart in reicher Fülle von den okkultistischen Gruppen und den Gemeinschaftsbewegungen bis zu den Sondergruppen, die Johannes Müllers Predigt hervorbringt.

Hier liegt nun aber die Schwierigkeit und die Schranke der antiintellektualistischen Parole. Sie verzichtet auf das Mittel der Verständigung und Allgemeingültigkeit, das die Wissenschaft darbietet, und konzentriert sich auf kleine Kreise, die durch Erregtheit ersetzen müssen, was ihnen an ruhiger wissenschaftlicher Verständigung abgeht. Das ist aber wohl vorübergehend ein heilsamer Anstoß und Wink, aber unmöglich etwas Dauerndes. Es hat auch nie gedauert und keine große religiöse Gemeinschaft hat ohne die Mithilfe wissenschaftlicher Arbeit bestehen können. Jede ist dazu gedrängt worden. Aber damit ist nun doch das Problem des Antiintellektualismus nicht erledigt. Denn bei einer solchen wissenschaftlichen Verarbeitung der religiösen Ideenwelt, möge sie einer kirchlichen Gemeinschaft dienen oder eine kirchenfreie objektive Verständigung suchen, kommen gewisse innere Grenzen der Rationalisierung zutage. Daß sie in der praktischen Bedingtheit der hier zu fällenden Urteile liegen, ist oft genug betont worden. Davon soll hier jetzt nicht weiter die Rede sein. Aber sie treten auch im Inhalt der so gebildeten Begriffe und Gedanken über Gott und Welt selbst zutage, die dem wissenschaftlichen Trieb entsprechend möglichst auf allgemeine Gesetze und Begriffe gebracht werden müssen, dabei aber, auch bei der abstraktesten Fassung, der vollen Rationalisierung Widerstand leisten. Es handelt sich also darum, innerhalb eines für die Gesamtheit gemeinten und der allgemeinen wissenschaftlichen Verständigungsmittel sich bedienenden religiösen Denkens diejenigen Elemente hervorzuheben, die ihm gegenüber dem Rationalismus der allgemeinen

Begriffe und Gesetze eine eigentümliche Stellung geben und es als von diesem allein nicht erfaßbar zeigen. Das ist dann die Aufzeigung der Stellen, wo auch innerhalb eines rein wissenschaftlichen und durch allgemeine Begriffe das Gesamtdenken beherrschenden und verbindenden Denkens die Einschnürung des religiösen Lebens durch abstrakte allgemeine Notwendigkeiten aufgehoben und die Unmöglichkeit, das Weltleben in rationalistischen Kategorien zu erschöpfen, erkennbar wird. Das ist dann nicht mehr Anti-Intellektualismus, wo die Wissenschaft als solche abgelehnt oder ferngehalten wird, sondern Anti-Rationalismus, wo innerhalb des wissenschaftlichen Denkens selbst durch den Intellekt die Selbsteinschnürung in nivellierende und lebensfeindliche Allgemeinheiten aufgehoben wird. Der Anti-Rationalismus in diesem Sinne spielt daher auch von Anfang an eine wichtige Rolle im christlichen Denken. Indem dieses einerseits die Bildung der allgemeinen Begriffe aus der griechischen Philosophie aufnahm und von deren Begriffsrealismus aus die Realität der übersinnlichen Welt und den Monotheismus gewann, empfand es doch auch schließlich die zum Pantheismus und Antipersonalismus führenden Konsequenzen jeder solchen Begriffsbildung. So betonte es demgegenüber wieder das Irrationale und Tatsächliche in der Welt wie in Gott, wozu ja auch die Griechen bereits Vorbilder geliefert hatten. Es ist das, wie die Scholastiker es nannten, das Problem der Kontingenz im Unterschied von dem der allgemeinbegrifflichen Notwendigkeit. An diesem Problem vollzieht sich in der Tat eine der wichtigsten Klärungen, die heute noch ebenso wichtig ist wie einst. Stand man in Antike und Mittelalter dem Rationalismus der allgemeinen Begriffe im Sinne des Platonismus und des Aristotelismus gegenüber, so heute demselben Rationalismus in naturwissenschaftlicher und spinozistischer Form. Er geht heute nicht mehr von allgemeinen hypostasierten Begriffen, wohl aber von allgemeinen hypostasierten Gesetzen, nicht mehr von der Logik, sondern von der Mathematik und Physik aus. Unter diesen Umständen sind vielleicht folgende Erwägungen über die Kontingenz für manchen von Nutzen, der nicht den naturgemäß auf kleine Kreise sich beschränkenden Anti-Intellektualismus, sondern den in der Wissenschaft selbst die abstrakten Allgemeinheiten überwindenden Anti-Rationalismus sucht.

Der Ausdruck »Kontingenz« stammt aus der scholastischen Philosophie und bedeutet dort das Tatsächliche und Zufällige im

Gegensatz zum begrifflich Notwendigen und Gesetzmäßigen. In dieser Bedeutung geht er zurück auf die Problemstellungen der griechischen Philosophie. Diese hatte seit der Erkenntnis der Bedeutung der allgemeinen Begriffe und der von ihnen repräsentierten Gesetzmäßigkeit nachdrücklich von der jenen Begriffen gehorchenden Welt die von ihnen nicht restlos bestimmte Welt unterschieden. Die erste war ihnen die Gestirnwelt des oberen Himmels, während in der sublunarischen Welt der Zufall und die Unordnung die strenge Herrschaft des Gesetzes, der Formen und des Begriffes einschränkten. Nur auf materialistischer Basis Demokrit und auf pantheistischer Basis Heraklit, die Eleaten und die Stoa hatten den Rationalismus des allgemeinen Gesetzes durch das ganze Universum hindurchgeführt. Die christliche Kirchenphilosophie hielt sich in metaphysischer Hinsicht nicht an die beiden letztgenannten Schulen, sondern an Aristoteles und den Neuplatonismus. Eben damit übernahm sie auch den Begriff der Kontingenz, wobei sie bald mit Aristoteles die Unvollkommenheit der sublunarischen Welt betonte, bald mit dem Neuplatonismus die Störung der reinen allgemeinen Idee durch Materie und Sinnlichkeit. Ueberdies gewann die Kontingenz hier eine neue Bedeutung durch die Verbindung mit dem jüdisch-christlichen Gottesbegriff des Theismus. Hier wurde sie der Ausdruck der Willensnatur des Schöpfergottes, der nicht gebunden ist durch allgemeine Gesetze, sondern gerade in der Kontingenz des durch sie nicht Begreiflichen sich in seinem tiefsten Wesen kund tut. Indem der Begriffsrealismus empiristische Gegenströmungen weckte und das Interesse an der Ungebundenheit des göttlichen Willens diese verstärkte, entstanden die verschiedenen Kompromisse der Scholastik zwischen der Geltung des reinen Begriffs und der Anerkennung des rein Tatsächlichen von den spezifisch-aristotelischen Systemen bis zur Mystik und zum Nominalismus. Erst die beginnende moderne Philosophie erneuerte mit den Naturphilosophen der Renaissance den heraklitischen und den stoischen Pantheismus. Indem dann vollends die moderne Naturforschung die Gesetze der siderischen Welt als mit denen der sublunarischen Welt identisch erwies, erhob sich eine neue Welle des reinen, die Kontingenz ausscheidenden Rationalismus. Die mathematisch-physikalische Weltordnung und auf ihrem Gipfel das System des Spinoza brachten ihn zur Herrschaft. Dem gegenüber reagierte dann freilich wieder um so stärker der Empiris-

mus mit der Betonung der Kontingenz von Locke und Hume bis Leibniz und Kant, welche letzteren bei allem prinzipiellen Rationalismus doch die verités de fait und die verités de raison oder auch den Rationalismus der Kategorien von der Kontingenz des Erfahrungsstoffes unterschieden. Indem das Problem auf die neue Basis einer universalen Weltgesetzlichkeit gestellt wurde, verschwand die aristotelische Idee der Kontingenz als bloß der sublunarischen Welt angehörig und die neuplatonische Idee derselben als mit der Ideewidrigkeit von Materie und Sinnlichkeit gegeben. Aber sie erhob sich nun auch ihrerseits mit einer allgemeinen kosmischen Tendenz in Erkenntnistheorie und Metaphysik, indem sie das Irrationale neben und innerhalb des Rationalen bedeutete und zu den Fragen des Gottesbegriffs in engste Beziehung trat; hier stritten sich der Gedanke des grundlosen Schöpferwillens mit dem der ideellen Notwendigkeit des Ausgangs der Welt aus der Idee. In diesen Verhandlungen ist erst die volle Bedeutung des Begriffes der Kontingenz erreicht worden.

Folgende Punkte kommen hierbei in Betracht:

1. Der Unterschied der begrifflichen Gesetze und Notwendigkeiten von den Tatsachen, die in ihnen verknüpft, vereinheitlicht und beherrscht werden. Diese Tatsachen selbst sind irrational und zufällig. Daß es das oder jenes gibt, ist nicht zu begreifen. Und hat man einzelnes durch Ableitung von anderem begriffen, so bleibt immer jenes andere etwas Kontingentes. Sollte man aber meinen aus der Tatsache der Weltgesamtheit das einzelne sämtlich begrifflich herleiten zu können — was tatsächlich bis jetzt nicht entfernt möglich ist und daher bestenfalls ein logisches Postulat ist —, so wäre erst recht das Dasein der Welt selbst etwas Irrationales und Kontingentes. Das Unbegreiflichste ist, sagt d'Alembert, daß es überhaupt etwas gibt. Darin liegt der Grund, daß die Metaphysik für die Existenz des Tatsächlichen schließlich immer wieder auf den einfach setzenden Willen Gottes zurückgeht, wie das schon Augustin und der Nominalismus getan haben und wie das in den modernsten Lehren von Schelling und von E. v. Hartmann nur in anderer Form wiederkehrt. Aber auch ein so entschiedener Rationalist wie Descartes hat darauf für die Welt als Ganzes zurückgegriffen.

2. Die Elemente der Kontingenz in den rationell-begrifflichen Notwendigkeiten selbst. Das Weltgesetz, der Weltbegriff, die Welteinheit sind immer nur Phantasien oder Postulate gewesen

ohne wirkliche Aufweisbarkeit. In Wahrheit gibt es nur eine Mehrheit von Gesetzen nebeneinander, deren gleichzeitige Anwendung auf das einzelne es immer erst erklärbar macht. Diese Pluralität der Gesetze macht diese selbst gegeneinander und gegenüber dem Ideal des absoluten Weltgesetzes kontingent. Dazu kommt die Schwierigkeit, sich die Art der Herrschaft der Gesetze über die Wirklichkeit vorzustellen. Will man nicht — wie das die Mehrzahl der heutigen Gesetzesverehrer instinktiv tut — in den Mythos der platonischen Ideenwelt und des scholastischen Realismus verfallen, so kommt man dazu, den Gesetzen in erster Linie eine subjektive Bedeutung der Ordnung, Gestaltung und Uebersichtlichmachung der Wirklichkeit zuzuschreiben, die irgendwie freilich mit einer gesetzlichen Beschaffenheit der Wirklichkeit selbst zusammenhängen muß, ohne daß man die Art dieses Zusammenhanges bestimmen könnte. Dann aber ist in den Begriff etwas höchst Subjektives und Kontingentes aufgenommen. Sucht man aber in der Weise des modernen Kantisch-Fichteschen Idealismus jene Uebereinstimmung aus der Erzeugung der Welt durch das Bewußtsein zu erklären, so bleibt doch die Tatsache, daß die Anwendung der die Welt ordnenden und als gesetzliche Einheit verstehenden Gesetze jedesmal von einem besonderen Interesse geleitet ist und nie die Gesamtheit der Wirklichkeit rationalisiert wird, sondern immer nur eine durch das jeweilige, einseitige Interesse ausgewählte Seite der Wirklichkeit. Es bleibt also auch so in diesem unumgänglichen selektiven Herausgreifen und Isolieren ein Element der Kontingenz.

3. Der Begriff der Individualität. Auch wenn man eine allgemeine rationelle Gesetzmäßigkeit behaupten wollte, so ist doch jedes innerhalb dieses Netzwerkes sich bildende konkrete einzelne etwas Individuelles, d. h. etwas aus allgemeinen Gesetzen nicht restlos Verständliches, das immer noch etwas aus ihnen nicht resultierendes Besonderes und Unwiederholbares hat. Das gilt von den einfachsten Naturvorgängen bis zu den feinsten seelischen Lebenskomplexen. Ja, schließlich ist das Weltganze selbst und sein Ablauf nicht ein Exemplar eines allgemeinen Begriffes, sondern eine individuelle Einmaligkeit. Man müßte schon, um für das Weltall die Unterwerfung unter ein allgemeines Gesetz zu retten, zu dem Satz von der ewigen Wiederkehr aller Dinge greifen. Aber die Tatsache einer ewig wiederkehrenden Wirklichkeit wie der immer wiederkehrende Inhalt blieben auch so unbegreiflich

aus einem allgemeinen Gesetz. Das Problem der Individuation ist eben darum identisch mit dem allgemeinen Sinne des Problems der Kontingenz. An ihm scheitert jeder radikale Rationalismus, der eben deshalb das Individuelle zu leugnen, umzudeuten, oder zu übersehen pflegt. Diesen Sinn hatte es, wenn Leibniz Spinoza entgegenhielt, Spinoza hätte recht, wenn es keine Monaden gäbe. Den gleichen Sinn hatte es, wenn Schleiermacher Kants kategorischem Imperativ mit der Forderung einer völlig individuellen Moralität gegenübertrat.

4. Das Problem des Neuen. Nach den Prinzipien jedes reinen Rationalismus könnte es in der Wirklichkeit nie die Entstehung von etwas Neuem geben. Alles wäre mit dem Ganzen gesetzt, also in diesem selbst immer schon vorhanden; oder es wäre alles Neue nur eine neue Erscheinungsform und Gestalt der immer in gleichem Betrag vorhandenen Kräfte. Beidemale aber ist das Neue nur durch Erschleichung beseitigt. Im ersten Falle bleibt es als in der Entwickelung hervortretend, als Unterschied des Aktus von der Potenz, im zweiten als Schein und Vorstellung. Ein wirklich strenger Rationalismus muß die Bewegung und das Werden leugnen wie die Eleaten. Wird beides aber anerkannt, so steckt in dem damit anerkannten Gedanken der Neuentstehung von etwas, das im vorhergehenden nicht schon enthalten war, ein Element der Kontingenz. Auch der Rationalismus Hegels hat, indem er den Widerspruch und den ständigen Umschlag in das Gegenteil in seine Logik des Begriffs aufnahm, in Wahrheit nur das Irrationale und die Kontingenz zu rationalisieren versucht. Metaphysisch ausgedrückt ist es der Gedanke der Schöpfung und Setzung, der hier auf das einzelne ebenso angewendet wird wie oben (1) auf das Ganze der Welt. Erkenntnistheoretisch ausgedrückt ist es der Gedanke eines Kausalzusammenhanges der Kausal-Ungleichung im Gegensatz zu dem allein streng rationellen der Kausalgleichung. In der Kausal-Ungleichung wird ein Zusammenhang anerkannt, der aber zugleich die Entstehung von etwas Neuem einschließt. In der Kausalgleichung wird ein Zusammenhang anerkannt, der die Identität bei bloßer Veränderung der Form bedeutet. Das erstere ist unser Verfahren bei der Aufsuchung und Darstellung historischer Zusammenhänge, das letztere bei dem Versuch, das Naturgeschehen aus dem Gesetz der Erhaltung der Energie zu verstehen. Das Bestreben, alle Kausalerkenntnisse auf diese letztere Methode zu reduzieren, ist unmög-

lich. Das würde zum absurdesten Materialismus führen und ist in der Tat heute das häufigste Motiv des Materialismus. Wo man aber diesem durch den psycho-physischen Parallelismus entgehen will, da wird schließlich doch auch die psychische Seite den bloßen Umwandlungen der Energien ausgeliefert und damit das Neue auch auf dieser Seite unmöglich. Ein solches aber findet jedenfalls hier trotz aller Kontinuität und alles Zusammenhangs unzweifelhaft statt. Damit steckt im Kausalitätsbegriffe selbst ein Element der Kontingenz.

5. Der Zusammenhang der Freiheit mit der Kontingenz. Die Freiheit als Selbstbestimmung nach gültigen und bejahten Gesetzen im Gegensatz zu dem Zufall der psychologisch herbeigeführten Motivationskausalitäten ist zwar selbst durchaus nichts Kontingentes. Vielmehr im Gegenteil ist sie als moralisches und soziales Allgemeingesetz der Ausgangspunkt des Gesetzesbegriffes überhaupt, der hier zuerst erlebt und erst von hier auf die Allgemeinheiten des Weltverlaufes übertragen wurde. Aber einmal erscheint, von der Notwendigkeit der ideellen Werte aus, das kausale Müssen des Naturablaufs der Dinge als etwas Kontingentes. Enthüllt sich in jenen der eigentliche Sinn des Daseins, so ist nicht zu erkennen, warum jene Werte zu ihrer Verwirklichung gerade diese Kausalwelt oder Natur forderten. Ferner schließt die Freiheit oder die Setzung gültiger Zwecke d. h. die autonome Bejahung und Verwirklichung ideeller Notwendigkeiten innerhalb der körperlichen und seelischen Natur, aus der heraus und in die hinein sie handelt, die absolut rationale kausale Geschlossenheit der Natur aus, indem sie von der Gesetzlichkeit der Natur eine Elastizität verlangt, vermöge deren sie aus ihr auftauchen, in sie eindringen und sie sich dienstbar machen kann. Damit kommt aber auch von dieser Seite her in den Begriff der allgemeinen Naturgesetze etwas Kontingentes, eine Vorstellung des rein Tatsächlichen, aber nicht ein Begriff absoluter Geltung. Durchbrochene oder elastische Gesetze sind selbst etwas Kontingentes, gemessen am Ideal der allgemeinen Notwendigkeit. Hier haben alle Künste der Dialektik und alle Verteilungen auf verschiedene Betrachtungsweisen nichts helfen können. An diesem Punkte liegen die Motive, aber auch die Schranken des Determinismus, der immer nur ein aus dem Axiom der absoluten Rationalität sich ergebendes Folgeaxiom, aber niemals eine wissenschaftlich erwiesene Tatsache ist.

6. Die Kontingenz in den Ideen der Freiheit. Liegt in den

Ideen der Freiheit, der absoluten Werte und Gültigkeiten, die letzte erlebbare Wurzel des Gesetzesgedankens und damit der unbedingten Notwendigkeit, so ist doch der Inhalt der ideellen Gesetzgebung selbst nicht als etwas in sich Notwendiges zu erkennen. Wir kommen immer nur auf eine tatsächliche Herrschaft der so oder so verstandenen Ideen über die Seele, können aber diese Ideen selbst nicht inhaltlich aus einer absoluten Notwendigkeit ableiten. Die Form der moralischen Ideen mag die unbedingte Notwendigkeit sein, ihr Inhalt ist abhängig von den tatsächlichen Beschaffenheiten des menschlichen Lebens. Darin hat die Kantische Reduktion der Moral zu einer bloßen Form der allgemeingültigen Verpflichtung und die Reduktion des ganzen Weltgesetzes auf dieses formale oberste Weltgesetz des Guten ihren Grund; die Folge ist die Inhaltslosigkeit, ja die Beziehungslosigkeit dieser Moral zum konkreten Leben. Darin hat aber auch die alte scholastische Streitfrage ihren Grund, ob die Moralgebote gut seien, weil Gott sie will, oder ob sie Gott wolle, weil sie gut sind. Hierin zeigt sich, wie die Kontingenz bis in die tiefsten Wurzeln aller Notwendigkeitsgedanken selbst hineinreicht.

Nach allen diesen Seiten hin enthält also das Problem der Kontingenz in nuce alle philosophischen Probleme, gerade so wie von der umgekehrten Seite her das Problem des Rationalismus sie alle umschließt. Es ist die Frage nach dem Verhältnis des Rationalen zum Irrationalen, des Tatsächlichen zum Begrifflichen, der Schöpfung zur Ewigkeit und Notwendigkeit der Welt. Die Ausgleiche sind unmöglich. Das wirkliche menschliche Denken besteht in der fortwährenden Verbindung beider. Ein absoluter Rationalismus mit der Konsequenz des Pantheismus ist ebenso unmöglich als ein absoluter Irrationalismus mit der Konsequenz der Zufälligkeit und Zusammenhangslosigkeit aller Dinge oder des Polytheismus. Hier stehen Spinoza und William James einander als Gegenpole gegenüber. Die Möglichkeit einer restlosen Ineinanderarbeitung beider ist nicht gegeben. Der größtgedachte Entwurf einer Vermittelung ist die Kantische Lehre. Aber eben darum ist sie doppeldeutig in mehr als einer Hinsicht. Die einen verstehen sie psychologistisch und genetisch und machen damit die Gesetze zu zufälligen psychologischen Produkten. Die andern verstehen sie rationalistisch und formalistisch und kommen dadurch mit der psychologischen Wirklichkeit in Konflikt. Oder,

wenn man sich an die Eigentümlichkeit der transzendentalen Logik, die Zusammenschweißung des Apriori mit dem Erfahrungsstoff im Erfahrungs-Denken und -Deuten, hält, dann bricht diese Logik nur allzuleicht in ihre beiden Bestandteile auseinander. Hier führt jeder Versuch in letztlich unheilbare Widersprüche, obwohl die Vereinigung immer wieder von neuem versucht werden muß.

Religiös ist die Bedeutung des Kontingenzbegriffes, daß er die Lebendigkeit, Vielheit und Freiheit der Welt in Gott, ja die schöpferische Freiheit Gottes selbst enthält, wie umgekehrt der Rationalismus die Einheit der Welt, die Herrschaft des Uebersinnlichen, die Zusammenfassung in einem göttlichen Allgesetz bedeutet. Keines beider Prinzipien ist religiös zu entbehren. Aber jedes führt für sich allein zu religiös unerträglichen Konsequenzen. Auch hier ist eine Vermittelung begrifflich unmöglich. Ja, hier im Gottesbegriff kommt das ganze Problem ebenso auf seinen Gipfel, wie die Wirklichkeit in ihm auf ihren Grund kommt. Praktisch schaut der jüdisch-christliche Theismus beide Seiten der Dinge zusammen und ist dadurch auch das spekulativ reichste religiöse Prinzip. Aber freilich liegen darin auch seine inneren Spannungen und Widersprüche. Gegen die Kritiker, die sich auf diese Widersprüche stürzen, ist im Grunde nur das anzuführen, daß ähnliche Widersprüche zuletzt auch in jedem Pantheismus und in jedem nominalistischen Empirismus oder Pluralismus unüberwindlich enthalten sind. Jeder Pantheismus ist ein verschämter Pluralismus und enthält das Kontingente. Jeder Nominalismus setzt die begriffliche Verständigung zum mindesten über seine eigenen Prinzipien voraus und damit eine apriorische logische Einheit der Wirklichkeit. Es gibt hier keine glatte Lösung des Problems. Damit aber bleibt dem Antirationalismus des religiösen Glaubens an die lebendige, weltunterschiedene, schlechthin unbegreifliche Kraft Gottes freier Raum, die grundloser Wille und einheitlicher Lebenszusammenhang zugleich ist. Alle Aufweisung von rationalen Aprioris setzt den unbegreiflichen Stoff voraus, den sie gestalten und bewerten, und mündet rückwärts in die Setzung alles Geltenden durch den göttlichen Willen. Es ist nur eine Zwischenregion, in der die begriffliche Ordnung möglich ist. Hier aber ist sie auch von der höchsten theoretischen und praktischen Bedeutung.

Die Mission in der modernen Welt.

(Aus: Die Christliche Welt 1906)[88]).

Jede geistige Macht trägt den Ausbreitungs- und Mitteilungstrieb in sich, sei es mehr auf dem Wege der persönlichen Mitteilung, sei es auf dem der unpersönlichen, an ein allgemeines Publikum sich wendenden Literatur. Wieder auf anderem Wege wirkt dieser Tieb, wenn die geistige Macht organisiert ist und über die Kräfte eines geordneten Apparates sowie über die jeder Organisation in gewissem Grade eignenden sozialen Einflüsse verfügt. Eine geistige Macht im letzteren Sinne sind die Kirchen, denen bei ihrer Massenbedeutung auch in ungewöhnlichem Maße soziale und politische Einflüsse zur Verfügung stehen. Der in ihnen lebendige Ausbreitungstrieb ist auf den Gebieten ihrer bereits errungenen und seit langem befestigten Herrschaft freilich mehr ein Trieb zur Intensivierung ihrer Wirkung, zur Apologetik und zur Erweisung ihrer praktisch-ethischen Reformkräfte. Zu solcher Arbeit haben sie unter den modernen Verhältnissen in steigendem Maße Veranlassung, und schon bezeichnet man diese Tätigkeit als »innere« Mission gegenüber dem modernen Heidentum und gegenüber dem geistigen und körperlichen Massenelend der Großstädte. Aber das wird von den Kirchen, die an die Herrschaft über die mit der Kindertaufe ihnen einverleibten Massen gewöhnt sind, in Wahrheit doch nicht als Ausbreitung, sondern als Selbstbehauptung und soziale Rettungsarbeit empfunden. Anders steht es gegenüber der außerchristlichen Welt. Hier wird der Ausbreitungstrieb als eigentliche Mission, als göttliche Sendung und Beauftragung zur Bekehrung der Völker, empfunden und betätigt. Als rettende Mission ist das Christus-Evange-

[88]) Gegen diesen Aufsatz hat sich der hochverdiente Missions-Gelehrte Dr. Warneck in der »Allgemeinen Missionszeitschrift« 1906 gewendet. Ich habe darauf in der Z. f. Missionskunde u. Religionswissenschaft 1907 geantwortet. Das Wesentliche dieser Antwort ist hier in die neue Form des Aufsatzes aufgenommen.

lium und die Christus-Kirche in die Welt getreten. Missionsgeschichte ist ihre älteste Geschichte. Von Geist und Bedürfnis der Mission ist ein großer Teil ihrer ältesten Schöpfungen und Einrichtungen hervorgebracht. Mission ist ihre Arbeit an den Germanen und dann an den Slaven gewesen, bis sie ganz Europa mit Ausnahme der Türkei verchristlicht und von Europa aus auch Amerika dem Christentum gewonnen hat. Die Aufgabe und der Trieb dauert heute noch fort, ist aber teils durch die neue Frontstellung der Mission gegenüber der außereuropäischen, die Antike nicht als Wurzel voraussetzende Welt, teils durch die Veränderungen im eigenen heimischen Bestand unter neue Bedingungen gestellt. Diese neuen Bedingungen der Mission bedeuten aber eine eigentümliche neue Gesamtlage des Christentums überhaupt und die Aufwerfung wichtiger Zukunftsfragen, die für die Betätigung und die Gesamtauffassung unseres religiösen Lebens nicht gleichgültig sind. An dem Missionsproblem gehen alle Probleme des heutigen Christentums in einer besonders lehrreichen Richtung auf. In ihm steckt die Frage nach der Lebensfähigkeit, Zukunftsentwickelung und produktiven Kraft des Christentums, die Frage nach einer möglichen Einheit der Menschheit und vor allem nach der schließlichen Verständigung von Ost und West; insbesondere aber auch die Frage nach dem Mittel dieser Verständigung, ob es auf dem Gebiet der wissenschaftlichen Intelligenz oder der praktisch-religiösen Lebensmächte liegt. Die letzte und nicht die unwichtigste Frage ist, wie derjenige Ausgleich von Wissenschaft und praktisch-religiösem Leben, den das freie Christentum und die suchende religiöse Neubildung der letzten Jahrhunderte in immer neuem Anlauf herstellt, sich zu diesem Missionsproblem verhalte und sich ihm gegenüber bewähre.

Interessant ist hier nun in erster Linie die Tatsache, daß die Kirche selbst die Mission heute nur noch unternimmt im Katholizismus, der alle religiöse Betätigung seiner Glieder überhaupt von einer Zentralstelle aus leitet. Auf dem Gebiete der alten protestantischen Staatskirchen ist der Zusammenfall der Kirche mit dem Staatsgebiete so selbstverständlich geworden, daß die Mission als Werk der amtlichen Kirche eine Erweiterung ihrer selbst über das Staatsgebiet hinaus und bei dem Zusammenfall des staatlichen und kirchlichen Regiments ein Eingriff des Staates in fremde Staaten oder Völker wäre. Daher ist hier die Mission Sache freier Vereine, die von den Kirchenbehörden nur unterstützt

werden. Nur auf dem Boden der staatsfreien Denominationen und Sekten findet sich die Mission als Kirchenunternehmung, ähnlich wie beim Katholizismus. Doch überwiegt auch hier das freie Vereinswesen. Man steht also bei der protestantischen Mission — wenigstens bei uns — nicht vor Tätigkeiten der Kirchen, sondern vor solchen freier Vereine, die alle ihre besondere dogmatische und missionstechnische Art haben. Dadurch ist das Interesse an der Ausbreitung des Christentums von vornherein auf diese Vereine gerichtet und durch Zustimmung oder Abneigung gegen ihre Art bestimmt. Während nun die heimischen Kirchen trotz aller amtlichen Rechtgläubigkeit doch die sehr verschiedenartig gesinnte Bevölkerung und damit die ganze Mannigfaltigkeit der modernen religiösen Standpunkte in sich tragen, sind diese Missionsvereine fast sämtlich mehr oder minder orthodox und halten dadurch die anderen Bevölkerungsgruppen von sich zurück. Sie gelten geradezu als der Ruhmestitel konservativer Christlichkeit, die darin zeige, daß sie allein die Kraft zu lebendiger Betätigung besitzt, weil sie an den Missionsbefehl des Herrn glaubt und weil sie noch wie die alte Kirche und die Apostel den Mut hat, die nichtchristlichen Völker als erlösungsbedürftige und zu bekehrende Verlorene zu betrachten. Damit sind dann aber gerade die freien Christen von diesem Werke ausgeschlossen, jedenfalls des Einflusses auf es beraubt. Auch ist ihre eigene Stellung zur religiösen Ideenwelt mehr eine kämpfende und suchende, für welche die Missionsaufgabe in den Hintergrund tritt. So ist in ihren Kreisen die Missionsaufgabe eine fragliche und bedenkliche Sache und wendet sich hier der Ausbreitungstrieb auf die Beeinflussung der heimischen Christen, auf die Behauptung und Neugestaltung der christlichen Ideenwelt im Bereiche ihrer alten Herrschaftsgebiete, wo sie in eine schwere innere Krisis geraten ist. Das scheint eine sehr natürliche Arbeitsteilung. Denn zur Heidenmission ist ein selbstgewisser, mit sich selber fertiger nnd unbedingter Glaube jedenfalls im allgemeinen am geeignetsten, während in den inneren Krisen der Heimat sich der Gegensatz gerade gegen diese Fertigkeit richtet und die Anhänger der unvermeidlichen Neubildungen sammelt.

Aber es ist das in Wahrheit keine Arbeitsteilung, sondern eine verschiedene sachliche Richtung in der Auffassung des Christentums selbst. Beide Richtungen und Aufgaben können auch in Rücksicht auf die Mission nicht auf die Dauer gleichgültig neben einander

hergehen. Oder richtiger — da ja die orthodoxe Mission keineswegs gleichgültig gegen den Gegensatz ist, sondern die freien Christen aufs lebhafteste bekämpft, ja in ihren Einwirkungen auf die Missionsländer geradezu ein schmerzliches Hindernis findet und verurteilt — die freien Christen dürfen sich nicht gleichgültig gegen diese großen Zukunftsfragen und gegen diese Selbstbewährung ihres Glaubens verhalten. Die heimische Neubildung darf die großen Aufgaben der Ausbreitung und Mission nicht vergessen. Andererseits treten auf den Missionsgebieten der höher kultivierten Völker, die unter dem Einfluß des modernen europäischen Geistes stehen, ähnliche Fragen auf wie bei uns, und, sofern das noch nicht der Fall ist, würde es in einiger Zeit nach der Bildung größerer christlicher Gemeinden sicherlich eintreten. Da gibt es dann auch für unsere Art wichtiges zu tun.

So ist im eigenen Interesse der freien Christen und im allgemeinen Interesse des religiösen Lebens die Missionsfrage doch nicht einfach ohne weiteres den orthodoxen Missionsgesellschaften zu überlassen. Es ist auch in unseren Kreisen ein Verständnis und eine Verantwortlichkeit dafür zu fordern. Bei der von Hause aus schwierigen Lage unserer Kreise gegenüber dem Missionsproblem ist aber die Erweckung und Begründung, schließlich auch die praktische Betätigung eines solchen Interesses eine sehr mühsame Frage, insbesondere wenn man dabei, wie das doch unumgänglich ist, sich an die breiten Massen des gebildeten Publikums wenden muß.

Von Mission zu sprechen gehört daher zu den undankbarsten und unpopulärsten Aufgaben, wenn man sich an solche Kreise wendet. Der Gebildete im gewöhnlichen Sinne des Wortes (wo er die die durchschnittliche Bildung besitzende Oberschicht unseres Volkes darstellt) weiß nichts von Mission; er will von ihr nichts wissen. Auch wenn er sich im allgemeinen für die Aufgaben und Fragen des religiösen Lebens interessiert, so ist ihm doch dabei die Mission das Gleichgültigste und Fraglichste.

Worin liegen die Gründe dieser Erscheinung? Sie ist nicht ganz selbstverständlich und ist auch keineswegs durch alle Völker gleichmäßig verbreitet. Sieht man auf die Missionsarbeit selbst, so ist das gegenwärtige Zeitalter ein Zeitalter der Mission, wie keines vor ihm. Die protestantische Mission verausgabt gegenwärtig jährlich 50 Millionen, beschäftigt rund 6000 Missionare und hat rund 17000 Schulen auf den Missionsgebieten aufgerichtet;

die Leistungen der katholischen Kirche werden dahinter schwerlich viel zurückbleiben. Diese Zahlen aber bedeuten eine kolossale Missionsarbeit, die nicht in dieser Weise blühen würde, wenn sie erfolglos wäre und keinem Bedürfnis begegnete. Dabei liegt der Erfolg gar nicht wesentlich in den Zahlen der neugebildeten Gemeinden und Getauften, sondern in dem Einfluß der europäisch-christlichen Ideen rings über die Erde, der sich zahlenmäßig und statistisch überhaupt nicht fassen läßt. Die moderne Kolonisation, der Imperialismus, der Weltverkehr, das Vordringen der europäisch-amerikanischen Zivilisation breitet überall zugleich das Christentum aus.

Das wäre allerdings nicht möglich, wenn die Abneigung gegen die Mission in allen Ländern so verbreitet wäre, wie in Deutschland. In Wahrheit sind die führenden Völker in dieser Ausbreitungsbewegung, England und Amerika, lebhaft und aufrichtig an der Mission interessiert. Hier herrscht in allen Volkschichten eine Gläubigkeit, die stark genug ist, um die Männer und Frauen der verschiedensten Lebensstellungen am Missionswerk zu beteiligen und um die Ausbreitung des eigenen religiösen Glaubens als eine Pflicht erscheinen zu lassen. Bei der starken Beteiligung der Laien am kirchlichen und religiösen Leben ist es hier auch keine eng-kirchliche, sondern eine allgemein menschliche Angelegenheit. So kommt es, daß die Ausbreitungsbewegung dieser Völker von allen Mächten des religiösen Propagandatriebes mit belebt wird und daß dem Ostasiaten Christentum und anglo-amerikanische Zivilisation identisch erscheint, während der Deutsche nur mit dem Schulmeister, dem Lehrbuch und dem Exerzierreglement zusammenfällt. Wir pflegen uns in der kurzsichtigen und selbstgerechten Beurteilung angelsächsischer Zustände, die wir uns von einer gewissen Presse haben aufreden lassen, diese Erscheinungen aus Heuchelei zu erklären. Das ist aber für Jeden, der diese Völker in der Nähe gesehen hat, ausgeschlossen. Bei ihnen ist eben überhaupt das religiöse Leben anders geartet als bei uns, und ihre praktische, nicht an Systemen und Spekulationen hängende Natur wertet die Kräfte des religiösen Lebens anders, lebendiger und fruchtbarer.

Die Mission ist wirklich eine Großmacht des heutigen Völkerlebens, und auf dem Wege der Mission dringt vor allem angelsächsischer Geist in die weiten Gebiete der nichtchristlichen Welt. Da ist es nicht bloß eine theologische Liebhaberei kirch-

licher Kreise, wenn die Anteilnahme auch Deutschlands am Missionswerk gefordert wird. Mit Schneidigkeit und Wissenschaft allein gewinnen wir keinen wesenhaften Anteil an jenem Leben der neu unserer Kultur zu erschließenden Völker; es wäre zu wünschen, daß etwas vom besten und innerlichsten religiösen Leben Deutschlands mit daran beteiligt wäre. Nicht um politische Ausnutzung der Mission handelt es sich, sondern um Anteil an der Bildung des neuen geistigen Lebens, das der elementaren Grundkräfte der Religion nicht entbehren kann und auf das auch auf diesem Wege am stärksten gewirkt wird.

Aber wie kommt es nun bei uns zu dieser Abneigung gegen die Mission, gegen jeden Versuch, die deutsch gefärbte und aus deutschem Geistesleben erwachsene Religiosität in die Welt zu tragen?

Die Gründe sind mancherlei. Zunächst fehlt es nicht an allerhand äußerlichen und zufälligen Gegensätzen gegen die Mission, an Reibungen zwischen Mission und Politik, Handelsinteressen und Missionsinteressen, Kolonialbeamten und Missionaren. Die abschätzigen Aeußerungen Wißmanns und ähnliche zahlreicher Kaufleute über die Mission, und zwar besonders über die protestantische, sind allbekannt. Der chinesische Boxeraufstand wird als eine Unannehmlichkeit und Ausgabe bezeichnet, die uns nur die Missionare auf den Hals gezogen hätten. Der nationale Chauvinismus empört sich, wenn die Missionare nicht mit der kolonisierenden Macht völlig gemeinsame Partei machen. Er klagt über Humanitätsdusel und Verzärtelung, wenn die Missionare mit Menschenrechten der Farbigen kommen. So hat sich eine weitverbreitete Mißstimmung erzeugt, welche die Mission lediglich für schädlich erklärt.

Doch wären diese Dinge, die doch auch von anderen ganz anders beurteilt werden, nicht imstande gewesen, die Abneigung hervorzubringen, wenn vorher eine wirkliche Zuneigung vorhanden gewesen wäre. Die Mission ist von Hause aus im protestantischen Deutschland nicht beliebt. Der deutsche Protestantismus ist wesentlich lutherischer Herkunft. Das Luthertum aber hatte die strengste Richtung auf Amt und Ordnung in der Kirche und auf das Zusammenfallen von Staat und Kirche. So konnte das Luthertum an Mission überhaupt nicht denken. Die Kirchen missionierten nicht, weil sie außerhalb der Landeskirche und des Bereiches des Landesfürsten nichts zu suchen hatten, und die

privaten Einzelnen missionierten nicht, weil der Privatmann oder Verein kein göttlich-kirchliches Amt dafür hatte. Das strenge steife Landeskirchentum, der absolute Konservatismus des Luthertums hinderten die Mission; ganz charakteristisch sang ein orthodoxer lutherischer Pastor von der Mission:

Vor Zeiten hieß es wohl: Geht hin in alle Welt,
Jetzt aber: Bleib allda, wohin dich Gott bestellt.

Diese Erziehung im Geist und Sinn des Luthertums hat überhaupt in Deutschland den Gedanken der Ausbreitung nach außen und die Privat-Initiative gehemmt, und so auch auf dem Gebiet der Mission. Vergeblich hat ein Leibniz die Deutschen gemahnt, an der Erschließung der Welt durch Teilnahme an der Mission sich zu beteiligen. Das ganze Missionswesen ist in Deutschland erst von einer freien Vereinskirche, von der Herrnhutergemeinde, energisch begonnen worden und ist über diesen kleinen Kreis erst am Beginn des neunzehnten Jahrhunderts unter englischem Antrieb und Vorbild hinausgeschritten. Das Missionswesen ist englisch-reformierter Import bei uns und hat eine wirkliche Popularität bis heute nur in den pietistischen Kreisen, die unter dem Einfluß der englisch-methodistischen Bewegung sich in der deutschen »Erweckung« gebildet haben. Als allgemeines Volksinteresse wie in England und Amerika ist die Mission in Deutschland nie empfunden worden.

So liegen die Gründe weit zurück in der uralten Formung und Gewöhnung deutschen religiösen Empfindens, das über die Heimat überhaupt nicht hinausdenkt und Verantwortung und Initiative des Einzelnen in solchen Dingen nur wenig kennt. Aber die Gründe, warum heute noch diese Abneigung fortdauert und warum das seit hundert Jahren uns eingeimpfte Missionsinteresse sich wesentlich auf die pietistischen Kreise beschränkt, liegen natürlich anderswo. Die lutherische Gläubigkeit ist ja in der großen Masse wenigstens unserer städtischen Bevölkerung verschwunden, und die von ihr eingeflößten Gewöhnungen der Abschließung nach außen und Beharrlichkeit nach innen sind längst durch moderne Ideen ersetzt. Der Grund liegt heute in der schweren Krisis unseres religiösen Lebens. Unser Volk ist selbst seines Glaubens nicht mehr sicher und kann nicht daran denken, einen Glauben in die Welt zu tragen, über den man sich in der Heimat nicht einig ist, der unter dem Einfluß der modernen Wissenschaft zersetzt oder doch umgewandelt wird, dessen Zu-

kunft bei uns selbst so dunkel und verworren ist. Das ist nun freilich eine Tatsache, die in einem gewissen Sinne von allen modernen Völkern gilt. Aber sie ist doch unter allen überwiegend protestantischen Völkern in Deutschland am meisten zur Geltung gekommen; wo man in Amerika religiös und kirchlich gleichgültige Gelehrte trifft, da sind es meist Zöglinge deutscher Universitäten; und die in Amerika angestellten jungen deutschen Gelehrten pflegen über nichts so zu klagen als über die fürchterlich rückständige Gläubigkeit der amerikanischen Gesellschaft. Es ist die eigentümliche theoretische Veranlagung und Neigung unserer Nation, die sich hierin bemerkbar macht. Intellektuelle Differenzen werden bis ins Letzte verfolgt und werden zu unüberwindlichen Scheidewänden. Der mit dem Dogma zerfallene Engländer weiß die populären religiösen Kräfte in ihrer sozialen und ethischen Bedeutung immer noch zu schätzen und verliert den Gedanken nicht, daß in verschiedenen Formen hier gleiche Ziele gewollt werden können. Ein Carlyle kann seiner calvinistisch-bibelgläubigen Mutter immer wieder schreiben, daß sie im Wesen dasselbe wollen; englische Gelehrte und Studenten können mit Kirchen und Sekten zusammen arbeiten und sich zu praktischen Aufgaben vereinigen; sogar die Heilsarmee wird als wichtiges Mittel im Kampf mit Elend und Verwahrlosung geschätzt. Bei uns sind derartige Dinge fast unmöglich oder jedenfalls überaus selten. Die Gegensätze gegen das Dogma werden schroff und ausschließend empfunden und sogar möglichst popularisiert, statt zurückgehalten. Unsere gebildete Welt überläßt in der Hauptsache die Kirche den Orthodoxen und Pietisten, die darin herrschen mögen wie sie wollen. Wer von Nichttheologen sich daran beteiligt, setzt sich stets spöttischen Bemerkungen aus und wird dadurch zurückgehalten, auch wenn er gerne sich beteiligen möchte. Gegenüber freigesinnten Theologen und ihren Nöten und Sorgen herrscht die Meinung, daß ihnen recht geschieht: warum lassen sie sich auf solche Halbheiten ein. Der Doktrinarismus unserer liberalen Bildung, der sich bei der radikalen Arbeiterpartei nur fortsetzt und rücksichtsloser äußert, versteht nichts von der populären Kraft der Religion, ihrer tiefen Wurzelung im Volksleben, ihrer notwendig konservativen und massiv-anschaulichen Ideenwelt. Er verwirft das alles rundweg, auch wenn er selbst eine gewisse Religiosität anerkennt, und will damit nichts zu tun haben. Wenn die von seiner Mitwirkung entblößten und der Orthodoxie ausgelieferten

Kirchen die populären Mächte wecken und ihnen mit dem Wahlzettel ein reaktionäres Programm in die Hand drücken, dann ermahnt man die Regierung zur Festigkeit gegen die Finsterlinge; aber selbst durch regere Mitarbeit an der Kirche hierin etwas zu ändern, daran denken nur ganz wenige. Höchstens, wenn auch die Regierung nicht helfen kann, verlangt man die Trennung von Staat und Kirche, in der Meinung, daß dann die Kirchen von selbst zusammenbrechen würden, und ohne Ahnung davon, daß dann der Kampf um die Macht erst recht entfesselt würde.

Es ist klar, daß unter solchen Umständen von einem Missionsinteresse in der Tat nicht die Rede sein kann. Mission setzt, wo sie nicht unwürdige rein-politische Spekulation ist, ernsthaftes religiöses Interesse und eine sympathische Würdigung der religiösen Organisationen voraus, die nun einmal die Werkzeuge für die Betätigung dieses Interesses sind. So ist es kein Wunder, daß die deutschen Missionsgesellschaften in beständiger Finanznot sind und daß die Beiträge der deutschen Protestanten die niedrigsten sind. In Schweden kommen auf den Kopf der protestantischen Bevölkerung 19,6 Pfennige, in Holland 22, in der französischen Schweiz 24, in Norwegen 41,4, in der deutschen Schweiz 51,6, in Frankreich 120 und in England noch etwas mehr an jährlichem Beitrag; in ganz Deutschland beträgt der Durchschnitt 16 Pfennige.

Aber die Schwierigkeiten liegen nicht bloß in diesen besonderen deutschen Verhältnissen und in der Gebrochenheit unseres religiösen Lebens. Sie liegen doch auch in der inneren Natur der Sache selbst. Auch der ernsthafteste religiöse Mensch empfindet gegenüber den Missionen gewisse Bedenken. Hier steht an erster Stelle unser religiöser Individualismus, unsere Achtung der Gewissensfreiheit und persönlichen Ueberzeugung, unsere Forderung der Toleranz. Seit die moderne protestantische Welt überhaupt den Glaubenszwang und das autoritative Zwangskirchentum verworfen hat, ist als notwendige Folgerung ein weitgehender Relativismus eingetreten. Religion ist Privatsache und Persönlichkeitssache; wir pflegen darüber kaum miteinander zu sprechen, weil wir fremde Ueberzeugug nicht angreifen und die unsrige nicht verspotten lassen wollen. In der angelsächsischen Welt ist die lähmende Wirkung dieses Individualismus dadurch aufgehoben, daß derselbe Individualismus ein unbegrenztes Vereinsleben freier Assoziationen hervorbringt und diese Vereine und freien Kirchen

dann für ihre Ueberzeugung arbeiten. Der Uebelstand einer unerträglichen Konkurrenz dieser Vereine untereinander ist dort das fatale Ergebnis eines solchen Individualismus, aber das hindert doch die lebhafte Tätigkeit selbst nicht. Bei uns ist diese praktische Ausgestaltung des religiösen Individualismus überhaupt nicht für das allgemeine Leben entwickelt. Die freie Assoziation unterliegt durchweg großen Hemmungen, und auf dem religiösen Gebiet denken wir am allerwenigsten daran. Das allgemeine öffentliche Leben kennt hier nur die Kirche und das kirchlich beeinflußte Vereinsleben; es selbst schafft aus sich heraus keinerlei freie religiöse Assoziationen mit lebhaftem Propagandatrieb. Uns beherrscht der Satz: »Religion ist Privatsache des einzelnen Individuums, und jede Ueberzeugung ist heilig zu achten.« Wie soll man da mit der Mission in fremdes Glaubensleben eindringen, anderen Völkern einen neuen Glauben aufdrängen, den sie gar nicht wollen und der ihnen höchstens zugleich die Lasten und Bedürfnisse der europäischen Zivilisation unfreiwillig mitbringt? Es scheint Mission höchstens da erlaubt, wo man sie sucht und ruft, und das wird bei denen, die nicht von selbst schon unter den Einfluß christlicher Ideen gekommen sind, so gut wie nie der Fall sein. Wie soll man von solchen Voraussetzungen aus den Wilden und Unzivilisierten das Christentum aufdrängen, die, sagt man, nicht darnach verlangen und ganz glücklich und zufrieden in ihren Zuständen sind; wie soll man es Mohammedanern, Brahmanen und Buddhisten aufreden, die im Besitz einer hochstehenden Religion sind und, wie man immer wieder hört, sich den Christen ebenbürtig oder überlegen fühlen?

Das führt zu dem wichtigsten Punkte, zu unserer heutigen Auffassung der nichtchristlichen Religionen, wie sie uns die moderne Religionswissenschaft, die letztgeborene unter den modernen Wissenschaften, lehrt. Darnach fällt die Fiktion weg, als sei der Anfang der Religion eine vollkommene Gotteserkenntnis gewesen und als sei das »Heidentum«, d. h. die nichtchristlichen Religionen, das Ergebnis des Sündenfalls, die Verfinsterung der ursprünglichen Erkenntnis und ihre Verderbung zum Götzendienst, die alle Götzendiener ohne das bekehrende Licht des Evangeliums zur ewigen Unseligkeit verdammt. An Stelle dessen tritt ein völlig anderes Bild. Die Anfänge sind uns unbekannt; aber was wir dann später im Lichte der Geschichte erblicken, das ist eine vielgestaltige, im ganzen emporstrebende

Entwicklung; in ihr fehlt es nicht an furchtbaren Mißbildungen und Entartungen, aber auch nicht an verschiedenen in Sittlichkeit und Frömmigkeit außerordentlich tiefen und reichen Religionen. Wenn wir das Christentum auch als den Höhepunkt dieser Entwicklung betrachten, so ist dabei doch auch die außerchristliche Religion wahres und tiefes religiöses Leben von oft recht großartigen Früchten des inneren Lebens. Es ist keine Rede von der allgemeinen gleich verfinsterten und sündigen Masse der Verlorenen und Verdammten außerhalb der Christenheit, die aus Mitleid und zur Rettung für die ewige Seligkeit bekehrt werden müßten. Mit dieser Theorie hat dereinst das Christentum sich gepanzert, um theologisch da, wo es schon herrschte, seine Alleinwahrheit und die Notwendigkeit der kirchlichen Gnadenmittel zu beweisen. Von dieser Theorie ist dann auch die Kreuzzugstimmung und Gewaltbekehrung und später die pietistische Missionstätigkeit geleitet worden. Sie ist heute für den historisch gebildeten Menschen unmöglich. Damit fällt aber auch der einfachste und dringendste Antrieb der Mission, die Pflicht des Mitleids und der Rettung, weg. Es handelt sich nicht um Rettung, sondern um Aufrichtung zu etwas Höherem, nicht eigentlich um Bekehrung, sondern um Erhebung. Es ist fraglich, ob etwas derartiges überall möglich oder wenigstens schon jetzt möglich ist, ob hier nicht oft die Entscheidungen erst der Zukunft anheimgestellt werden sollen Ja, es ist vielleicht an manchen Punkten, wie bei hochstehenden Konfuzianern, Brahmanen, Buddhisten gar nicht an Bekehrung oder unmittelbare religiöse Gemeinschaft, sondern nur an gegenseitiges Verständnis, an mittelbare Einigung in Achtung und Kenntnisnahme zu denken; alles weitere müßte sich dann aus solchen Berührungen von selbst und von innen heraus entwickeln; das Wesentliche wäre schon gewonnen, wenn eine gegenseitige Anerkennung der religiösen Grundrichtungen gewonnen wäre. Dann aber muß man sich fragen, ob und wann man ein Recht hat, mit der Mission in fremdes religiöses Leben einzugreifen. Wo es sich selbst genügt und die Kraft einer lebendigen und entwicklungsfähigen Kultur ist, scheint kein Recht zum Eingreifen vorhanden, wie man in solchen Fällen ja auch wenig Aussicht haben würde. Weiter ist die Frage, ob das Christentum überhaupt auf alle Entwicklungsstufen der Zivilisation übertragbar ist, und ob es nicht vielleicht Völker gibt, die zu ihm überhaupt nicht fähig und

bestimmt sind. Es ist ja schon das Christentum selbst im Zusammenhang mit verschiedenen Kulturstufen sehr verschieden geartet und gar nicht überall bei sich selbst auf die gleiche Höhe der Reinheit und sittlichen Kraft zu bringen. Da wird man auch von der Religion der Menschheit erwarten dürfen, daß immer verschiedene Stufen und Arten nebeneinander bestehen bleiben; die bloße Gemeinsamkeit des Namens würde wenig helfen. Es ist also die Missionsaufgabe jedenfalls keine unbedingte und überall gleiche. Sie ist von Umständen und Verhältnissen abhängig und kann sich schwerlich das Ziel einer unbedingten Christianisierung der ganzen Menschheit stellen.

Die Missionsaufgabe aber als eine bedingte erkennen, heißt das nicht die Missionsaufgabe überhaupt unsicher machen und den Eifer lähmen? Jedenfalls stellt es die moderne Missionstätigkeit oder, richtiger gesagt, das Interesse der heutigen Menschen an ihr vor ernste Fragen und Schwierigkeiten.

Alle diese Schwierigkeiten zusammengefaßt, wird das Problem in der Tat für den heutigen gebildeten Menschen und noch mehr für den auf die moderne Religionswissenschaft eingehenden Christen ein sehr schweres und ernstes. Es ist kein Wunder, wenn viele Christen den Missionseifer verloren haben, um so mehr, als ja die Heimat gerade Aufgaben genug stellt. Man scheint nicht mit Unrecht zu fordern, wir sollten erst im eigenen Hause alles rein und hell machen und uns nicht den Vorwürfen der Heiden aussetzen, daß bei uns überall die christlichen Grundsätze in schreiendem Widerspruch zu der Praxis des Lebens stehen.

Gleichwohl ergibt sich bei tieferem Nachdenken für den religiösen Menschen die Missionspflicht klar und deutlich. Freilich nur für den religiösen oder genauer den in irgend einem Sinne den Glauben an Jesus bekennenden Menschen. Für andere ist von einer Pflicht der Mission selbstverständlich nicht die Rede, und sie aus Gründen der Handels- oder Machtpolitik empfehlen, hat jedenfalls mit dem religiösen Gedankenkreise nichts zu tun, der uns hier allein interessiert, obwohl die übliche Missionsfeindschaft auch von einem sehr weltlichen Standpunkte aus nur als blind und unzweckmäßig bezeichnet werden kann. Aber es ist immerhin zu verstehen, wenn von einem religiös indifferenten oder antichristlichen Standpunkt aus die Mission bekämpft wird. Aber ebenso selbstverständlich ist umgekehrt die Pflicht der Ausbreitung für den Bekenner einer umfassenden ethischen und reli-

giösen Weltanschauung, eines die höchste und wichtigste Wahrheit besitzenden Glaubens, dem von seinen Ursprüngen her der Trieb zur Bezeugung der Wahrheit und zur Rettung der Seelen eingepflanzt ist. Ein solcher Glaube wäre kein Glaube mehr, wenn er den Mut zur Ausbreitung und Propaganda nicht hätte, wenn es ihn nicht von innen heraus drängte, den eigenen Besitz auch anderen mitzuteilen. Vor allem, da es sich nicht bloß um Weltanschauung und Theorie, sondern um den lebendig empfundenen Willen Gottes handelt, ist es eine Pflicht gegenüber Gott, ihn zu bekennen und die Mitmenschen zu dessen Anerkennung zu führen. Dem kann die moderne Toleranz und Gewissensfreiheit, die Schonung und Achtung der individuellen Ueberzeugung auch nicht entgegenstehen. Diese modernen Ideen können doch nur den Verzicht auf jede Gewalt und jeden Zwang in religiösen Dingen und außerdem den Verzicht auf die in diesen Kämpfen verletzendste Waffe, den Spott, bedeuten. Fremde Ueberzeugung mit Achtung und Ernst behandeln auch auf dem Missionsgebiet, den Kampf nur mit den Waffen des Geistes und der praktischen Bewährung führen, das allein kann die Parole der Geistes- und Gewissensfreiheit meinen, aber nicht den Verzicht auf jede einheitliche und beherrschende religiöse Weltanschauung überhaupt, auf jede Glaubensbezeugung und Glaubensausbreitung überhaupt. Glaubenskriege und Gewaltbekehrungen sind damit ausgeschlossen, aber in keiner Weise die freie, in die Seelen eindringende Verkündigung. Der unbegrenzte Relativismus ist nur eine Ausartung der Toleranzidee. Daß wir diese Ausartung mit in den Kauf nehmen müssen, das ist der Preis, den wir für die Befreiung von der fürchterlichen Geißel des kirchlichen und religiösen Fanatismus bezahlen. Aber dieser Relativismus selbst ist widersinnig, ist eine moderne Krankheit und Glaubensschwäche. Volle und ganze, ungebrochene Menschen gibt es nur mit einer festen Glaubensüberzeugung, und eine solche muß zu Kampf und Ausbreitung, zur Mission führen. Es mag von Umständen und Verhältnissen abhängig sein, wo wir mit dieser Ausbreitung einsetzen dürfen, und die Art der Ausbreitung mag anders und den Gegnern gerechter werden müssen, aber die Ausbreitung selbst bleibt eine Pflicht.

Doch es gibt noch einen weiteren Grund, der uns dazu nötigt. Der Kampf und die Ausbreitung sind zu unserer eigenen inneren Entwicklung und Fortentfaltung nötig. Was nicht mehr wächst,

stirbt ab. Es stirbt nicht bloß an der Resignation und dem Verzicht auf Wachstum, sondern an dem Nichtgebrauch der Kräfte, an Verarmung und Eintrocknung. Die christlichen Völker des europäisch-amerikanischen Kulturkreises besitzen zudem das Christentum in engster Verschmelzung mit allen möglichen historisch gewordenen Eigentümlichkeiten ihrer Zustände, im Zusammenhang eines festen Kirchentums, in der Verschmelzung mit alten und modernen wissenschaftlichen Ideen, mit sozialen und politischen Verhältnissen. In diesen Verbindungen stumpft es sich vielfach ab und verdunkelt es seine Grundideen. Wo es in neue Verhältnisse übertragen wird, da muß es sich erst wieder auf sein eigentliches Wesen besinnen, seine volle eigene Kraft entfalten, seinen Zusammenhang mit den variabeln Kulturelementen revidieren und den mit den bleibenden fester und innerlicher knüpfen. Es wird in diesem Kampf neue Farbe und Frische gewinnen. Der Spiegel, der uns von den fremden Völkern entgegengehalten wird, zwingt uns zur Einkehr und Selbstprüfung. Aber noch mehr. Das Christentum bedarf des Wachstums und der Lösung aus seinen verrosteten europäischen Formen. Es vollzieht sich aber neues Wachstum nur unter dem Einfluß neuer Reize und Einwirkungen. Das Christentum ist bisher stets gewachsen und mit neuen Verhältnissen ein neues geworden und hat nur, indem es dies geworden ist, seine Kräfte entfaltet. Es muß wieder in die Kämpfe neuen Wachstums hinein, und zwar in praktische Kämpfe. Bei uns ist es lehrhaft und theoretisch geworden, in Streitigkeiten gespalten und in größter Verwirrung. Es muß sich sammeln und reinigen in der praktischen Missionsarbeit und seine noch unverbrauchte Gedankenfülle dort weiter entfalten. Es wird in Berührung und Auseinandersetzung mit dem so vielfach verwandten Buddhismus neue Ideen erzeugen; es wird in der Anknüpfung an bisheriges religiöses Leben fremder Völker neue religiöse Tiefe offenbaren, geradeso wie man von einem germanischen Christentum gegenüber dem antiken redet. Gerade die Krisis des Christentums in der Heimat muß uns in die Fremde treiben; aus dem bloßen theoretischen Streit unserer intellektualistischen Großstadtliteratur wird keine Heilung hervorgehen, aber ein großer Missionserfolg würde praktisch ihm wieder Kraft und Klarheit geben. Benützt es die Missionsergebnisse richtig und mit religionsgeschichtlichem Verständnis, so wird gerade die Mission seiner Weiterentwicklung dienen.

Alles das gilt nur für den Gläubigen. Ein dritter Grund greift über diese Grenze hinaus. Wir sprachen von einer Gemeinschaft aller Kulturvölker. Diese Gemeinschaft, soweit sie besteht, beruht auf der Gemeinschaft des geistigen Lebens in erster Linie, nicht auf Handel und Technik. Diese Gemeinsamkeit des geistigen Lebens und die ganze Idee einer geeinigten Menschheit beruht aber historisch auf der Gemeinsamkeit der Religion. Die moderne Welt kennt nicht das Zusammenfallen der Kulturwelt und des Weltreiches, wie dies der Antike selbstverständlich war, wo kein Großstaat einen anderen neben sich dulden konnte. Die moderne Welt hält die Vielheit der Völker und Staaten für selbstverständlich und verbindet sie nur in einer Gemeinsamkeit des Geistes und der Kultur. Dieser Geist aber beruht auf der christlichen Idee der Menschheitsgemeinschaft, die unabhängig ist von den zufälligen Besonderheiten des Einzelnen und der einzelnen Länder, zugleich auf der mit dem Christentum innerlich verschmolzenen Gemeinsamkeit des antiken Bildungs- und Humanitätserbes. Für sich allein wäre das letztere kein hinreichend festes Band, aber in Verbindung mit der religiösen Idee ist es die zusammenhaltende Kraft unseres Völkersystems. Wenn nun im fernen Osten ein neues Völkersystem auftaucht, das mit Hilfe der übernommenen Technik und äußeren Kultur sich eine Großmachtstellung schafft, und wenn dieses System ein neues Blatt in der Menschheitsgeschichte aufschlägt, so ist die Frage, ob auch dieses System mit dem alten innerlich zusammenwachsen kann, ob die Ideen einer Menschheitsgemeinschaft sich auch hier durchsetzen oder ob ein Rassenkampf ungeheuerlichster Art die Menschheit entzweien soll. Die Einheit mit diesem neuen System kann durch Technik und Naturwissenschaften, Kanonen und Militärinstrukteure, Maschinen und Handelsaustausch nicht geschaffen werden. Sie kann nur durch Gemeinsamkeit der Religion und der innerlichsten geistigen Bildung geschaffen werden. Nur die ethische Menschheitsreligion kann die Rassendifferenzen überwinden. Nur wenn nicht bloß unsere Technik, sondern auch unsere über allen Gegensätzen und Kämpfen des Lebens, über allen relativen Kulturwerten schwebende und oberhalb ihrerer die Seelen verbindende religiöse Ideengemeinschaft sich dorthin ausbreitet, kann an die schließliche Gewinnung der Einheit der Kulturmenschheit gedacht werden. Der Osten mag sich so selbständig entwickeln als er will, aber in diesen gemeinsamen Besitz muß

er miteintreten und ihn auf seine Weise gestalten, wenn die Idee von der Einheit der Kulturmenschheit nicht zu einem Traum werden soll. Dazu aber ist die Mission unentbehrlich. Denn ohne das Christentum bleiben die Elemente des abendländischen Geistes unverständlich und wird die Gemeinschaft mit dem Abendland innerlich nicht gewonnen werden können. Vor allem aber fehlt die innerste und eigentlichste Verständigungsmöglichkeit, die immer erst in der religiösen Verständigung liegt. Es ist das ein Interesse, das man im Osten lebhaft empfindet, das man aber auch bei uns empfinden und fördern sollte. Denn es handelt sich um die Zukunft der Welt.

Gewiß glauben heute unzählige, daß diese Einheit auf die Wissenschaft und auf den Intellekt zu begründen sei. Aber die übrigens auch nur sehr relative Einheitlichkeit der Wissenschaft bezieht sich nur auf die exakten Wissenschaften, und auf deren Einheitlichkeit läßt sich nur eine solche der Technik und des Wirtschaftsstiles, der Medizin und Hygiene u. ä. begründen. Aber die einheitliche Philosophie der idealen Lebensanschauung, in der überhaupt erst die Menschen sich verstehen und innerlich finden können, gibt es nicht als reine und beweisbare Wissenschaft. Hier walten die unmittelbaren religiösen Mächte. Wenn es überhaupt eine Einigung gibt, so kann es sie lediglich in ihnen und ihrer Verständigung geben.

So bleibt die Mission in ihrem Recht. Sie ist eine Pflicht der christlichen Völker gegen ihren Glauben, gegen sich selbst, gegen ihre Mitmenschen. Sie ist ein allgemeines Interesse der europäisch-amerikanischen Kultur, das auch diejenigen in seiner Bedeutung würdigen müssen, die mit der kirchlichen Form des Christentums gebrochen haben, und das nur diejenigen bekämpfen dürfen, die das Christentum überhaupt für veraltet und überwunden ansehen. Sie müssen dann die durch den Wegfall der Mission entfallende innere Verständigung und Ausgleichung mit den fremden Völkern durch etwas anderes ersetzen. Es wird nicht so einfach sein, und der Verzicht darauf könnte unsere ganze Kultur in schwere Gefahren bringen.

Dabei ist es nun aber, wie wir uns nicht verbergen dürfen, nur natürlich, daß die Missionsaufgabe vor allem von denen übernommen wird, die, von einem ungebrochenen traditionellen Glauben erfüllt, keine Kraft in den heimischen religiösen Kämpfen zu verbrauchen genötigt sind, ohne intellektuelle und wissenschaft-

liche Umarbeitung alles an das praktische Interesse setzen können. Sie werden nicht nur selbst im Durchschnitt geeigneter sein zur Mission, sondern sie werden in einfachen Verhältnissen und bei den unteren Klassen fremder Völker auch größeren Eindruck machen, fester auftreten und fester anpacken. Die wissenschaftliche Verfeinerung und die intellektuelle Anpassung wird sich dann schon von selbst ergeben, wenn erst einmal ein Missionschristentum da ist. Da wird es bei allen gebildeten Völkern dann genau so gehen wie bei uns. Das bedeutet in keiner Weise eine Geringschätzung dieser oft höchst verdienstvollen und bewährten Männer. Es bedeutet nur die psychologische Tatsache, daß der unbedingteste Anspruch auch der wirksamste ist. Man kennt das ja bei uns hinreichend aus der Anti-Alkohol-Bewegung. Freilich müssen dann aber die intellektuellen und ethischen Komplikationen der modernen Kultur nicht im Wege sein d. h. es muß sich um Mission auf den Gebieten der Unzivilisierten, der Halbkultur oder der Unterschichten der großen östlichen Völker handeln, wie denn ja tatsächlich dort die Mission wesentlich in der Unterschicht arbeitet. Immerhin wird auch so die Mission ganz von selbst dazu führen, die christliche Idee zu vereinfachen, sie von spezifisch europäischem Ballast zu befreien, sie möglichst praktisch und ethisch zu fassen, die rein dogmatischen Elemente zurückzustellen.

Andererseits bleibt nun aber doch bei Völkern, die teils aus eigener alter Tradition, teils aus der Einwirkung des europäischen Geistes heraus die Religion von vorneherein auch als wissenschaftliches und philosophisches Problem empfinden, Anlaß und Aufgabe, auch unser modernes, auf historischer Bildung beruhendes und philosophisch gefärbtes Christentum hinaus zu tragen. Es wird in gebildeten Schichten, die Religion brauchen und mit der eigenen zerfallen sind, ein Ohr finden und seine Aufgaben erfüllen. Der Allgemeine Evangelisch-Protestantische Missionsverein insbesondere stellt sich seit 33 Jahren diese Aufgabe und wirkt in bescheidenen Verhältnissen dafür mit immer wachsendem Erfolg. Er kann die Anforderungen gar nicht alle befriedigen, die an ihn gestellt werden, weil das Unverständnis der Heimat und die religiöse Indifferenz unserer Bildung ihm immer wieder die nötigen Mittel versagen. Auch fehlt ihm meistens die kirchliche Unterstützung, die die orthodoxen Missionsvereine genießen. Insbesondere aber hat hier die freie wissenschaftliche

Literatur ihre Aufgabe, die jenen Völkern unser religiöses Leben zur Kenntnis und Anschauung bringt und zugleich auf der religionsgeschichtlichen Kenntnis ihrer eigenen Geschichte beruht. Auf die Dauer wird vermutlich gerade dieser Austausch das wichtigste missionarische Mittel sein, und es wäre sehr am Platze, wenn unsere Weltanschauungslitteratur öfter auch an diese Wirkung und Aufgabe dächte.

Bleibt derart die Mission, so oder so, auch in der modernen Welt in ihrem Recht, so ist doch ihr Sinn und Geist darin ein anderer geworden. Und zwar zeigt sich das durch den Zwang der Praxis auch bei den bestehenden orthodoxen Missionsinstituten selbst großenteils. Es ist aber von besonderer Bedeutung für jede Forderung, die wir an das Interesse der freien Christen für Mission stellen wollen. Die moderne Mission, die wir unterstützen sollen und wollen, ist nicht Mission schlechthin, gleichviel mit welchen Mitteln, wie etwa die China-Inland-Mission nur allen schnell das Christentum anbieten will, damit die Chinesen unentschuldigt seien fürs kommende Gericht. Das heißt nicht Seelen retten, sondern ein Dogma. Solche und ähnlich motivierte und handelnde Mission können wir nicht unterstützen wollen. Wir können sie nur da unterstützen, wo sie in einem Sinne betrieben wird, den man als wirkliche Pflicht und als einen religiösen Fortschritt anerkennen kann. Es handelt sich also darum, wo und wie das der Fall ist.

Die heutige Mission ist etwas anderes als die altchristliche Mission, die in einer Zeit religiöser Zersetzung und Neubildung eine wissenschafts- und kulturmüde Welt eroberte gerade durch den Eindruck ihrer geheimnisvollen alten orientalischen Offenbarungsgrundlagen; sie hat in diesem Geisterkampfe sich durchaus auf die griechisch-römische Welt eingerichtet und in dieser Anpassung die erste kirchliche Gestalt gefunden, das Christentum selbst erst geformt und geschaffen. Sie ist auch etwas anderes als die Mission des Mittelalters mit ihrer gewaltsamen Massenbekehrung und ihrer Angliederung der bekehrten Völker an das christliche Imperium und die christliche Kirche. Sie ist schließlich auch etwas anderes als die pietistische Mission, die alle Heiden als verloren und verdammt betrachtete und Seelen aus der Hölle für den Himmel retten wollte, die in dem Zeitalter des sentimentalen Individualismus sich ebenfalls nur individualistische Ziele setzte. Die heutige Mission ist die Ausbreitung der religiösen Ideenwelt Europas und Amerikas im

engen Zusammenhang mit der Ausbreitung der europäischen Einflußsphäre. Sie achtet das fremde religiöse Leben als wirkliches religiöses Leben und knüpft daran fortführend und entwickelnd an. Sie mischt sich nicht überall wahllos in fremdes religiöses Leben ein, das nach dem Christentum keinerlei Bedürfnis hat, und weiß, daß die Christanisierung stets eine gewisse geistige und kulturelle Höhe voraussetzt, wie das Christentum selbst ja erst in der Reife und Ueberreife der antiken Zivilisation möglich war. Daher verbindet sie mit der Mission vor allem Schule und Unterrichtswesen, bei den Wilden auch die Arbeits- und Kulturerziehung. Sie ist ganz von selbst schon nicht mehr bloß Rettung und Bekehrung, sondern Erhebung und Enwickelung, jedenfalls Rettung und Bekehrung nur da, wo Religion und Moral im tiefsten Verfall sind, was keineswegs überall der Fall ist auf heidnischem Gebiet. Sie arbeitet nicht mit dem kahlen Begriff des Heidentums als einer gleichartigen verfinsterten Masse, sondern mit der religionsgeschichtlichen Anschauung von der verschiedenartigen Höhe und Reinheit religiöser Bildungen, von denen unter Umständen auch sie lernen kann, und wo sie überall den guten religiösen Kern sucht, um ihn zu befruchten und zu entwickeln, rauhe Schalen zu durchbrechen und Entartungen und Verwilderungen abzuschneiden. Sie will nicht alle auf die gleiche Höhe heben, sondern weiß, daß Stufenunterschiede immer bleiben und daß die Mission bei Wilden uud Halbwilden andere Ziele hat als bei alten Kulturvölkern. Diese Grundsätze, die in der heutigen Mission von trefflichen Missionsarbeitern schon vielfach mehr oder minder scharf betont oder wenigstens praktisch befolgt werden, müssen wir weiter entwickeln und prinzipiell begründen. Nach der Art, wie die einzelnen Gesellschaften ihnen nahekommen, müssen wir unsere Stellung zu ihnen nehmen bei der Frage praktischer Unterstützung. Man wird Unterschiede machen müssen zwischen den verschiedenen Missionsgesellschaften und von ihnen Auskunft verlangen über Geist und Methode ihrer Arbeit. Will die Mission nicht bloß in pietistischen und spezifisch-kirchlichen Kreisen durch rührende Schilderungen die Opferwilligkeit wecken und durch politischen Druck der Zentrumspartei und der Konservativen die Reichsregierung und das Kolonialamt sich dienstbar machen, so wird sie nicht bloß mit Missionsgottesdienst, Traktätchen und Missionstees arbeiten dürfen, sondern wird mit genauen Angaben über Methoden und Zweck, mit statistischen

Darstellungen ihrer Erfolge und vor allem mit Klarlegung der auf ihrem Gebiete herrschenden sozialen Verhältnisse sowie ihrer Einstellung auf diese Verhältnisse dem großen Publikum das Verständnis wecken müssen. Sie muß die allgemeine Presse benützen lernen und diese muß ihrerseits der Mission entgegenkommen. Erst dann wird man sich ein Urteil bilden können, und erst dann wird eine Anteilnahme auch freier christlicher Kreise aufrichtig und von Herzen möglich sein[89]).

Damit soll natürlich niemand der Missionseifer verwehrt sein, den sein gläubiges Herz zur Bekehrung der Heiden ohne jede Bedingung und ohne jede religionsgeschichtliche oder religionsphilosophische Auffassung der Dinge treibt. Aber vom letzteren Standpunkte aus, den sehr vielen unter uns die eigene heimische Entwickelung des religiösen Lebens aufgenötigt hat, ist die Mission nichts Bedingungsloses. Sie ist dann überall daran gebunden, die besondere religiöse Lage der Nichtchristen zu beachten, und weniger auf eigentliche Bekehrung als auf Erziehung, wo sie nötig ist, und auf innere Verständigung und Beziehung, wo sie das naturgemäße Ziel ist, gerichtet.

Daraus ergibt sich für uns die wichtige Folgerung, daß die Mission nicht unbedingt überall eingreifen soll, sondern nur da, wo Anlaß und Bedürfnis dazu vorhanden ist, wo die inneren Zustände von selbst die Mission herbeirufen. Das wird überall da der Fall sein, wo die europäische Zivilisation und Kolonisation die bisherigen Lebensverhältnisse der einzelnen auflöst, ihnen ihre Sitten und Kultur direkt oder indirekt zerstört und sie den Wirkungen einer Zivilisation aussetzt, die ohne Steigerung ihres moralischen, religiösen und intellektuellen Vermögens für sie zerstörend ist. Hier löst sich altes religiöses Leben auf und ist der Anlaß zur Pflanzung eines neuen. Hier wird der allgemeine Kulturzustand verändert und verlangt diese Aenderung auch nach einer religiösen Hebung. Die Eingeborenen-Politik darf die Eingeborenen nicht bloß als Ausbeutungsobjekte betrachten, sie muß sie äußerlich und innerlich heben. Das aber ist ohne Auflösung ihrer alten Religion und ohne neue religiöse Kräfte unmöglich. Zu einer solchen Aufgabe ist niemand geschickt als die Mission, und, was sie auch in diesem überaus schwierigen Werk wirklich

[89]) Eine diesen Anforderungen entsprechende Darstellung der Missionsarbeit wenigstens in unseren deutschen Kolonien gibt Karl Mirbt, Mission und Kolonialpolitik in den deutschen Schutzgebieten, 1910.

oder vermeintlich fehlen mag, ihr Werk ist nur zu bessern, aber nicht zu ersetzen und nicht zu entbehren. Was hier an selbstloser und entsagender Arbeit von den Missionaren aller Konfessionen geleistet wird, das ist außerordentlich und unentbehrlich, wenn nicht unsre ganze Kolonisation als unmoralisch verworfen werden soll. Darauf aber wird nicht verzichtet werden und kann nicht verzichtet werden. Dann aber ist es unsere Pflicht, das zerstörte Leben dieser Völker nach Möglichkeit wieder aufzubauen und zu veredeln. Es ist eine langsame und mühselige Arbeit, und sie erreicht vielleicht nicht mehr als eine patriarchalische Lenkung und Erziehung, aber sie ist eine religiöse und sittliche Pflicht. Dazu kommt, daß die christliche Mission hier die Aufgabe hat, der mohammedanischen Mission zuvorzukommen, die überall tätig und dem primitiven Wesen der Eingeborenen kongenialer ist, aber dafür auch die schroffste Feindschaft gegen die Europäer schafft und das Zusammenleben erschwert. Mit der zunehmenden europäischen Kolonisation wird diese Art von Missionspflicht in immer zahlreicheren Gebieten sich geltend machen. Es sind heute nur wenige Gebiete auf der Erde, von denen nicht etwas ähnliches gilt.

Ein Anlaß anderer Art findet sich da, wo in alten Kulturvölkern die heimische religiöse Entwicklung aus irgend welchen Gründen zur Auflösung und Zersetzung führt, wie das heute in Japan der Fall ist und aller Wahrscheinlichkeit nach in China bald der Fall sein wird. Da ist das Alte von selbst bereits in seiner Auflösung und tragen wir nicht erst etwa die Entzweiung hinein. Hier gilt es zu bauen und nicht zu zerstören. Ein großes Volk braucht für seine geistige Einheit und Gesundheit die Religion, sie muß die Kraft seiner weiteren Gestaltung sein. Aber Religionen kann man nicht beliebig erfinden, sondern sie müssen wachsen. Und das natürliche Wachstum solcher Völker ist, daß das Christentum mit seiner ganzen geistigen Kultur hier eingreife und hier eine neue Gestalt gewinne. Auch der Import europäischer Philosophie kann hier nicht helfen; die ist in ihren besten und tiefsinnigsten Erzeugnissen selbst vom Christentum mitbedingt und setzt zu ihrem Verständnis und zu ihrer Wirkung die Christlichkeit der Völker voraus. Sie ist überdies nur für die schmale Oberschicht und kann eine populäre Ueberzeugungs- und Lebenskraft niemals werden. Hier ist also der Ort für Mission und zwar für eine politisch völlig uninteressierte Mission.

Es handelt sich nur darum, jenen Völkern zu einer neuen religiösen Grundlage ihrer Existenz zu helfen und die geistige Gemeinschaft der Kulturmenschheit mit ihnen zu gewinnen. Auch darf in einem solchen Falle nicht die Meinung sein, hierfür die Formen enropäischen oder amerikanischen Christentums und Kirchentums einfach zu übertragen. Das muß wohl der Anfang sein. Aber die Religion gewinnt überall in den Zusammenhängen anderer Entwicklungen auch andere Gestalt, und es kann nur die Absicht sein, das Verständnis für die christlichen Ideen und Lebenskräfte überhaupt zu wecken, aus denen ein eigentümliches nationales Christentum hervorgehen wird. Die Mission kann die Entwicklung nur anregen und in Gang bringen und muß sie dann sich selbst überlassen. Für solche Mission aber ist klares Recht und klare Pflicht vorhanden.

Ganz anders freilich stehen die Dinge bei jenen Völkerschaften und Völkern, bei denen ihre natürliche Entwicklung nicht oder noch nicht Reife oder Notwendigkeit für die christliche Mission herbeiführt. Sie stehen auf einem ungestörten Niveau der allgemeinen Kultur, das für die Ideenwelt des Christentums oft noch völlig unempfänglich ist. Da würde die Mission nur einzelne Seelen bekehren können und nur Zwiespalt und Uneinigkeit bringen, ohne den Geretteten Etwas zu geben, was bei ihnen selbständig Wurzel und Kraft werden könnte. Da werden ungeheure Kräfte vergeudet für winzige Ergebnisse und für Ergebnisse, die weder jenen Völkern noch den einzelnen Geretteten etwas Erhebliches zu nützen pflegen. Nur etwa als Vorbereitung und Schutz für die doch nicht zu vermeidende und dann so gefährliche Berührung mit der europäischen Zivilisation könnte hier die Mission gerechtfertigt werden. Oder wo Völker unter einer besonders grauenhaften Entartung der Religion leiden, mag Menschenliebe und Mitleid zu einem Eingriff und einer Humanisierung durch das Christentum treiben. Aber im allgemeinen ist die Mission an solchen Völkern schwach in ihren Ergebnissen und von zweifelhaftem Wert für die Gewonnenen. Auch liegt die Gefahr nahe, daß mit sehr äußerlichen Mitteln wenig wertvolle Seelen für einen sehr äußerlichen Glauben gewonnen werden. Damit sollen die Missionare und Missionsgesellschaften nicht getadelt sein, die ihr Liebes- und Errettungsdrang zu solchen Völkern treibt. Aber das ist dann mehr Privatsache; eine allgemeine Christenpflicht und vor allem ein öffentliches Interesse liegt hier

nicht vor; vielmehr steckt hierin oft der Irrtum, als müsse allen Bäumen dieselbe Rinde wachsen und als könne man des eigenen Glaubens erst recht sicher werden, wenn Alle ihn wenigstens äußerlich und scheinbar teilen. Jedenfalls kann man hier über Pflicht und Recht der Mission zweifelhaft sein. Möglich, daß eine konkrete Anschauung von den Segnungen christlicher Gesittung bei bekehrten Naturvölkern einem eine andere Meinung hierüber beibringen könnte. Im ganzen ist die Missionsliteratur mit ihren Bekehrungsanekdoten nicht geeignet einem hierfür das Herz sehr warm zu machen.

In noch höherem Grade gilt das von denjenigen Völkern, die eine hochstehende Religion bereits besitzen und gerade in der Kraft dieser Religion gegenüber der christlichen Welt eine ungebrochene und noch unerschöpfte eigene Entwicklung behaupten. Das ist der Fall mit den islamischen Völkern, die sich als ein unübersteiglicher Wall zwischen das westliche und östliche Kultursystem legen und als die Henker der hellenistisch-römischen Orientkultur die alten blühenden Heimatsgebiete des Christentums sich unterworfen haben. So morsch das türkische Reich sein mag, der Islam ist in voller Kraft, entspricht mit seiner dürftigen, aber einfachen und starken religiösen Idee den Bedürfnissen der Wüstenvölker und treibt selbst eine überaus erfolgreiche Mission, die bei den unzivilisierten Völkern Inner-Afrikas und der Sundainseln der christlichen überlegen ist. Gerade wegen seiner relativen Verwandtschaft setzt er dem Christentum einen unüberwindlichen harten Widerstand entgegen. Ihm gegenüber ist die Mission aussichtslos und zwecklos. Die große Auseinandersetzung mit ihm, die eine der Zukunftsfragen der Menschheit ist, wird nicht durch die Mission, sondern, wenn sie überhaupt gelingt, durch die Waffen und die Kolonisation erfolgen und dann mag vielleicht auch dort die Stunde der Mission schlagen. Auch wäre denkbar, daß der Islam in seinen Kulturzentren eine ähnliche Entwicklung erlebt, wie das christliche Europa, eine wissenschaftliche und philosophische Befruchtung, die ihm bei der Gemeinsamkeit der theistischen Grundlage mit uns in innerliche Berührung bringen könnte.

Aehnlich steht es mit dem Judentum, nur daß hier auch jeder Gedanke an zukünftige kriegerische Entscheidungen ausgeschlossen ist. Hier muß sich Alles aus dem Innern des Judentums selbst, aus der Assimilation an die christlichen Völker her-

aus, entwickeln. Auch den Massen des östlichen Judentums wird besser durch ihre fortgeschrittenen Stammes- und Religionsgenossen geholfen werden. Sie werden durch sie und nicht durch die Judenmission gehoben werden.

Und wieder ähnlich steht es mit der großen und tiefsinnigen Religion des indischen Ostens, dem Brahmanismus. Auch hier steht eine wahrhaft tiefe religiöse Macht dem Christentum entgegen, die sogar nicht ohne Einwirkung auf die heutige Christenheit selbst geblieben ist, und auch hier ist alle Mission macht- und ergebnislos, umsomehr, als jene Religionsbildung mit uralten historischen Entwicklungen und den Lebensbedingungen Indiens eng zusammenhängt. Auch hier kann eine Annäherung an das Christentum, wenn sie überhaupt jemals erfolgt, nur von innen heraus aus eigener Entwicklung des Brahmanismus sich ergeben. Es hat an derartigen Versuchen bis jetzt nicht gefehlt. Sie sind indirekte Missionsergebnisse oder durch die europäische Literatur angeregt. Die Hoffnungen auf Verständigungen müssen sich hierauf mehr begründen als auf direkte Bekehrung.

In allen diesen Fällen kann von eigentlicher Mission nicht wohl die Rede sein. Hier tritt an Stelle der Mission die Verständigung, die gegenseitige Anerkennung, die gemeinsame Entwickelung religiöser Grundwahrheiten, die in all diesen Systemen enthalten sind. Erst aus solcher Verständigung kann dann die weitere religiöse Entwickelung hervorgehen, die heute noch niemand übersehen kann. Aber es wäre sehr wohl denkbar, daß der jüdische und islamische Theismus in der Zukunftsmenschheit mit dem christlichen sich in wesentlichen Hauptpunkten einig fühlte, daß konfuzianische Sittlichkeit sich mit der christlichen in gemeinsamer Anerkennung der Majestät des Sittlichen begegne, daß brahmanische und buddhistische Erlösungsideen mit den christlichen zusammen das Geheimnis der Erlösungssehnsucht würdigten und innerhalb eines gemeinsamen Rahmens erst die eigene Position begründen. Das schlösse in keiner Weise die charaktervolle Vertretung der eigenen Positionen aus, führte aber möglicherweise zur Berührung und relativen Einigung. Wie will man sich doch auch die Zukunftsentwickelung anders denken? Die Mission auf indischem, chinesischem und japanischem Gebiete erfaßt bis jetzt wesentlich die Unterschichten. Will man glauben, sie würden, wie in der christlichen Urgeschichte, von da aus die Oberschicht ergreifen, dieselbe Oberschicht, die aus unserer ganzen euro-

päischen Literatur und praktischen Kultur ganz andere Einflüsse erfährt? Das ist doch höchst unwahrscheinlich. Daher haben wir längst neben der Mission die Verständigungsversuche auf Religionskongressen, wie seinerzeit auf dem großen Kongreß zu Chicago, oder wie auf den Kongressen für freies Christentum. Darauf pflegen vor allem die gebildeten Amerikaner zu drängen, denen solche Interessen auch praktisch näher liegen und die von dem Kampfe ihrer Denominationen her an ähnliche freie Verständigungen gewöhnt sind. Bei uns pflegt das als Religionsmengerei verhöhnt zu werden. Aber es ist doch praktisch einer der notwendigen Wege zu einer religiösen Verständigung der Zukunft und neben der eigentlichen Mission nicht gering zu schätzen. Auf chinesischem Boden haben sich die Missionare des Allgemeinen Ev. prot. Missionsvereins zu einem ähnlichen Verfahren gezwungen gesehen, wo sie mit den Chinesen der Oberschicht zu tun hatten. Es ist nicht einzusehen, warum dieses Verfahren nicht sein Recht neben der eigentlichen Bekehrung und kirchlichen Organisation der Bekehrten haben soll [90]).

Dieses Gewährenlassen fremder Religionen, sofern sie nicht durch die eigene innere Entwicklung oder durch zunächst äußere zivilisatorische Berührungen das Christentum herbeirufen, das Eingreifen bloß in Fällen entgegenkommender Entwicklungen und Nötigungen, das Anknüpfen an die hier überall bereits vorliegenden ethischen und religiösen Kräfte, die Freigabe neuer nationaler Entwicklungen ist der Charakter der Mission in der modernen Welt, wie wir sie von unserem Standpunkt aus verstehen. Wir haben nicht mehr die Auffassung älterer Geschlechter vom Christentum, daß ihm gegenüber alles Andere Finsternis und Verdammnis sei, daß für religiöse und ethische Entwicklung die

[90]) Recht interessant ist in dieser Hinsicht der Aufsatz, den Hermann Graf Keyserling als Ergebnis seiner Orientreise in der Hornefferschen »Tat« Januar 1913 veröffentlicht hat: »Ueber die Beziehung zwischen den Kulturproblemen des Orients und des Occidents«. Er ist als Vortrag »The East and the West and their search for the common truth« in Schanghai gehalten und durch chinesische und japanische Zeitungen im ganzen Osten verbreitet worden und beleuchtet vermutlich nicht unrichtig die Stimmung mancher Kreise des Ostens. — Bezüglich des Islam bietet mancherlei Interessantes Martin Hartmann, Islam, Mission, Politik. 1912. Auch an die verschiedenen Arbeiten Paul Rohrbachs ist hier zu erinnern. Ein gerade von unten her und von den sozialen Wirkungen aus gesehenes Bild der Missionen bietet das Wanderbuch von Harry Franck, Als Vagabund um die Erde, 1912; es ist nicht sehr vorteilhaft. — Ueber das Judentum s. ChW. 1913 nr. 16.

Zustimmung zu christlichen Lehren einzige, unerläßliche Vorbedingung sei. Weder Fanatismus noch Mitleid brauchen uns dazu zu treiben, daß wir meinen, wir müßten allen Völkern unsere Religion aufdrängen. Aber wir bleiben der Gewißheit, daß die christliche Religion in ihrer Verbindung mit dem europäisch-antiken Zivilisationserbe die höchste Form und Kraft geistigen Lebens ist trotz aller Gebrechen, Widersprüche und Unreinheiten unserer Zivilisation. Deshalb fühlen wir uns verpflichtet und berechtigt, überall da mit unserem höheren Besitz einzugreifen, wo Höheres und Besseres sich gestalten will oder sich gestalten muß.

Es ist eine Pflicht, die freilich nur innerlich überzeugte Bekenner des Christentums anerkennen können. Aber es ist darum doch nicht bloß Pflicht und Interesse einzelner privater Kreise. Unser eigenes Dasein beruht in Wahrheit trotz aller Zersetzung der hergebrachten Religion auf der Gemeinsamkeit der religiösen Kräfte, und alle Ideen einer Kultur und Menschheitsgemeinschaft sind Nichts ohne religiösen Untergrund. Wie unsere innere Entwicklung in Wahrheit an eine Neubelebung der religiösen Kräfte gebunden bleibt, so bleibt die Menschheitsidee und Menschheitszukunft an die Einheit in den höchsten religiösen Ideen und Kräften gebunden. Und so bleibt auch die Mission, trotz Allem, was man an ihr auszusetzen haben mag, ein öffentliches Interesse. Bei den Angelsachsen ist das selbstverständlich. Es ist zu hoffen, daß auch wir Deutsche, denen erst allmählich der Welthorizont aufgeht, begreifen, daß die Mission nicht bloß Angelegenheit der Schwärmer und der streng kirchlichen Parteien, sondern ein öffentliches Interesse unseres Volkes ist.

Logos und Mythos in Theologie und Religionsphilosophie.

(Aus: Logos 1913.)

Anderthalb Jahrtausende hat sich die christliche Theologie lediglich an der Philosophie oder der natürlichen Gotteserkenntnis gemessen. Innerhalb des Horizonts, der sie umgab, befand sich nichts anderes als der selbstverständliche Anspruch der Theologie, mit ihren Erkenntnissen auf übernatürlicher göttlicher Offenbarung und Mitteilung zu beruhen, und das philosophisch umgebildete Erbe der antiken Religion, der wissenschaftliche Gottesbegriff des Aristoteles, der Stoa und des Neuplatonismus, die überdies einander stark angeähnlicht und zu einem Ganzen zusammengeflossen waren. In dieser Messung wurde bald die Philosophie als Unterbau und Ergänzung kraft einer letzten inneren Identität des geoffenbarten und natürlichen Gottesbegriffes herangezogen; bald wurde sie neben der alleinigen Geltung der Offenbarung bestritten und geleugnet; bald wurde die Identität beider zu einer religiösen Philosophie oder philosophischen Religion. Die Theologie nahm über dem allen begreiflicherweise ein der wissenschaftlichen objektiven Erkenntnis völlig analoges Gepräge an, und nur gelegentlich brach die vulkanisch-irrationalistische Natur der religiösen Phantasie durch diesen Bann hindurch. Mit dem Zusammenbruch der allbeherrschenden christlichen Kultur verschwand auch dieser Horizont. Die Philosophie nahm die moderne Naturwissenschaft auf und war seit Giordano Bruno, Descartes und Leibniz nicht mehr die alte natürliche Gotteserkenntnis, sondern eine gärende neue Weltanschauung. Die Theologie wurde an ihrer selbstverständlichen Offenbarungsgeltung irre. Die alte gegenseitige Messung war nicht mehr ohne schwere Schäden für beide möglich. Da schuf Kant den Ausweg, die Wissenschaft auf exakte gesetzliche Erkenntnis der physischen und psychischen

Natur, die Philosophie auf die transzendentale Lehre von den die Objektivität und Gültigkeit des Erfahrungserkennens bewirkenden apriorischen Elementen und die religiöse Erkenntnis auf völlig metaphysikfreie Auswirkung der von der Moral her sich ergebenden Postulate zu beschränken. Das war der Weg ins Freie für die Religion und für die Theologie, und er wurde trotz mancher Rückfälle in die alten Mischungen und Vereinerleiungen doch eifrig beschritten. Die Religion schien souverän, im Wesentlichen und im Kern auf sich selbst gestellt. Damit war der große Grundgedanke gefunden, auf dem sich im Grunde alle echten Leistungen der Religionswissenschaften, ja auch die religiöse Neubildung des 19. Jahrhunderts selbst, bewegt hat und noch bewegt. Bald nennt man es die Parole einer antiintellektualistischen Theologie mit lediglich moralisch notwendigen Postulaten. Bald faßt man den Antiintellektualismus noch feiner und poetischer und meint damit den Charakter symbolisierender Phantasie oder des Mythos, den jede starke und lebendige Religiosität trägt. Hierin kommt zu Kant der Einfluß Herders und der Romantik, der sich in der Neuromantik unserer Tage erneuert.

Aber die »Religion« war nun doch eben unsere Religion, die alte Religion Europas, das Christentum. Sie war es für Kant in der ihm allein erträglichen Umdeutung; sie war es noch mehr für die Theologen; sie war es insbesondere für den Mann, der diesen Weg mit besonderer Kraft und Größe des Gedankens beschritt, für Schleiermacher. So war das Christentum und seine Theologie zwar frei nach der einen Seite. Aber dafür geriet es nun doch nach der andern Seite nur in neue Verhältnisse, Beziehungen und Messungen hinein. Denn, war die religiöse Erkenntnis von der wissenschaftlichen getrennt und wurzelhaft verschieden, verlor die christliche Religion ihren auszeichnenden Halt an der Deckung mit der Vernunft und an der göttlichen Mitteilung wissenschaftsähnlicher Sätze, so rückten nun naturgemäß die verschiedenen historischen Formationen des religiösen Lebens aufeinander, und das um so mehr, je mehr der historische und kulturelle Horizont sich ausweitete auf die großen vor und neben dem Christentum bestehenden Gebilde. An Stelle der Messung der christlichen Theologie an der Philosophie hatte man die der verschiedenen Religionen aneinander.

Gewiß gab und gibt es den Ausweg, diesem Chaos von sich gegenseitig aufhebenden oder doch einschränkenden Formationen

des religiösen Lebens zu entrinnen[91]). Man konnte in alledem und über alledem die allgemeine natürliche Religion suchen, die aus der überall gleichen Nötigung des Bewußtseins hervorgehende und überall gleiche Gottesidee unwissenschaftlichen, aber praktisch zwingenden Charakters. Man konnte dann damit das Christentum als identisch setzen und so eine christliche Theologie retten, wie die Theologen des Kantianismus, oder doch wenigstens das Christentum als ein bei richtiger Behandlung brauchbares Gefäß dieser praktisch-agnostischen Humanitätsreligion ansehen, wie das wohl Kants eigene Meinung war. Allein diese allgemeine natürliche Humanitätsreligion existierte nicht. Alle konkrete Religion, das Christentum eingeschlossen, enthielt einen äußerst starken Ueberschuß irrationaler Besonderheiten darüber hinaus. Wollte man aber eine solche Humanitätsreligion wenigstens für die Zukunft schaffen und durchsetzen, so war man für die Durchsetzung eben nicht an die überall übereinstimmende Neigung des praktischen Gefühls, sondern an den wissenschaftlichen Beweis der alleinigen Möglichkeit und der Notwendigkeit solcher Religion gewiesen. Das Vernunftnotwendige in ihr, die Abschließung und Abrundung des Systems durch sie, die logische Gefordertheit durch das sittliche Bewußtsein und zuletzt eine wissenschaftliche Theorie über dieses selbst: das mußte die Grundlage einer solchen Religionsstiftung werden. Damit aber geriet diese agnostisch-praktische Religion wieder in bedenkliche Nähe der Wissenschaft und büßte ihre kaum erlangte Souveränität wieder ein. Ueberdies sprach diese moralisch-agnostische Religion nicht zu Phantasie und Gemüt, schien sie in ihrer moralischen Grundlage nicht wissenschaftlich bewiesen, sondern nur eine Verdünnung des christlichen Theismus, also doch gebunden an den Zufall der unter uns herrschenden positiven Religion und zugleich deren Phantasie- und Lebensfülle nicht erschöpfend. Kurz, man steckte so ziemlich wieder in allen Schwierigkeiten der wissenschaftlichen Religion und der Messung des Christentums an einer nur etwas anders begründeten Metaphysik.

[91]) Heute ist dieser Ausweg vor allem als Neu-Friesianismus geschätzt, der Kant gegenüber die Symbolik der religiösen Vorstellung und die Unmittelbarkeit des Erlebens stärker betont, vgl. die Auseinandersetzung Boussets mit mir in »Die Kantisch-Friesische Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie«, Theol. Rundschau 1909. Diesem Rationalismus gegenüber möchte ich in diesem Aufsatz meinen Standpunkt neu beleuchten, indem ich das von Bousset mit Recht herausgehobene irrationale Ingredienz meiner Theorie genauer bestimme.

Auf der andern Seite gab es einen andern Ausweg, wenn man an der praktisch-agnostischen Religion nicht das wissenschaftsartige Moment der von der Moral her gewonnenen Allgemeingültigkeit, sondern das in der persönlichen Bejahung enthaltene individuelle, persönliche und irrationale Moment betonte. Dann ist es ein praktisch-persönlicher Entschluß, und weil er völlig persönlich ist, auch ein ganz individueller, an keinen allgemeinen Maßstäben zu messender Entschluß. So kommt es für die Bejahung einer religiösen Lebenswelt nur auf das persönliche Erlebnis an und braucht sich dieses an keiner Norm irgendwelcher Art messen zu lassen. Wenn nun das unter uns herrschende Christentum behauptet, in seiner Ueberzeugung auf einem solchen völlig unmeßbaren Erlebnis zu ruhen, so gibt es keinen Grund, ihm zu widersprechen, und kann sich der Christlich-Gläubige auf dies sein individuelles Erlebnis und auf den es bezeugenden Gemeingeist der Christenheit verlassen. Er hat damit ein durch keine Wissenschaft angreifbares Fundament und kann hier aus dem persönlich-frommen Bewußtsein wie aus dem frommen Gemeingeist heraus die christliche Ideenwelt als rein souverän-religiöse — allerdings unter Vermeidung von Zusammenstößen mit Aussagen der objektiven Wissenschaft — entwickeln. So hat Schleiermacher nach einigen sehr bedeutenden relativistisch-subjektivistischen Schwankungen in seiner kirchlichen Glaubenslehre gedacht. Allein eine derartige Position ist nur so lange möglich, als die christlich-religiöse Stellung im Umkreis unserer Kultur als die so ziemlich einzig mögliche erscheint, die ernst genommen werden kann; und auch so scheint eine solche Position mit einem Hauch bedenklicher romantischer Paradoxie und Eigenwilligkeit umwittert. Aus der Paradoxie haben die gröberen Theologen bitteren Ernst gemacht. Sie haben die persönliche praktische Vergewisserung von dem rein religiösen Geist des Christentums zu einer inneren Erfahrung von der übernatürlich erlösenden Kraft der Bibel gemacht, die um ihrer Individualität willen mit nichts anderem verglichen, auf keinen allgemeinen Begriff gebracht werden dürfe und um ihrer von der Erfahrung bezeugten Uebernatürlichkeit willen keine romantisch-geistreiche Willkür sei. Wer das hinreichend tiefe Sündengefühl habe, der wisse, daß ein solches Erlebnis im natürlichen Menschen nicht möglich wäre, daß also sein bloßer Bestand seine Uebernatürlichkeit verbürgt. So wird überall die Tiefe des Sündengefühls gefordert, um den

Sünder auf die Untiefen solcher theologischer Sophismen zu schleppen. Damit aber sind wir wieder bei der übernatürlichen Offenbarung und göttlichen Autorität angelangt. Ganz folgerichtig wird auch wieder die christlich-religiöse Ideenwelt wissenschaftsähnliche objektive Wahrheit, die nur den Vorzug hat, um die eigentliche wirkliche Wissenschaft sich nicht mehr viel kümmern zu müssen. Und schließlich kommt auch wieder das Gegenstück der natürlich-philosophischen Erkenntnis, samt allen Vermittelungen zwischen beiden, zu bescheidenen, aber nicht einflußlosen Ehren[92]).

So hat der Kantische Weg ins Freie nur wieder in das alte Gestrüpp geführt. Dessen Wildnis wurde gleichzeitig noch dorniger und unübersehlicher, da neben alledem unter dem antirevolutionären restaurativen Geiste der Zeit auch der alte klerikale Traditionalismus katholischer, lutherischer und schließlich reformierter Art wieder emporwuchs. Daneben führte außerdem der höchste Triumph der religiös gewendeten Spekulation der Romantik die Umwandlung des Dogmas in eine absolute Philosophie herbei; hier wurde Dreieinigkeit und Gottmenschheit als die Formel des logisch-dialektisch bewegten Weltprozesses und damit als Inbegriff religiös-philosophischer Erkenntnis bezeichnet; die Hegelsche Religionsphilosophie hatte alle Schwierigkeiten der orthodoxen, der Kantischen und der Schleiermacherschen Theologie überwunden und in der mythischen Form des Dogmas den absoluten Begriff entdeckt.

Ob das religiöse Leben in diesen verschlungenen, gewaltsamen und künstlichen Formen und Gehäusen sich befriedigt fühlte, ist schwer zu sagen. Es scheint doch, als ob es nur in einer Art Angst und Unruhe sich in sie geflüchtet hätte, im Gefühl der drohenden Ungewitter und Wandelungskräfte, mit denen ringsum die Atmosphäre geladen war. Jedenfalls brach all das bei uns in Deutschland vor dem erneuten Ansturm des französischen Aufklärungsgeistes, vor dem auf die Naturwissenschaften

---

[92]) Diese Entwickelung der Theologie ist in mehreren der bisherigen Aufsätze charakterisiert. Das typische Endergebnis habe ich geschildert in der Anzeige von J. Köstlin, »Der Glaube und seine Bedeutung für Erkenntnis, Leben und Kirche« in Gött. Gel. Anz. 1896. Auch die Ritschlianer operieren gerne mit dieser Individualität alles Religiösen, das den Allgemeinbegriff der Religion unmöglich mache, und uns nötige, dem angeblich ganz individuellen Anspruch des Christentums auf Absolutheit uns zu unterwerfen.

neu sich begründenden methodischen und sachlichen Naturalismus, vor der damit verbundenen liberalen und demokratischen Kirchenfeindschaft, schließlich vor der den Naturalismus mit dem utopischen Enthusiasmus verbindenden Philosophie des Sozialismus zusammen. Auf der andern Seite sammelten sich die großen künstlerischen und humanistischen Kräfte unserer großen poetischen Zeit, die sich auf die Verherrlichung der Vergangenheit, der Antike oder auch des Mittelalters, oder auf einen unproduktiven, selbstzufriedenen Goethekult zurückgezogen hatten, zu einer energischen Kulturkritik, die durch Schopenhauers Pessimismus und Idealismus hindurchging und nun den Kampf gegen die Christlichkeit unserer Kultur und gegen den demokratischen Rationalismus zugleich aufnahm. Nietzsche hat mit seiner außerordentlichen Feinfühligkeit diese dunklen Triebe zusammengefaßt, den Kampf durch eine historisch freilich sehr ungerechtfertigte Vereinerleiung beider vereinfacht und jedenfalls die eine große Wirkung hinterlassen, das Gefühl, daß die heutige geistige Kultur kein stolzer Höhepunkt, sondern eine dumpfe Erwartung tieferer und edlerer, kräftigerer und originalerer Lebensgestaltung sei. Insbesondere in unserem religiösen Leben witterte er den mächtigen inneren Umschwung der Seelen, und, wenn er selbst die Irreligion der Höherentwicklung des Lebens aus seinen eigenen Tiefen ohne Gott für die Zukunft verkündigte, so waren doch diese Tiefen des Lebens so gewaltig empfunden, daß aus ihnen das religiöse Gefühl in neuen unsicheren Versuchen immer wieder hervorbrechen mußte. Gerade sein Irrationalismus, seine Verherrlichung der Souveränetät des Lebens, seine poetisch-mythische Erfassung der Daseinsziele tat dem Vorschub und tut es bis zum Tage. Es wird mit ihm noch gehen, wie mit Spinoza, den seine Zeitgenossen den philosophus atheissimus nannten und den die Romantiker dann als entheissimus feierten. Jedenfalls ist unter seiner Einwirkung die alte Kantische Scheidung von theoretischer und praktischer Vernunft ungeheuer erweitert, die praktische Vernunft vom Geist der Aufklärung losgerissen und mit den künstlerisch-symbolischen Mächten des Mythos aufs engste verbunden worden. Daher rührt heute die Verkleidung des Religiösen in das Aesthetische, aber auch ein erneuter Anstoß, das Religiöse in seiner Verschiedenheit von der Wissenschaft und in seinem lebendigen Phantasiecharakter zu verstehen. Damit verbindet sich unter uns die Losreißung der religiösen Ethik von der bürgerlichen Moral und ihr Streben nach

erhöhter Betonung der irrationalen Persönlichkeit, wobei dann freilich das christliche Gewissen sich zugleich der sozialistischen Kulturkritik nicht verschließen kann.

Unter all diesen Einflüssen, Bedrohungen und Anregungen hat natürlich das religiöse Leben und Denken sich auf neuen Linien wieder gesammelt. Der Katholizismus freilich blieb von alledem unberührt; er hat die Verbindungen mit dem modernen geistigen Leben immer mehr gelöst, dagegen sich auf politische und soziale Aufgaben geworfen, seine Gläubigen immer mehr als Staat im Staate, als Gesellschaft in der Gesellschaft von den Berührungen und dem Austausch abgeschlossen und wissenschaftlich nur seine alte Apologetik erneuert und popularisiert, die mit der natürlichen Theologie die Offenbarungsautorität verband und manchen naturalistischen Torheiten dabei erfolgreich nnd scharfsinnig entgegentrat. Der Protestantismus hat als ein von den Landesfürsten bestimmtes Staatskirchentum bei seiner relativen Lösung vom parlamentarischen Volksstaat sich gleichfalls stark isoliert und uniformiert, soweit der offizielle und kirchliche Protestantismus in Frage kommt. Aber bei der dogmatischen Ungebundenheit seiner Laienmitglieder und bei der Einverleibung seiner theologischen Fakultäten in das Leben der wissenschaftlichen Zentralanstalten behielt er Ungebundenheit und Kraft genug, um die religiöse Frage in völliger Freiheit aufzunehmen. Es gibt einen rein geistigen und rein literarischen Protestantismus neben der Kirche, der mit den außerkirchlichen religiösen Strebungen überhaupt ununterscheidbar zusammenschmilzt und daher freilich die verschiedenartigsten Nuancen umfaßt. In diesem schwer definierbaren, aber wirksam vorhandenen, rein geistigen und literarischen Protestantismus wird man die vorwärtsdrängenden und entwicklungskräftigen religiösen Mächte wenigstens der deutschen und angelsächsischen Welt erkennen müssen [93]). Er hält Fühlung mit den großen historischen religiösen Organisationen, quillt aus ihnen immer neu empor, wirkt auf sie immer neu zurück, und ist bei aller wesentlich geistig-literarischen Natur doch von den Lebens-

[93]) Daß man auch in Frankreich die Lage vielfach ähnlich ansieht, zeigt das hochinteressante Buch von Gaston Riou, Aux écoutes de la France, qui vient[4], 1913 mit einer sehr platten Vorrede von Emile Faguet. Viel Interessantes auch in der Zeitschrift: Foi et vie, Revue bimensuelle de culture chrétienne; es ist keine theologische oder kirchliche, sondern eine ganz allgemeine und sehr einflußreiche Zeitschrift. Die Herrschaft des Positivismus in der Jugend Frankreichs ist vorbei.

bedingungen einer kultisch-sozial organisierten Volksreligion nicht abgeschnitten.

Selbstverständlich gibt es bei dieser Lage innerhalb der modernen religiösen Strebungen mehrfach auch solche Kräfte, die radikal vom Christentum sich ablösen, fremde und neue religiöse Elemente in unser europäisches Leben einführen wollen oder von einer großen neuen Religion träumen, die dem heraufdämmernden neuen Kulturzeitalter entspreche. Es sind im wesentlichen immer wieder Schopenhauersche und Nietzschesche Einflüsse, die solchen Erwartungen zugrunde liegen, daneben sozialistische und vor allem rein ästhetische, die aus Platonismus, Renaissance, Identitätsphilosophie und Sinnlichkeitskultur ein religiöses Neuheidentum schaffen wollen, hinter dem Goethes reiche, alles verknüpfende, Antikes und Christliches verbindende Lebenswelt als ein bloßes Experiment universaler Bildung zurückbleibt. Allein so deutlich die religiöse Unruhe der Zeit sich darin kundgibt, wirkliche Erneuerungen und Emporbildungen kräftigen, volksgestaltenden religiösen Lebens wird darin niemand im Ernste erblicken können. Der pessimistische Neubuddhismus ist ein fremder Tropfen in unserem Blute, ist Kulturkritik und Wissenschaft, künstlerische Stimmung und eine aus der lebendigen Bewegung selbst sich herausnehmende Sonderstellung reflektierender Individuen. Das künstlerisch-ethische Neuheidentum ist Literatur für Literaten, eine Welle in dem immer neuer Weltanschauungen und Ethiken bedürftigen raschen Umschlage großstädtischer Geistesfreiheit. Der mitleidlos hochmütige, aristokratische Ton dieser Literatur bezeugt schon, wie wenig ihr an den Seelen der Tausende liegt, die im Kampfe mit dem Alltage der Größe eines starken und schlichten Glaubens bedürfen. Vollends die neue Religion ist eben um ihrer bloßen Zukünftigkeit willen eine Religion, die überhaupt noch keine ist. Sie ist aber auch eine, die niemals kommen wird und über deren Erwartung die religiösen Kräfte und Aufgaben übersehen und verloren werden, die vor unseren Füßen liegen. Wenn man irgend etwas auf diesem Gebiete wird sagen dürfen, so wird man behaupten können, daß aus dem Schoße einer derart reflektierten, verwissenschaftlichten, überbewußten und mit tausend technischen Weltsorgen geplagten Kultur die einfach großen Mächte der Phantasie und des Instinktes, der Lebenssicherheit und Gewißheit niemals entstehen werden, aus denen eine religiöse Offenbarung entstehen kann. Und würde eine

solche sich irgendwo in erheblicher Kraft zeigen, so würde die Ueberkritik und der Mangel aller starken Instinkte des Gemeingefühls sie nirgends zur Durchsetzung und Ausgestaltung kommen lassen. Das ist ja gerade die eigentümliche welthistorische Situation des Christentums, daß es aus einer einfach volksmäßigen Kraft hervorging und auf das Religionsbedürfnis einer ermattenden Ueberkultur traf. Erst in dieser Verbindung hat es die ihm eigentümliche Durchdringung schlichtester Kraft und Strenge mit sublimster Seelentiefe erlangt. Die Wiederholung einer derartigen weltgeschichtlichen Situation gehört wahrlich nicht in das Gebiet der Wahrscheinlichkeiten. Die uns verheißenen neuen Religionen würden aller Vermutung nach nur neue Literaten-Offenbarungen sein, wie wir deren genug erlebt haben und noch viele erleben werden, die aber nur die religiöse Unklarheit und Unsicherheit mehren und im übrigen alles beim Alten lassen. Oder es werden die Religionsbewegungen sein, die wir gleichfalls längst kennen: neue Sekten und Erweckungen, synkretistische Bildungen wie Spiritismus, Theosophie und Christian Science, neue Devotionen und Heiligenkulte, in deren Form der Katholizismus die neuen Religionen sich einverleibt. Aber auch das bringt uns nicht wesentlich weiter, sondern ist nur Variation vorhandener religiöser Kräfte. Vom Sozialismus aber wird man am allerwenigsten eine religiöse Erneuerung erwarten dürfen, was man auch etwa sonst von ihm erwarten mag. Er hat seine religiös-schwärmerischen Anfangsstadien, wo er mit den Gottes-Reich-Idealen des christlichen Sektentums und der Bibel noch vielfach sich berührte, gründlich abgestoßen; er vertraut heute ausschließlich auf die Gunst des naturnotwendigen, blinden Entwickelungsprozesses und auf die menschliche Kraft und Intelligenz, die die günstige Stunde des Prozesses zu erfassen und in rein menschlicher Arbeit und Klugheit auszunutzen hat. Er sieht so sehr in allem, was außerhalb der proletarischen Zukunftsentwicklung liegt, nur Unverstand, Bosheit, Selbstsucht und blinde Notwendigkeit, daß an eine Wandelung dieser Mischung von reinem Selbstvertrauen und naturalistischem Notwendigkeitsglauben zu religiöser Ehrfurcht und zu religiös begründetem Menschheitsgefühl nicht zu denken ist. Er kann günstigen Falles Religion dulden, wenn sie seinen Zielen sich einfügt, aber niemals wieder selbst Religion werden. Im Falle seines Sieges würde gewiß in der neuen Gesellschaft wieder das religiöse Suchen anheben, aber es würde seine Motive dann

ebenso gewiß gerade nicht mehr in der eben befriedigten und nun ihre inneren Schwierigkeiten entfaltenden sozialistischen Idee finden, eher im Gegenteil. In dem wahrscheinlicheren Falle aber, daß er nach einer Reihe von Teilerfolgen auf die leidenschaftliche Spannkraft seiner Utopien verzichten müssen wird, werden sich die auf Befreiung des Individuums und kommendes Heil gespannten Energien enttäuscht den Sekten und ähnlichen individualistischen Religionsgruppen zuwenden, die ja schon heute ganz im Stillen mächtig vorrücken.

Daß in all diesen Versuchen und Hoffnungen neuer Religion viel edles Wollen und auch viel wahrhaft religiöse Sehnsucht stecken mag, soll in keiner Weise bestritten sein. Aber zu bestreiten ist, daß das moderne Religionsbedürfnis, seine Experimente und seine Zukunftsverheißungen über die religiösen Kräfte hinausführen werden, die nun einmal die uralten religiösen Kräfte der westlichen Zivilisation sind. Sie liegen für uns unabänderlich im Christentum, das den gewaltigen prophetischen Theismus und die innige christliche Gottesnähe, die Unendlichkeit der Seele und die Brudergemeinschaft der Liebe, die freudige Gottesgewißheit und die heroische Erlösungshoffnung, schließlich die platonisch-stoische Humanität und ihre idealistische Weltdeutung verbindet und damit die Zusammenfassung aller ethisch-religiösen Kräfte unserer Geschichte ist. Eine nüchterne Betrachtung wird keine zweite Religionsbildung in unserem Kulturkreise erwarten, die mit dieser ersten auch nur einigermaßen vergleichbar wäre. Ist sie doch nicht ein zufälliges in ihn hineingreifendes Ereignis, sondern die reife Frucht aller vorangegangenen Entwicklungen der Mittelmeervölker und, soll man einmal die übliche Sprache des Unglaubens reden, die Ideologie, die mit allem weiteren Leben und Schaffen unseres Kulturkreises unlösbar verbunden ist. Wir werden keine zweite Divina commedia und keinen zweiten Faust erleben, die das europäische Lebensproblem von dem Boden einer neuen Religion aus ähnlich beleuchten und durchwirken, wie es die ersten getan haben [94]).

[94]) Ein Beispiel solcher prophetischer Ankündigung neuer Religion ist Alfred Weber, Religion und Kultur 1912, oder die aristokratische Religion, die die Jünger Stefan Georges in dem »Jahrbuch für die geistige Bewegung«, hg. von Gundolf u. Wolters, verkünden. Der Zusammenhang dieser Strömungen mit dem Literatentum ist gut geschildert bei Sörgel, Dichtung und Dichter der Zeit, 1911. Wesentlich mehr die Richtung auf den christlichen Theismus nimmt Hermann Bahr, Inventur

Freilich das ist nur die Sprache der persönlichen Unbeteiligtheit, der nüchternen Erwägung. Aber solche nüchterne Erwägung zeigt dem Glauben und der persönlichen Ueberzeugung, daß er sich nicht beirren zu lassen braucht, wenn er im Christentum — das vieldeutige Wort vorläufig einmal in seinem allgemeinsten Sinne mit allen darin liegenden Möglichkeiten genommen — mehr als das bloße religiöse Schicksal unseres Kulturkreises erkennt. Ganz abgesehen von den Millionen, die in dem festen kirchlichen Glauben ihrer Gemeinschaften leben und ihn mit aller Leidenschaft persönlichster Ueberzeugung und praktischen Bedürfens behaupten, diese Gewißheit lebt auch in jenem oben charakterisierten Kreise eines freien Protestantismus. Sie ist überdies getragen von den großen religiösen Schriftstellern, die unabhängig sind von allen Konfessionen, von Kierkegaard, Tolstoi, Maeterlink, Carlyle, de Lagarde, Matthew Arnold, zu denen wir unter den unsrigen mit den entsprechenden Abständen Friedrich Naumann, Rudolf Eucken, Johannes Müller, Arthur Bonus, Wilhelm Herrmann, Friedrich Rittelmeyer, Hermann Kutter u. a. rechnen dürfen. Hier herrscht überall, wenn auch in sehr verschiedener Weise, die Ueberzeugung, daß das Christentum die höchste Ausgestaltung des religiösen Bewußtseins überhaupt ist, daß es eine Tiefe der gotteinigen Seele und eine innere Verbundenheit der Menschheit, eine heroische Kraft der Ueberwindung von Leid und Schuld und eine höchsten, letzten Lebenszielen zugewandte Zukunftsgewißheit offenbart, die im religiösen Leben der Menschheit ein Höchstes und Letztes sind. Dabei wird als das Entscheidende empfunden, daß es die Seelen nicht untergehen läßt im göttlichen Leben, sondern sie gerade umgekehrt aus dessen immer lebendig bewegter Aktivität wieder zurückweist auf die Tat, die den Ewigkeitsgehalt der Seele umsetzt in Arbeit und die Gottverbundenheit der Menschheit in Liebe und Humanität des praktischen Wirkens. Niemand verkennt, daß auch so noch eine tiefe Spannung besteht gegenüber dem weltlichen Kulturleben, dem Kampf ums Dasein und seinen Tugenden, den natürlichen Interessenverbänden und ihren ethischen Werten, gegenüber aller bloßen Moral des Pflichtgefühls und aller künstlerischen Empfindung der Schönheitstiefen der Sinnlichkeit. Aber diese Spannung ist die Größe unseres Lebens und wird

1912 und Walther Rathenau, Zur Kritik der Zeit 1912, auch der oben genannte Franzose Riou, der vor allem die buddhistischen und pessimistischen Dekadenzstimmungen dadurch bekämpft.

in tausend unvermeidlichen und immer neuen Kompromissen aufgelöst, in denen sich die feindlichen Gegensätze immer neu befruchten, und in denen die strengen radikalen Christen immer aufragen als die einsamen Mahner, als das Salz der Erde. Zugleich hat es die Kraft besessen, große populäre Organisationen zu schaffen, in denen das religiöse Leben gepflegt werden kann und doch nicht in Dogma, Ritual und Moral zu ersticken braucht, weil sein eigentliches Zentralsymbol kein Dogma, sondern eine lebendige historische Persönlichkeit ist, die jede Zeit sich neu deuten und jede in den ihr eigentümlichen Zusammenhang geschichtlicher Gesamtauffassung einfügen kann. Darum ist es nicht bloß die einzige uns zugängliche religiöse Kraft unseres Lebenskreises, sondern die große religiöse Menschheitskraft überhaupt. Unbeirrt durch alle Eindrücke der großen fremden Religionssysteme, unbeirrt durch alle naturalistische oder idealistische Philosophie und auch unbeirrt durch alle Menschlichkeiten der christlichen Geschichte glaubt man hier in souveräner Selbstgewißheit, in rein subjektiv-religiöser Entscheidung an die noch unerschöpfte Kraft und Bedeutung der christlichen Lebenswelt. Ihr Ausdruck ist nicht Lehre und Theorie, sondern die künstlerisch-suggestive Geltendmachung ihrer inneren Kraft. Sie wirkt nicht durch Beweise, sondern durch Vorbild und Erregung der Phantasie. Sie ist der große religiöse Mythos der heutigen Welt, der wie immer und überall dem religiösen Fühlen und Denken erst seinen Ausdruck gibt und der unmerklich mit dem Leben selber wächst und sich wandelt. Solchen Gedanken hat insbesondere Bonus in seinen Essays »Zur religiösen Krisis« einen starken und wirksamen Ausdruck gegeben [95]).

Es ist der religiöse Antiintellektualismus, der hierin überall sich regt und von allem Theologentum und von aller philosophischen Religion sich deutlich scheidet, ein Antiintellektualismus, der nicht die Ergebnisse der objektiven Wissenschaft verwirft oder übersieht, der nur die eigentliche Religion selbst vor jeder Umwandlung in objektive Wissenschaft, vor jeder Messung an ihr und ihren Gewißheiten bewahrt sehen will. Er weigert sich nicht,

[95]) B. I Zur Germanisierung des Christentums 1911; er meint im Grunde die von der Lage geforderte Neubildung der Religion. B. III Religiöse Spannungen, 1912. B. IV Vom neuen Mythos. Eine Prognose 1911. Diese Bände enthalten sehr viel feines. Der vorliegende Aufsatz ist der Versuch, ihrem Wahrheitsmoment gerecht zu werden.

die Ergebnisse von Kosmologie und Biologie, von Psychologie und Geschichte anzuerkennen, aber er will die Religion selbst nicht zum Ergebnis der Wissenschaft gemacht sehen. Er schätzt die Wissenschaft, aber er ist mißtrauisch gegen die Philosophie, und wo er von dieser Kenntnis nimmt, da läßt er sich den Pragmatismus eines William James oder den Biologismus eines Bergson lieber gefallen als die Systeme der allumfassenden logischen Notwendigkeit. An Kants berühmte Scheidung der theoretischen und praktischen Vernunft knüpfte er gerne an, aber nur um sie völlig umzudeuten, die erste zu einer lediglich praktisch wichtigen Ordnung der Erfahrung und die zweite zu einer souveränen Entfaltung des Lebenswillens.

Aber das kann das einzige Wort der religiösen Zukunftsbewegungen unmöglich sein. So locker und so lose lassen sich die Beziehungen zur Wissenschaft nicht gestalten. Diese bleibt eine Großmacht unserer heutigen intellektualisierten Welt, und wir können nicht mehr zurück in die Völkerjugend, wo die Religion in dem lebendigen Mythos sich barg und ihre Verkünder als Propheten sprachen. Es bedarf eines festeren und klareren Verhältnisses zur Wissenschaft. Wer es persönlich nicht bedarf, braucht sich durch sie nicht stören zu lassen. Aber die Gesamtheit wird immer wieder eines Anschlusses an die intellektuelle Arbeit bedürfen, die geistige Ehrlichkeit und der Wahrheitssinn wird einen bloßen Enthusiasmus, einen frei schwebenden und unkontrollierten Mythos, nicht lieben können. Wie der christliche Mythos des zweiten Jahrhunderts beim Aufstieg in die höhere Kulturwelt des Anschlusses an den Logos bedurfte, so bedarf er ihn auch heute und in aller Zukunft. Enthielt die Logos-Christologie den Zusammenhang, wie ihn die jugendliche Kirche brauchte, so wird die heutige Religion dieses Zusammenhanges ebensowenig entbehren können. Sie muß ihn nur an anderer Stelle und in anderer Weise suchen. Ohne Logos kann eine große religiöse Lebenswelt ebensowenig bestehen wie ohne Mythos.

Das ist nun aber die Aufgabe der Theologie. Man könnte statt »Theologie« natürlich auch sagen der Religionswissenschaft, wenn man unter dieser nicht, wie heute meist eine über der Vielheit der Religionen schwebende allgemeine Theorie, sondern eine Erarbeitung normativer religiöser Gedanken versteht. Da man aber das letztere in der Regel als Aufgabe der Theologie versteht, so mag es bei dem Worte Theologie bleiben. Es ist

dann jedenfalls eine Theologie, die an keine Konfession gebunden ist und keine fertigen Wahrheiten zu beweisen hat, sondern die in voller Freiheit arbeitet an der lebendigen Gestaltung der christlichen Idee. Sie ist protestantisch nur insoferne, als eine solche Theologie nur auf dem Boden des Protestantismus möglich ist und an dem Wahrheitssinn und Individualismus des Protestantismus ihr protestantisches Recht hat. Sie kann von allen Konfessionen und Konfessionslosen lernen und ist durch keine Kirchlichkeit gebunden, wenn sie auch naturgemäß den Kirchen dienen will und muß, will sie anders eine praktische Bedeutung haben und nicht bloß die allgemeine religiöse Unruhe vermehren.

Auf welchen Linien kann sich nun aber eine solche Theologie sammeln, nachdem die an Kant sich anschließende Reorganisation das oben geschilderte Schicksal hatte? Wie kann sie in eine wissenschaftliche Theorie gerade den wissenschaftslosen Antiintellektualismus aufnehmen, der das beste religiöse Pathos der Gegenwart ausspricht, der zum Wesen des Religiösen unzweifelhaft gehört? Wie kann sie ihn zugleich bejahen und doch begrenzen?

An diesem Punkte liegt die Hauptaufgabe einer wissenschaftlichen Theologie der Gegenwart. Ich will versuchen, diese Frage in strengster Kürze zu beantworten, und die aus dieser Antwort sich ergebenden Konsequenzen zu beleuchten. Ich muß natürlich dabei auf einige in meiner bisherigen Arbeit bereits geäußerte Hauptgedanken zurückgreifen, hoffe aber dabei diese selbst in einer neuen, das Ganze erleuchtenden, Weise zu erläutern.

Die Bejahung der christlichen Lebenswelt beruht bei wissenschaftlicher Begründung entweder auf der Theorie von dem absoluten, in ihrer Stiftung erfolgten Wunder, die sie mit allem anderen unvergleichbar macht und ihr eine unmittelbare, darum irrtumslose göttliche Verursachtheit zuschreibt, oder auf dem Nachweis der Uebereinstimmung der christlichen Idee mit der philosophisch konstruierbaren absoluten Vollendung der wissenschaftlichen Welterkenntnis. Die erste Theorie ist unmöglich gemacht durch die Ausdehnung eines bedingungslos historischen Denkens auch auf die christliche Urgeschichte und durch die überzeugende Erleuchtung, welche diese von daher trotz mancher verbleibenden Dunkelheiten empfangen hat. Wir sind der Ueberzeugung, daß diese Dunkelheiten, wenn sie überhaupt erleuchtet werden können, nur auf dem Wege weiterer echt-historischer Forschung sich be-

seitigen lassen werden, daß es unmöglich ist in ihrem Zwielicht wieder besondere übernatürliche, spezifisch christliche Kausalitäten einzuschmuggeln. Die zweite Theorie ist sowohl an dem Protest der christlichen Lebenswelt selbst als an der Unmöglichkeit einer solchen absoluten, die letzte und ewige Wahrheit herauskonstruierenden Philosophie gescheitert. Aehnlich werden auch die stets wiederholten bescheideneren Versuche, einen philosophischen Wahrheitskern aus dem Christentum herauszulösen, versagen, da dieser Kern immer für das wirkliche religiöse Gefühl zu wissenschaftlich-abstrakt und für die Wissenschaft zu sehr der persönlich-subjektiven Bejahung bedürftig sein wird. Auch unter dem Begriff vernunftnotwendiger Werte wird sich das Christentum nicht unterbringen lassen, da es wohl eine philosophische Theorie der Vernunftnotwendigkeit des Wertens selbst, aber keine solche der Vernunftgültigkeit bestimmter Inhalte des Wertens gibt.

Somit gibt es keine einfach zu begründende zwingende Voraussetzung der Geltung des Christentums. Besteht hier aber keine fertige Voraussetzung, so gilt es von diesem fraglich gewordenen Besonderen die Voraussetzungen zurückzuschieben in das letzte hier erreichbare Allgemeine. Hier lehrt uns die Transzendentalphilosophie die letzten und allgemeinsten erreichbaren Voraussetzungen in den apriorischen, d. h. autonomen oder selbständigen, aus eigener innerer Notwendigkeit sich bildenden, Vernunfttätigkeiten zu finden. Diese sind nun freilich für die rein wissenschaftliche Ordnung unseres Erfahrungsinhaltes leichter aufzuweisen als für die sogenannten Kulturwerte. Aber ein analoges Apriori d. h. eine selbständige, sich mit innerer Notwendigkeit entwickelnde Gültigkeit liegt, wie schon Kant lehrte, auch in diesen. Ein solches liegt auch in der Religion. Wie es näher zu fassen und zu erläutern sei, kann hier auf sich beruhen. Jedenfalls wird jeder Religiöse, er mag über das Christentum insbesondere denken wie er will, das anerkennen und eben um deswillen auch nicht bloß anerkennen, sondern verstehen, daß es sich um etwas anderes als um Wissenschaft oder Moral oder Kunst handelt. Dieser Eindruck wird sich verstärken, wenn wir beobachten, wie das religiöse Denken seine eigene Weise entfaltet, der künstlerischen Phantasie am ähnlichsten in seiner Ergreifung aller Ausdrucks- und Erregungsmittel, aber von ihr geschieden durch den empfundenen Zwang übermenschlicher, in alledem sich kundgebender Wirklichkeit. Aller Ausdruck ist mythisch-symbolisch-poetisch,

aber in diesem Ausdruck wird etwas ergriffen, das seine eigene innere Notwendigkeit und verpflichtende Kraft auf spezifisch religiöse Weise in sich selber trägt. Mit einer solchen Theorie ist erreicht, daß wir von den letzten philosophisch konstruierbaren Voraussetzungen ausgehen, daß wir das Religiöse in seiner anderen Vernunftgültigkeiten analogen Gültigkeit und doch zugleich in seiner völlig antiintellektualistischen Eigentümlichkeit verstehen.

Nun tritt freilich ein, was ich bereits oben als die Folge des Wegfalls aller Messung an einer objektiv-philosophischen Metaphysik bezeichnet habe und woraus die Theologie vom Anfang des Jahrhunderts die Folgerungen nicht oder nur erst sehr schüchtern gezogen hat. Es tritt die verwirrende Fülle der konkreten historischen Religionsbildungen und unter den großen Sammelnamen der historisch-positiven Religionen selbst wieder die Fülle ganz individueller Religiosität zutage. Antiintellektualistisch genug ist diese Anschauung von der Religion, aber dafür stürzt sie auch in das Chaos all dieser Bildungen hinein und nimmt uns jeden intellektuell konstruierbaren Maßstab für die Beurteilung und Abstufung dieser Bildungen. Kants »Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft« war immer noch ein wenigstens bedingt rationaler Maßstab. Er hat die Religion rationalisiert und moralisiert. Aber indem das Verständnis der Religion nun von diesen Schranken befreit ist, fällt jeder rationale Maßstab fort. Das ist allerdings die Folge. Aber sie beweist nicht, daß nun jeder Maßstab überhaupt wegfällt, sondern nur, daß der Maßstab kein rationaler sein kann. Er muß auch seinerseits ein rein religiöser sein. Er muß verzichten, die Religion an objektiven, außerhalb ihrer liegenden und eben darum sie nicht berührenden Normen zu messen, und muß die Entscheidung aus der im Streitfalle sich mit innerer Kraft äußernden Subjektivität entnehmen. Wenn anders überhaupt im Religiösen ein Apriori d. h. ein spezifisch religiöses Gültigkeitsbewußtsein steckt, dann wird dieses auch im Konflikt verschiedener religiöser Bildungen sich regen, so gut wie es dem außerreligiösen, profanen Geiste gegenüber sich regt. Liegt kein Streitfall vor, so braucht nicht geurteilt zu werden und es kann bei der ererbten Gewißheit bleiben. Liegt ein solcher vor, so wird das in der religiösen Subjektivität verborgene und wirkende objektive Element zu entscheiden wissen. Eine solche Entscheidung ist eine persönliche Tat, eine Uebernahme des Risikos des Irrtums. Der Maßstab ist ein im lebendigen Kampf und Urteil

sich selbst erst erzeugender und liegt nicht irgendwo fertig und bereit, von woher er nur geholt und angelegt zu werden brauchte. So ist auch eine solche Entscheidung antiintellektualistisch und verschieden von jedem wissenschaftlichen Urteil, das immer bereit liegende oder wenigstens doch vom Allgemeinen her konstruierbare Maßstäbe kennt und der Religion nur allzuoft den täuschenden Wunsch nach dem Besitz eines ähnlichen Maßstabes aufdrängt. Aber so antiintellektualistisch die Entscheidung ist, sie ist kein Akt der Willkür oder des bloßen Geschmacks, sondern geht vermöge jenes in aller Subjektivität wirksamen Gültigkeitselementes mit dem Gefühl einer objektiven Notwendigkeit vor sich. Die Entscheidung hat das Gefühl, sich in die eigentliche Hauptbewegung des Geistes einzustellen, die intuitiv herausgefühlt worden ist.

Und je mehr diese Objektivität als eine spezifisch religiöse gefühlt wird, um so mehr wird mit dem Verzicht der Messung an wissenschaftlichen Daten auch der Eingriff in solche verschwinden, das Religiöse sich auf sein eigenstes Gebiet der Innerlichkeit ganz von selbst zurückziehen. Der Antiintellektualismus ist nicht rohe Beiseitesetzung aller wissenschaftlichen Bildung und krude Phantastik, sondern vermöge des in der Subjektivität eingeschlossenen objektiv-religiösen Elementes eine Konzentration des religiösen Gefühls auf sich selbst, eine volle Freigabe und Anerkennung der Wissenschaft und die Vermeidung oder der Wegfall der Kollisionen mit ihr. Die Wissenschaftsfreiheit der Religion ist nicht Wissenschaftsfeindschaft.

Und noch mehr. Steckt in solchen Entscheidungen ein Gefühl der objektiven Notwendigkeit, so kann nicht bestritten werden, daß in den verschiedenen früheren religiösen Bildungen gleichfalls ein solches vorhanden war. Dann muß, soll nicht Notwendigkeit mit Notwendigkeit heillos streiten, von einer zur anderen ein innerer Zusammenhang, ein nachfühlbarer Fortschritt bestehen, der als ansteigende — wenn auch oft unterbrochene, gehemmte und angefeindete — Entwickelung konstruiert werden kann. Es muß die eigene Entscheidung in die erreichbar größte Weite des Horizontes gestellt und innerhalb dessen als der Höhepunkt der auf sie zustrebenden Entwickelung betrachtet werden können. Freilich kann es sich hier nicht um eine Entwickelung handeln, deren Auftrieb durch logische Notwendigkeiten bestimmt und deren Ergebnis ein logisch-theoretischer Satz wäre.

Der untheoretische oder antiintellektualistische Charakter muß auch in dieser Konstruktion der Entwickelung gewahrt werden, wie er selbstverständlich bei der Entwickelung der Moral und der Kunst auch gewahrt werden muß, ja wie wohl der ganze Begriff einer Entwickelung und eines Auftriebes des Lebens nicht aus Gesetzen logischer Gedankenbewegung verstanden werden kann und doch ein von inneren Notwendigkeiten und Gültigkeiten erfüllter ist. Es muß eine innere Folge geben, die nicht logisch begründet ist, aber als eine aufsteigende Anstrebung höchster und letzter Ziele und damit als innere Einheit intuitiv erfühlt und beschrieben werden kann. Der Hegelsche Gedanke hat sein unverlierbares Recht, nur daß er eben nicht mit Hilfe einer rein theoretischen Logik erfaßt werden kann, wie denn ja auch Hegels Logik mit ihrer produktiven Kraft, Gegensätze und Synthesen zu schaffen, schon selbst keine reine Logik mehr war und doch zu sehr Logik blieb, um den Auftrieb in seinem eigenen Wesen zu erfassen. Es muß die Behauptung eines solchen nicht logischen und doch intuitiv als Einheit erfaßbaren Auftriebes das Richtige an Bergsons Entwickelungslehre sein, wobei die ungeheuer schwierige Frage nach dem Verhältnis des logischen und des alogischen Einheitsgedankens hier auf sich beruhen mag. Jedenfalls gewinnen wir bei einer solchen alogischen Fassung des Entwickelungstriebes die Möglichkeit, auch dem Stagnieren, dem Rückfall, der Fehlentwickelung, den Seitenbewegungen einen Ort einzuräumen, was bei der Einstellung der Entwickelung unter das dialektisch-panlogistische Schema in Wahrheit nicht möglich war.

Weiterhin gewinnen wir bei einer solchen Auffassung das Recht, die einzelnen Entwickelungsstufen und -punkte nicht bloß für logisch notwendige Durchgangsstellen anzusehen, die von der nächsterreichten sofort »mediatisiert« werden. Mit diesem Worte hat Ranke sich gegen die Hegelsche Dialektik gewehrt, ohne doch den Entwickelungsgedanken selbst damit bestreiten zu wollen. Jeder Punkt ist eine individuell lebendige, dem Moment und der Gesamtlage entsprechende schöpferische Gestaltung des dem Ganzen zugrunde liegenden Triebes, ein in sich selbst und für sich selbst wertvolles Moment in dem Flusse des Wirkens, eine Annäherung an das letzte Ziel, die als individuell geartete Annäherung einen Eigenwert in sich selber trägt und doch ein Streben ist zum dunkel vorschwebenden Absoluten. So hat Ranke mit dem Instinkt des Historikers die Hegelsche Lehre durch den

Satz berichtigt, daß jede Epoche unmittelbar ist zu Gott, und hat doch damit den Fluß der Entwickelung und des Werdens nicht aufheben wollen. Es ist die Folge jenes in der rein subjektiven Entscheidung steckenden Objektiven, daß jeder tief und lebendig erfühlte Moment sowohl das Bewußtsein seines Eigenrechtes und seiner Eigenbeziehung auf das Absolute in sich trägt als auch das um eine bloße Annäherung an ein im Werden begriffenes Höchstes und Letztes. So kann auch die in der Gegenwart erfolgende Entscheidung das von ihr ergriffene religiöse Lebenssystem nur als das Höchstgeltende, als das Höchsterreichte bezeichnen und keinerlei wissenschaftliche Gewißheit über dessen ewige Dauer oder über die weitere Zukunftsentwickelung geben. Sie kann nur ihre Annäherung an das Absolute als ihr Eigenrecht und ihre Eigenwahrheit empfinden und zugleich sich vermöge jenes Entwickelungsgedankens als die den anderen Bildungen vermöge ihres Verhältnisses zum Grundtrieb der Entwickelung überlegene Kraft konstruieren. Die ganze Konstruktion ist selbst nicht der Beweis ihres Rechtes und der Vollzug ihrer Ueberzeugung, sondern erst die Folge und Bewährung ihres im eigentlichen Sinne religiös-selbständig bereits vollzogenen Urteils. Aber dieses verlangt nach einer solchen Unterbauung und Bestätigung, und gewinnt rückwirkend von da aus eine auch praktisch-religiös wichtige Beleuchtung.

Setzen wir nun den Fall, daß das religiös lebendige Urteil in den Kämpfen der Gegenwart die christliche Lebenswelt bejaht und dieser Bejahung sich der Unterbau einer solchen Entwickelungslehre eindrucksvoll unterstellen läßt, so beginnt damit nun freilich eine neue Reihe von Fragen. »Das Christentum« ist, wie bereits angedeutet, ein außerordentlich vieldeutiger Begriff. Seine Vieldeutigkeit ist unmittelbar anschaulich in dem Nebeneinander der großen Konfessionen, die sämtlich ein historisches Recht haben, sich mit ihm zu identifizieren. Sie ist weiterhin anschaulich in den Versuchen der christlichen Lebenswelt, sich von der antik-mittelalterlichen Fassung zu befreien und aus einer inneren Berührung mit den Lebenstrieben der Gegenwart umzuformen. Diese Versuche machen sich als sogenannter Modernismus, wie sie die häreseologische Sprach- und Denkgewohnheit der katholischen und protestantischen Scholastiker bezeichnet, in allen Konfessionen geltend, aber sie haben einen festen Halt nur auf dem Boden des Protestantismus, der durch sie vor die Gefahr der

Spaltung gestellt ist. Diese derart anschaulichen Verschiedenheiten haben nun aber auch ihren inneren Grund im Wesen der Sache. Das »Christentum« ist einerseits eine sehr komplexe historische Bildung und hat andererseits bei seiner Verbindung reinster Innerlichkeit mit starker Aktivität die Kraft sehr starker Wandelungen und Anpassungen. Es ist schon hervorgehoben, wie in ihm die grandiosen und einfachen Kräfte des israelitischen Prophetismus, die spezifische Eigentümlichkeit der Gottes-Reich-Predigt Jesu, die Gnadenreligion des Paulus, die sakramentale Kultreligion der Mysterien, der Christuskult und die Christusmystik, die stoisch-platonische Ethik und idealistische Metaphysik enthalten und zu einem lebendig bewegten Ganzen zusammengegangen sind. Dazu kommen dann die großen Wandelungen im Zusammenhang mit den allgemeinen Kulturlagen, die breite Ausdehnung zur mittelalterlichen Kultur, die radikale Verpersönlichung und Individualisierung im Protestantismus, die Amalgamierungen mit modernem Weltgefühl und praktisch-sozialer Arbeit in der modernen Welt. Die Bejahung der christlichen Lebenswelt muß also immer zugleich angeben, in welchem Sinne sie gemeint ist. Damit stehen wir wieder vor einer Entscheidung der streitenden Ansprüche, vor dem gleichen Problem im engeren Rahmen, vor dem wir vorhin im weiteren Rahmen gestanden haben. Auch hier hat man versucht, mit rein wissenschaftlichen Mitteln die Entscheidung zu treffen, und auch hier kann dieser Versuch nicht gelingen. Man glaubte hinter der Buntheit der Entwickelungen ein sich immer gleich bleibendes »Wesen des Christentums« konstruieren und auf dieses die Entscheidung richten zu können. Adolf Harnack hat in einem der verbreitetsten Bücher der Gegenwart, das diesen Titel führt, versucht, aus der Jesus-Predigt rein historisch dieses Wesen zu bestimmen. Allein das wurde, wie es gar nicht anders sein konnte, zu einer starken Modernisierung und Kantisierung des Reich-Gottes-Gedankens und tat, wie Loisy treffend zeigte, den weiteren Gehalten des Christentums entschieden unrecht. Die Hegelianer konstruierten das »Wesen des Christentums« als die ihre sämtlichen Erscheinungen in logisch-dialektischer Folge hervorbringende und im Endergebnis sich voll explizierende »Idee« des Christentums. Allein das ist der gleiche panlogistisch-dialektische Irrtum, den ich oben als den Fehler ihrer Gesamtkonstruktion der religiösen Entwickelung bezeichnete, übertragen auf die Entwickelung der im Chri-

stentum prinzipiell herausgebildeten »Idee der Religion«. Ueberdies ist das einheitliche Endergebnis, das darnach erwartet werden müßte, nicht vorhanden; statt seiner herrschen die mannigfaltigsten und gegensatzreichsten Strebungen, und gerade die zukunftskräftigsten sind keineswegs eine Vollentfaltung seiner Idee, eine Synthese all seiner bisher durchlaufenen Stufen, sondern stürmische Anpassungen an eine neue, von der Ursprungszeit des Christentums grundverschiedene geistige Gesamtlage. So hilft auch hier die Wissenschaft nichts zur Hauptsache, weder die historische noch die philosophische. Es gibt auch hier nur die antiintellektualistische Parole, mit religiösem Feingefühl, mit freier Versenkung in die Fülle der historischen Kräfte und mit entschlossener Aufnahme der berechtigten Lebenswerte der Gegenwart die Christlichkeit der Gegenwart und Zukunft frei zu gestalten, wie es jede große Zeit getan hat. In der Entscheidung steckt zugleich ein Moment der religiösen Produktion, der neuen gegenwärtigen und lebendigen Offenbarung. Aber das in solcher Entscheidung verborgene objektive Element der inneren Notwendigkeit, des religiösen Gewissens, die Treue und Pietät gegenüber der Geschichte, der Wille zur Einstellung in eine innere uns ergreifende Lebensbewegung der Sache selbst: das bewirkt auch hier ein Verpflichtungsgefühl, einen inneren Zwang, der solche Entscheidung aus dem Bereich der bloßen Willkür und des Zufalls hinaushebt. Auch hier ist es deshalb möglich, rückschauend von der spezifisch religiösen Entscheidung her sie zu unterbauen mit einer historischen Anschauung von der Entwickelung des Christentums, von der dann alles wieder gilt, was vorhin über eine solche Entwickelungstheorie gesagt worden ist. So kann man jeder Epoche des Christentums gerecht werden, indem man sie mißt an ihrem eigenen Sinne und Willen ohne jede Hineintragung einer vorgeblichen Tendenz auf moderne Ergebnisse; so kann man die eigene Stellung aus der Geschichte nähren und begründen, ohne sich der Geschichte gefangen zu geben. Freilich werden die Aengstlichen und dogmatisch — für oder gegen, das macht meist keinen Unterschied — Gebundenen kommen und meinen, damit könne man sich allerdings leicht aus dem Christentum selbst hinausentwickeln und es sei dann überhaupt nicht mehr recht gut festzustellen, was Christentum ist. Es beginnen die Abwägungen des Noch-Christentums oder Nichtmehr-Christentums, und es wird ein Trumpf der Theologen, jemandem die Mitarbeit zu verbieten, weil

man sich aus dem Christentum herausgestellt habe, gleich als ob das Christentum ein Verein wäre, der die mit dem Statut nicht mehr übereinstimmende Mitglieder nicht mehr zu dulden brauchte und von solchen Ausgetretenen dann sich die Einmischung in seine Angelegenheiten verbitten dürfte. Nun, es ist wirklich nicht so leicht festzustellen, was Christentum ist und was es nicht ist, solange es noch lebendig ist und die Fähigkeit neuer Produktion besitzt. Darüber ob eine religiöse Idee sich als christlich fühlen und bezeichnen darf, wird daher in erster Linie immer diese selbst entscheiden müssen, je nachdem sie sich wirklich aus dem christlichen Geiste herausgeboren fühlt oder nicht. Insbesondere kann das Kennzeichen der Christlichkeit in der heutigen Lage nicht darin liegen, ob irgend ein Punkt der christlichen Geschichte als unmittelbarer Glaubensgegenstand behauptet und damit in die Sphäre der zeitlosen Vergöttlichung aus dem geschichtlichen Zusammenhang herausgehoben wird. Denn das ist überhaupt der große Wandel der Dinge in dem modernen Geiste, daß für ihn die Geschichte in den Zusammenhang des allgemeinen Geschehens eingereiht ist und daß die unmittelbar religiöse Empfindung infolgedessen nur auf das Uebergeschichtliche, auf Gott selbst, gerichtet sein kann. Das ist gar nicht Folge bestimmter wissenschaftlicher Erkenntnisse, das ist der Gesamtinstinkt des modernen Geistes, der zur Geschichte eine andere Stellung einnimmt als das Mittelalter und die Spätantike. Dann aber tritt für das Kennzeichen der Christlichkeit der eigentliche Gottesgedanke selbst, die Lebensempfindung und Weltstellung, das Ethos und der Zukunftsglaube in den Vordergrund. Wo der Gegensatz des persönlichen Lebens gegen die bloße Natur und Welt, die Aufgabe der Wiedergeburt und Erhöhung, die Erlösung von Schuld und Leid durch die vertrauende Hingabe an Gott, das Ethos des unendlichen Persönlichkeitswertes und der Humanität, die Hoffnung auf das Gottesreich der sich in Gott vollendenden Geister, das heißt, wo die ganze Spannung des Personalismus gegen die bloße All- und Weltvergötterung, der Ueberweltlichkeit gegen die Weltseligkeit, behauptet wird: da haben wir christlichen Geist und damit Christentum. Das Historische wird dadurch nicht bedeutungslos, es wird zum Mittel der Erziehung und Veranschaulichung, zum Gemeingeist und zur Kontinuität einer großen Lebenseinheit, aber es ist nicht mehr unmittelbar Gegenstand des Glaubens. Welche Stellung und Bedeutung man ihm dann im einzelnen gibt,

das ist nicht mehr Sache der Wissenschaft, sondern der freien religiösen Phantasie, von der und von deren Verhältnis zum Wirklich-Geschehenen hier weiter nicht die Rede zu sein braucht. Hier interessiert nur die allgemeine Umorientierung in der Stellung zum Historischen. Sie ist der wichtigste Charakterzug in der Christlichkeit, die vor unseren Augen sich bildet. Damit treten aber dann die inneren Spannungen und Probleme dieses Gottesglaubens und seines Ethos ganz anders hervor, die starke Spannung gegen das Ethos der Immanenz und des Kampfes ums Dasein zugleich mit der Notwendigkeit, doch auch dieses in das spezifisch religiöse Ethos einzubeziehen. An der Anerkennung und Stellung solcher Aufgaben erkennt man dann aber mit Klarheit die starke christliche Bestimmtheit der Religiosität. Eine solche braucht über ihre Christlichkeit nicht im Zweifel zu sein.

Alles Weitere gehört dann nicht mehr der Wissenschaft oder der wissenschaftlichen Theologie an. Das mag dann je nach Bedürfnis, Lage und Individualität sich in einer völlig wissenschaftsfreien Weise aussprechen und dazu die alte christliche Symbolsprache verwenden oder sich eine stark erneuerte und verselbständigte schaffen. Es gehört der Sphäre der praktischen Verkündigung, des Unterrichts, der schriftstellerischen oder der persönlichen Aussprache an und mag sich hier seinen eigenen Weg bahnen. Eine Rücksicht mittelbarer Art auf die Wissenschaft wird man freilich von denen erwarten, die Ergebnisse objektiver Forschung zu würdigen wissen: nämlich daß sie in ihren religiösen Aussagen die Zusammenstöße mit dem wissenschaftlichen Bild der Dinge vermeiden und daß sie dieses selbst in religiöse Beleuchtung zu stellen, ihm selbst religiöse Anregung abzugewinnen vermögen. Das Entscheidende wird aber hier freilich stets die Macht des inneren Lebens sein, das sich hier ausspricht, und die künstlerische Plastik, in der es sich mitzuteilen versteht.

Auf diesen Linien könnte sich eine wissenschaftliche Theologie sammeln und sollte sie sich auch sammeln. Wieweit das die heutige Theologie der theologischen Fakultäten wirklich tut, ist verhältnismäßig gleichgültig. Sie ist ja teilweise historisch-philologische Forschung, die mit jenen Hauptfragen gar nichts zu tun hat und ihnen aus dem Wege geht. Hier wird überaus Tüchtiges geleistet und ist nur eine engere Fühlungnahme mit den Philologen und Historikern zu wünschen, ein Wunsch, der freilich

auch in der umgekehrten Richtung gilt. Zum andern Teil ist sie durch die allgemeine Lage der Politik und das Verhältnis der Kronen und der Ministerien zu den parlamentarischen und zu den hinter den Kulissen arbeitenden Parteien bestimmt. Die theologischen Fakultäten sind ein Element im politischen Kräftespiel des Staates. Hier darf man also den reinen Ausdruck der geistigen Lage und ihrer Bedürfnisse nur in sehr eingeschränkter Weise suchen. Sie müssen sehr vielfachen Ansprüchen genügen, die mit der geistigen und wissenschaftlichen Lage wenig zu tun haben, und können gar nicht einfach an den Forderungen der letzteren gemessen werden. Die Berufung ihrer Mitglieder vollzieht sich daher auch größtenteils weder nach wissenschaftlichen noch nach religiösen, sondern nach politisch-kirchlichen Gesichtspunkten, und dadurch ist der Durchschnitt ihrer Arbeitsleistung bestimmt. Aber es gibt einen Standpunkt über ihnen, der doch zugleich auch innerhalb ihrer vertreten werden kann und oft genug vertreten wird, den Standpunkt, der oben geschildert worden ist und auf dem sich die Freigebung der antiintellektualistisch lebendigen Aussprache mit der Anknüpfung an eine wissenschaftliche Theorie der Religion und ihrer Entwickelung verbinden läßt.

Ob das den Ansprüchen der gegenwärtigen überwiegenden Fakultätstheologie genügt, darauf kommt wenig an. Nur das ist die Frage, ob es dem inneren Triebe und Instinkt des Glaubens selbst genügt. Wird aber das gefragt, dann ist allerdings noch ein Bedenken zu erwägen, das von hier aus entspringen kann und das auch oft genug gegen eine solche Auffassung geltend gemacht worden ist, die ja seit Schleiermachers Reden über die Religion und Herders großem Geschichtsentwurf uns nichts Fremdes ist. Das Ergebnis nämlich der ganzen geschilderten Konstruktionen geht nicht hinaus über den Satz von der Höchstgeltung der christlichen Lebenswelt innerhalb unseres geschichtlichen Horizontes. Eine theoretische Garantie für die ewige Dauer des Christentums und für eine schließliche Vereinigung der Gesamtmenschheit in einer auf die Person Jesu sich konzentrierenden Erfassung des Religiösen: das ist damit nicht gegeben. Es kann damit nicht gegeben werden, da ja auch der Beweis der Höchstgeltung selbst kein theoretisch-logischer ist. Aber nicht bloß das. Es kann natürlich auch die abstrakte Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, daß vielleicht neben dem

Christentum sich die Religion dauernd auch auf anderen Höhenlagen hält, was vermutlich übrigens auch bei einer allgemeinen äußeren Christianisierung innerlich der Fall wäre. Auch das kann nicht logisch ausgeschlossen werden, daß unter Umständen einmal die ganze Kontinuität unserer Kultur abreißen könnte und neue Eiszeiten und Rassenbildungen die Menschheit von Grund aus verändern oder in die Barbarei zurückwerfen möchten. Als rein abstrakte Möglichkeit muß das alles gelten, niemand kann es als undenkbar bezeichnen. Also stünden wir doch eben bei dem Ergebnis: im unbegrenzbaren Fluß des Werdens ist die christliche Lebenswelt die höchste uns bekannte Gestaltung oder Offenbarung des religiösen Lebens. Und wenn wir dann weiterhin das Christentum selbst im Fluß und Wandel sehen und in der eigentümlichen Christlichkeit jeder großen Epoche eine bloß individuell für diese Gesamtlage gültige Formation zu erkennen haben, so ist auch das von uns zu gestaltende Wesen des Christentums kein letztes Wort und dieses selber in einem Flusse, dem rein theoretisch keine Grenzen zu setzen sind, wie ja schon unsere eigene Entscheidung selbst keine theoretisch begründete war. Ist aber das nun nicht der bedenklichste Subjektivismus, der erklärte Relativismus? Ist das nicht das reine Widerspiel der Richtung auf das Ewige und Zeitlose? Ist es nicht ein für jede einfache Stellungnahme viel zu verwickelter Gedanke, ist es nicht ein unerträgliches Bedingen des Unbedingten?

Solche Einwürfe liegen nahe. Wir wollen dabei zunächst den Subjektivismus ausscheiden, der zugestanden ist und der ein Bewußtsein um innere Notwendigkeit und Gültigkeit nicht ausschließt, sondern nur den logischen Beweis für beides. Wir wollen auch die Frage nach der Erschwerung der Praxis durch eine solche Theorie zurückstellen, denn es handelt sich ja gerade nicht um die Praxis, sondern nur um eine ihr zu unterbauende Theorie, die nirgends unmittelbar in die Praxis selbst einzugreifen braucht. Gegen eine wissenschaftliche Theorie aber beweist der Vorwurf der Verwickeltheit gar nichts; in ihr ist eine solche vielmehr ganz am Platze, da ja die Wissenschaft durch die Aufwerfung ihrer Fragen die ganze Sachlage notwendig verwickelt und auf verwickelte Fragen hier so wenig wie sonst eine einfache, runde Antwort geben kann. Es soll sich ausschließlich um den Vorwurf des Relativismus handeln.

Ist das Ganze wirklich Relativismus? Ja, handelte es sich

nur um den Antiintellektualismus allein, um die Erprobung aller religiösen Kräfte lediglich an dem Maße ihrer Energie und ihrer Verkörperung in suggestiver Phantasie, dann würde freilich bei der Unbegrenzbarkeit der Bildung solcher Kräftesysteme der Relativismus die unvermeidliche Folge sein. Verbündet sich damit noch vollends wie im heutigen Pragmatismus und Biologismus die Behandlung aller theoretischen Wissenschaft als bloßer praktischer Orientierungstechnik, dann sind wir ihm allerdings rettungslos verfallen. Allein der Antiintellektualismus, soweit er hier aufgenommen ist, ist erstlich und vor allem hineingebaut in eine transzendentale Theorie vom Wesen des Geistes. Man mag das Apriori noch so sehr entwickelungsgeschichtlich verflüssigen und noch so sehr seine anthropologische Seite, seine Verbundenheit mit der menschlichen Sinnesorganisation und den menschlichen Messungen von Raum und Zeit, betonen, es bleibt doch immer eine durch innere logische Notwendigkeit sich durchsetzende und auf einen logischen Allzusammenhang hinstrebende Betätigung der Vernunft überhaupt. Der Transzendentalismus ist seinem Wesen nach antirelativistisch. Nun freilich ist die Werttheorie von dieser Theorie der theoretischen Vernunft in Wesen und Begründung verschieden. Aber in Moral, Kunst und Religion wird doch auch jedesmal eine atheoretische Gültigkeit anerkannt, um derenwillen sie mit der der theoretischen Vernunft zur Einheit der Vernunft überhaupt zusammengeht. Der Logos ist ein System der Gültigkeiten, das theoretische und atheoretische Gültigkeiten umschließt, eben darum ein schaffendes Leben und keine tödliche Rationalisierung, aber eben doch auch in allen Stücken auf ein Letztes, Gültiges und Notwendiges gerichtet und kein poetisches Chaos bunter Gestaltungen. Die atheoretische Gültigkeit ist gewiß gleichfalls eine entwickelungsgeschichtlich verflüssigte und nirgends in ihren letzten Zielen bereits enthüllte. Aber es ist doch sowohl dem Werden eine Zielrichtung gegeben, als an jedem Punkte des Werdens ein Urteil über die etwa in ihm sich kreuzenden und treffenden Sondergestaltungen möglich. So kann sich ein Hauptstrom der Entwickelung herausbilden, der gegenüber den sich verzettelnden Anhängen und gegenüber den zurückbleibenden Seitenströmen sich als solcher erkennen und empfinden kann. Betrachten wir den aus dem hebräischen Prophetismus hervorgegangenen Strom als solchen, so mag hier ja wohl nichts erreicht sein als das Bewußtsein höchster Annäherung

an das gesuchte Ziel. Das Ziel selbst ist doch in dieser Annäherung immer gegenwärtig, und alle unwißbaren Zukunftsmöglichkeiten können das erreichte Maß nicht entwerten und durch bloße Gespenster einer möglichen Zukunft entwurzeln. Die Gegenwart ist voll erfüllt von der unmittelbaren Nähe Gottes und kann die Frage möglicher anderer Offenbarungen ruhig der Zukunft überlassen. Das ist doch wahrlich kein Relativismus, der vielmehr seinerseits jedem Punkt in seiner Umgebung recht geben müßte und keinen Kampf um Wahrheit und Vertiefung von ihm aus eröffnen könnte. Es ist vielmehr die Behauptung eines gültigen letzten Zieles und seiner immer volleren Gegenwart in jeder Annäherung. Dabei sind dann aber doch die einzelnen Momente nicht zu bloßen Durchgangsstadien und Provisorien herabgesetzt, die nur den Sinn hätten, das Endziel zu ermöglichen. Das würde zutreffen, wenn es der auf die Menschheitsgeschichte verteilte Prozeß der Herausarbeitung einer logischen Idee wäre. Aber diese atheoretischen Gültigkeiten haben die Eigentümlichkeit, daß sie jedesmal das Ziel in jeder großen Bildung in einer eigentümlichen, wenn auch nur verschieden stark sich annähernden, aber doch das Ganze in der ihnen möglichen Weise ausdrückenden Kräftigkeit in sich tragen. Sie sind Momente im Werden, aber jeder Moment hat zugleich eine eigene unmittelbare individuelle Bedeutung, eine ihm eignende Unmittelbarkeit zu Gott für sich. Sie haben eine zeitliche Eigenart und sind doch zugleich Annäherungsgrößen gegenüber dem absoluten Leben. Wann und wie dieses sich offenbaren wird und ob allen Einzelwesen außer ihrer historisch-individuellen Anteilnahme an ihm zuletzt noch eine solche am vollen Ziel und Sinn beschieden sein wird, darüber wissen wir lediglich nichts. Von solchen Dingen handeln die Eschatologien, die Prädestinationslehre, die Fortentwickelungs- und Reïnkarnationslehre. Aber das ist alles gläubige Phantasie, ein Wissen gibt es darüber nicht. Das ist aber auch nicht unentbehrlich. Zur Entwindung aus den Schlingen des Relativismus, der mit der historischen Anschaulichkeit des unbegrenzbaren Flusses, der Würdigung des Individuellen und der Ablehnung jeder rein logisch-dialektischen Konstruktion allerdings gefährlich naheliegt und die Kehrseite jeder Betonung des Lebens vor dem Denken ist, genügt die Anerkennung einer in alledem sich auswirkenden atheoretischen Gültigkeit, die mit innerer Notwendigkeit jedesmal dem aufmerkenden Gefühl sich

kund tut als spezifisch religiöse Gewißwerdung und Entscheidung.

Das ist nicht Relativismus, sondern Subjektivismus, Verzicht auf die Entscheidung mittelst theoretisch konstruierter Maßstäbe, ausschließliche Schöpfung der Entscheidung aus dem persönlichen Wahrheitsgefühl. Aber auch mit diesem Subjektivismus hat es seine eigene Bewandtnis. Er ist eine Entscheidung zwar durch das Subjekt, aber keineswegs bloß für das Subjekt. Er ist ein Ergriffenwerden durch eine Gültigkeit, die zwar nur im persönlichen Gefühl sich durchsetzen kann, die aber eine allgemeine innere Notwendigkeit ist und für jeden gelten soll, der sie zu vernehmen und auf seine persönliche Weise zu verwirklichen fähig ist. Dieser Subjektivismus steht auf einem metaphysischen Hintergrunde, der nun wiederum seinerseits nicht mit theoretisch zwingender Logik konstruiert werden kann, sondern, wie er sich nur in persönlichen Stellungnahmen offenbart, so auch nur in solchen ergriffen werden kann. Es ist der Hintergrund einer lebendigen Bewegung der Vernunft überhaupt, die in immer neuen Schöpfungen hervorbricht und in deren schaffende Zielrichtung die Seele intuitiv sich versetzen kann, freilich nur mit dem Wagnis, die wahre Zielrichtung erfühlt und ergriffen zu haben ohne jede Möglichkeit einer Rechtfertigung dieses Wagnisses durch spekulative Konstruktionen. Etwas derartiges meint Eucken mit seinem »Geistesleben« und Bergson mit seiner »Intuition«. Es ist hier nicht möglich, diese Begriffe weiter zu verfolgen. Es soll lediglich hervorgehoben sein, daß jener Subjektivismus nur richtig verstanden ist als Ausdruck einer Metaphysik, die freilich selbst nur subjektive Metaphysik ist. In letzter Linie führen diese Gedanken in die Nähe des Neuplatonismus, des Meister Eckardt, einer das reale Werden und die reale Persönlichkeit einschließenden Mystik, für die Gott und das Subjekt zwar als real getrennte Größen, aber doch die Subjekte nur als in Gott handelnd, fühlend, denkend erscheinen.

Von einem solchen Standpunkt aus ist die Bejahung der christlichen Lebenswelt die Bejahung des großen Hauptergebnisses der religionsgeschichtlichen Entwickelung und ist die Gestaltung dieser Lebenswelt für die Gegenwart eine der großen Fortentwickelungen des religiösen Bewußtseins. Damit bejahen wir kein Durchgangsstadium und kein Provisorium, sondern die uns zugewendete und uns allein bekannte Höchstoffenbarung des religiösen Lebens. Was in hunderttausend Jahren sein wird und ob diese Lebenswelt,

wie sie in sich selbst individuell verschiedene Gebilde hervorbringt, dauernd vielleicht anders geartete individuelle Offenbarungen des höchsten personalistischen religiösen Lebens anerkennen muß, das alles mögen wir getrost der Zukunft überlassen. Es genügt zu wissen, daß wir keine Beute des historischen Zufalls und kein Opfer traditionsgebundener Gefühle sind, wenn wir unsere religiöse Zukunft durch die große europäische Religion auf jede absehbare Zeit bestimmt sehen.

Damit ergibt sich dann aber auch schließlich die Stellung zur Praxis. Die Frage eines Verhältnisses zur Praxis bildet freilich für die wenigsten heutigen Religionsphilosophen eine Sorge. Sie sorgen um die Klarheit ihres eigenen Gedankens und allenfalls um das Lesepublikum des Buches, dem sie ihre Lehren anvertrauen. Hier herrscht noch die Aera des Liberalismus und des geistigen Manchestertums, wo jeder für seine Gedanken sorgt und im übrigen eine schließliche Uebereinstimmung der Verständigen von selbst sich ergeben läßt. Allein das war richtig und konsequent nur unter den intellektualistischen Voraussetzungen des individualistischen Liberalismus. Ihm erlaubte die in allen identische Voraussetzung der Vernunft und ihrer theoretischen Methoden, ein bei allen Denkfähigen übereinstimmendes Resultat, den Ausgleich in der allgemeinen Zustimmung, zu erwarten. Die Konfessionsgrenzen glaubte man überwunden und die Zeit der Vernunftreligion gekommen. Davon sind wir nun aber teils wegen des Ausbleibens dieses Resultats, vor allem aber wegen unseres antiintellektualistischen Verständnisses der Welt der Werte und damit der Religion, inzwischen weit abgekommen. Von Uebereinstimmung und von Erwartung einer Uebereinstimmung ist keine Rede mehr. Wie auf die Aufklärung der romantische Subjektivismus folgte und sich für die mangelnde gemeinschaftsbildende Kraft durch souveränes und ironisches Selbstgefühl schädigte, so ist auf den Liberalismus und seine intellektualistischen Uebereinkömmlichkeiten eine neue Romantik mit den gleichen Eigenschaften gefolgt. Sie wird aus eben diesem Grunde so wenig dauern können wie die alte. Wie Novalis, Friedrich Schlegel, Fichte, Schleiermacher seinerzeit gerade aus dem äußersten Individualismus heraus auf die Gemeinschaftsformen, den Staat, die Nation, die Gesellschaft, die Kirche kamen und von der Erneuerung des Mittelalters bis zur sozialistischen Zukunftsgesellschaft alle Möglichkeiten solcher durchliefen, so deutet heute wiederum die starke

Aufnahme soziologischer Probleme auf eine ähnliche Umkehr des Gedankens. Auch für die Religionstheorie ist es unerläßlich, auf die soziologische Seite ihres Problems zu achten. Sie kann nicht in lauter rein individuellen und persönlichen Konstruktionen oder Stimmungskundgebungen verharren. Sie muß entweder auf die neue Religionsgemeinschaft der Zukunft lossteuern und sie energisch in Polemik und Aufbau vorbereiten oder sie muß den Anschluß an die gegebenen praktischen Organisationen finden. Eine Religionstheorie, wie die hier charakterisierte, kann ihn im Protestantismus finden und ist ja zum guten Teil aus ihm selbst herausgewachsen.

Da ist es dann allerdings eine ernste Frage, welcher Art dieser Anschluß sein kann und wie eine solche Theorie auf die geschichtlichen religiösen Gemeinwesen wirken muß. Die Frage ist aber gerade von einer solchen Theorie aus verhältnismäßig leicht und einfach zu beantworten. Das Maß von Antiintellektualismus, von Anerkennung des symbolisch-künstlerischen Sprachcharakters und von spezifisch religiöser Eigengewißheit, wie es in diese Theorie aufgenommen ist, läßt die Praxis im ganzen gewähren, wie sie will und kann. Sie gibt nur einen allgemeinen theoretischen Hintergrund für die Selbständigkeit von Predigt, Meditation und Unterricht, der nicht selbst gepredigt zu werden braucht, sondern der Predigt sozusagen nur wissenschaftlich den Rücken freihält. Wie die Predigt — und darunter ist hier alle praktisch-kultische Betätigung, aller Unterricht und alle persönliche Aussprache gemeint — den christlichen Ideenschatz benützt und gestaltet, umbildet und bereichert, vereinfacht oder erweitert, das ist lediglich ihre Sache. Sie muß nur nach einer Verinnerlichung trachten, die den Zusammenstößen mit dem objektiven Welterkennen zum mindesten aus dem Wege geht, und eine persönliche Stärke der Religiosität zugrunde legen, für die alle Formen und Symbole als bloßer Ausdruck gelten können. Hier hört ja überall die eigentliche Wissenschaft auf und gibt es nur eine indirekte Verbindung mit ihr. Hier kann der massivste Offenbarungsglaube und die innerlichste Schau gepredigt werden, wenn man nur mit den Theorien von beidem verschont wird und in alledem wahrhaftes Leben sich ausspricht. Hier hat die Phantasie eines armen Kesselflickers wie Bunyan so gut ihr Recht wie die gedankliche Sublimität eines Schleiermacher. Der Antiintellektualismus geht auf Kraft und Leben und nimmt die Form

als Form. So kann allen Bedürfnissen, Geistesarten und sozialen Schichten genügt werden und ist doch dem Ganzen ein Trieb auf Reinigung von groben Widersprüchen gegen die moderne Weltkenntnis eingepflanzt, eine Neigung zur produktiv-religiösen Deutung und Würdigung der neuen Lebenstriebe und Weltbilder mitgegeben. Die grundlegende Theorie stört nirgends, weil sie nirgends unmittelbar eingreift. Sie steigert Lebendigkeit und Anschaulichkeit, aber nur durch Freilegung der schaffenden Quellen, nicht durch direkte Belehrung. Das ist alles, was wir für die Lage brauchen und was ein wirklich religiöses Bedürfnis verlangen kann.

Nur in einem Punkte äußert sich eine direkte Wirkung der Theorie auf die Organisationen. Sie verlangt von ihnen die Weitherzigkeit der Freigebung der religiösen Subjektivität innerhalb des gemeinsamen Willens zur Christlichkeit, zur lebendigen Verwertung der Bibel und der christlichen Geschichte. Das bedeutet Beweglichkeit der Verpflichtungen und vor allem der liturgischen Formeln. Das Nähere bedarf hier keiner Erörterung. Ob die protestantischen Kirchen praktisch hierauf in einer Weise eingehen werden, die einen wirklichen Fortschritt bedeutet, ist eine hier nicht zu erörternde Frage. Jedenfalls ist die Lösung des Problems, die bei uns nun hundert Jahre lang in Gestalt eines ermäßigten und noch immer archaistisch uniformierten Staatskirchentums geherrscht hat, sicherlich nicht die endgültige. Bei jeder Neuaufnahme des Problems wird es sich dann darum handeln, entweder die großen Organisationen mit einer derartigen weitherzigen Lebendigkeit zu erfüllen oder sie in lauter Sekten und Gruppen zu zerschlagen. Im letzteren Falle wäre dann freilich eine trübselige und gefährliche Lage geschaffen. Gerade einer solchen aber arbeitet die hier geschilderte Theorie nach Vermögen entgegen. Wie weit die Zerspaltung der protestantischen Kirchen sich aufhalten und überwinden läßt, das hängt teils von der Einsicht der Kirchenleiter und politischen Instanzen, teils von der Selbstbegrenzung der dogmatischen Leidenschaften, teils von dem Weitblick und dem Ernst der gebildeten Bevölkerung ab. Eine Zertrümmerung würde die Gefahren verstärken, die vom Katholizismus unserer Kultur drohen, und würde den Einfluß von Kultur und Wissenschaft auf den Protestantismus schwer gefährden. Dabei würde niemand gewinnen als der kulturlose Fanatismus.

Auf der andern Seite bleibt aber hier doch auch die Theorie

selbst wieder unverworren mit den praktischen Fragen. Sie gibt dem Mythos den Logos zum Hintergrund und wird als Theorie sich nicht selbst die Ausbildung und Aussprache des Mythos zur Aufgabe machen. Damit aber bleibt der Unterschied anerkannt zwischen der praktischen, durch Umstände und Zeitströmungen bedingten Aussprache und der reinen wissenschaftlichen Theorie, die dann eben damit auch den Gefahren und Umschlägen des praktischen Lebens weniger ausgesetzt ist. Der Unterschied zwischen einer mehr esoterischen und einer mehr exoterischen Religionslehre ist unaufheblich. Hat die letztere den Vorzug der lebendigeren Wirksamkeit, so hat die erstere den Vorzug des festen Anschlusses an das wissenschaftliche Denken. Darin offenbart sich nichts anderes als das, was schließlich dieser ganzen Darlegung zugrunde liegt, die Anerkennung der Polarität von Leben und Denken, von Mythos und Logos.

Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums im Verhältnis zur modernen Philosophie.

(Aus: Logos 1910[96]).

I.

Alle Philosophie hat eine Doppelaufgabe: einmal die eigentlich fachwissenschaftliche der Verständigung des Bewußtseins und des Denkens über sich selbst, d. h. Psychologie, Erkenntnistheorie, Logik und Methodenlehre; zum anderen die Vereinheitlichung und Gestaltung des gesamten Lebensinhaltes einer Epoche zur Weltanschauung, d. h. Metaphysik und Kulturphilosophie. Wie es nun auch um die Möglichkeit und Notwendigkeit der Verbindung beider Aufgaben miteinander stehen mag, zu allgemeiner welthistorischer Wirkung kommt die Philosophie nur durch die letztere Leistung, und zu solcher Leistung erhebt sie sich nur, wenn die naturwüchsigen Maßstäbe und Grundanschauungen des Lebens erschüttert sind. So hat die Krisis der griechischen Gesellschaft und Volksreligion im fünften Jahrhundert die griechische Spekulation erzeugt, die an Stelle der naturwüchsigen Ethik, Religion und Volksgemeinschaft schließlich die philosophische Humanität erwachsen ließ. So hat nach den anderthalb Jahrtausenden der Kirchenphilosophie, die an gegebene Autoritäten in Religion, Ethik und Gesellschaft sich anschloß, die Philosophie der Neuzeit ihre revolutionären Wirkungen in alle diese Gebiete hineingetragen. Die Philosophie in diesem Sinne hat daher auch eine religionsgeschichtliche Bedeutung. In der Spätantike hat sie dem Christentum die Grundlagen bereitet und es durch Ausrüstung mit ihren moral-, religions- und gesellschaftsphilosophischen Ergebnissen erst zu der großen geistigen Macht des kommenden

[96]) Der Aufsatz ist eine Erweiterung des Vortrags auf dem »Weltkongreß für freies Christentum« vgl. »Protokoll des 5. Weltkongresses« 1910. Er ist auch selbstständig englisch erschienen.

Jahrtausends werden lassen. In der Neuzeit hat sie eben dieses selbe Christentum wieder in seinem autoritativen Bestande aufgelöst, seine Ideen teils in neue Gärung gebracht, teils verwandelt, teils kritisch vernichtet und durch neue Ideen ersetzt, dabei aber meist auch sich selbst unter dem starken Einfluß irgendwelcher Momente der christlichen Lebenswelt befunden. Das letztere gilt von fast allen großen Namen der neueren Philosophie, von Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz so gut wie von Locke, Berkley, Kant, Fichte, Hegel, Schelling; völlig abseits stehen nur Hume und Comte, sowie die radikalen Pessimisten im Sinne Schopenhauers, von denen ja auch Nietzsche ausgegangen ist.

Die entscheidende Bedeutung kommt nun aber dabei nicht sowohl den einzelnen Systemen als solchen zu, sondern als Verarbeitungen und Klärungen großer allgemeiner Denkmotive, die von verschiedenen Einzelwissenschaften und Einzeltatsachen her entstehen und von den philosophischen Systemen sowohl zu ihrer bewußten Klarheit über sich selbst als durch Zusammenarbeitung mit dem übrigen Lebensinhalt zum Bewußtsein ihrer Tragweite und überall hinreichenden Verzweigung gebracht werden. Nicht die einzelnen Systeme verändern oder ersetzen die Religion, aber von ihnen geht eine lebendig anschauliche Wirkung großer neuer Tatsachenerkenntnisse und Gedankenzusammenhänge aus. Die einzelnen im engeren Sinne religiösen Denker orientieren sich durch näheren oder ferneren Anschluß an die in den Systemen vorliegenden Synthesen der Denkmotive und des Realwissens der Zeit. Ja, manche der großen Systeme sind selbst schon wesentlich vom religiösen Interesse bestimmte Synthesen und gehören fast mehr in die religiöse als in die philosophische Bewegung.

So hat die neuere Philosophie ihre große religionsgeschichtliche Bedeutung neben derjenigen, die ihr als reiner und abstrakter Philosophie, als eigentlicher Fachwissenschaft, zukommt. Die Frage ist: worin besteht diese Bedeutung? Sie besteht natürlich wesentlich in der Wirkung auf das Christentum, das ja die alte und einzige Religion unserer westlichen Kulturwelt ist und auf das daher fast allein unsere Frage sich bezieht.

Dieses stand dem Anprall der neuen geistigen, die bisherigen tatsächlichen Veränderungen zu Prinzipien erhebenden Bewegung selbst bereits in einer konfessionellen Zerteilung gegenüber, die ihrerseits aus rein innerreligiösen Entwicklungen hervorgegangen war, aber doch der neuen Welt in ihren verschiedenen

Gruppen sehr verschiedene Möglichkeiten entgegenbrachte. Die erste Wirkung war bei dem Ueberdruß an dem religiösen Druck des bisherigen konfessionellen Zeitalters und bei der noch überwiegend christlichen Orientierung der philosophischen Weltanschauungen ein freudiger und hoffnungsvoller Kompromiß in der Philosophie und Theologie des Aufklärungszeitalters. Der Kompromiß konnte nicht dauern; die anfänglich gebundenen Elemente gingen im Verlauf eines Jahrhunderts wieder weit auseinander. Dann aber war die Wirkung die Zurückdrängung der Kirchen auf ihre alten Positionen und die Herausbildung eines scharfen Gegensatzes zwischen ihrer geistigen Welt und der in der Philosophie begrifflich ausgedrückten modernen Welt. Der Katholizismus griff auf die alte Kirchenphilosophie zurück und schuf sich mit ihrer Hilfe eine eigene geistige Atmosphäre für sich. Der reaktionäre Protestantismus bildete sich in der Lehre von einer spezifisch christlichen, auf der Erfahrung der Wiedergeburt beruhenden Erkenntnisweise ein Mittel aus, die aus der Bibel geschöpften wesentlichen Offenbarungen gegenüber der modernen, nach profanen Maßstäben verfahrenden Wissenschaft zu behaupten, die letztere in ihrer Sphäre gewähren zu lassen und nur alle in die religiöse Sphäre hineinreichenden Folgerungen abzubrechen. Ein großer Teil ganz überwiegend protestantischer Religiosität aber ging auf die neue Ideenwelt positiv ein und gestaltete im Zusammenhang mit ihr die christlichen Lebensmächte theoretisch und praktisch um. Es ist das, was man erst aufgeklärtes, dann liberales, dann modernes Christentum genannt hat und das man, um den Nebensinn all dieser Worte zu vermeiden, vielleicht am besten im Unterschied von dem kirchlich-autoritativen ein »freies Christentum« nennt. In einer verwandten Richtung bewegt sich auch der katholische sogenannte Modernismus, der zwar den kirchlich-autoritativen Apparat beibehält, aber ihn nur als schützende Hülle eines von ihm innerlich unabhängigen religiösen Gemeingeistes ansieht; dieser Gemeingeist selbst soll in lebendiger Aneignung alles modernen Denkens eine neue Gegenwarts- und Zukunftsentwickelung eröffnen.

Von den kirchlich-autoritativen Rückbildungen soll im folgenden so wenig die Rede sein als von den radikalen neu-religiösen oder atheistischen Gegenströmungen gegen das Christentum. Es soll sich um diejenige Zukunftsmöglichkeit des Christentums handeln, die als »freies Christentum« bezeichnet wird. Sein Wesen

wird man in Kürze mit folgenden zwei Merkmalen bezeichnen können: es ersetzt erstlich die kirchlich-autoritative Bindung durch eine aus der Kraft des überlieferten Gemeingeistes sich frei und individuell bildende Innerlichkeit; es verwandelt zweitens die alte christliche Grundidee einer wunderbaren Heilung der durch die Sünde tödlich infizierten Menschheit in den Gedanken einer erlösenden Erhebung und Befreiung der Persönlichkeit durch die Gewinnung eines höheren Personlebens aus Gott. Indem dieses freie Christentum die allgemeinen sachlichen und methodischen Voraussetzungen des modernen Denkens teilt, ist es allerdings den Einwirkungen und Zusammenstößen mit ihm sehr viel mehr ausgesetzt als das gerade die methodischen Grundvoraussetzungen aufhebende und durch christlich-autoritative Erkenntnismethoden ersetzende kirchliche Christentum. Auf seinem Gebiete spielt sich daher recht eigentlich der Kampf zwischen alter und neuer Welt innerlich ab. Wenn nach seiner Bedeutung für die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums gefragt wird, dann ist daher im eigentlichsten Sinne des Wortes die Grundfrage die, ob ein solches auf neue Voraussetzungen und Grundlagen sich stellendes Christentum überhaupt etwas in sich selbst Mögliches sei oder nicht. Nicht das ist die Hauptfrage, die für die Praxis allerdings zunächst im Vordergrunde steht, ob ein solches Christentum in den Kirchen sich einwurzeln und Platz gewinnen könne. Das sind Tagesstreitigkeiten und zum großen Teil politisch bedingte Kämpfe. Hier geht es um die Macht und um die Erlangung der Majoritäten, nicht um die Idee. Der schwerste und für die Zukunft entscheidende Ideenkampf vollzieht sich in der eigenen Seele des freien Christentums, in seiner Theologie und Religionsphilosophie. Es steht in der Mitte zwischen alter und neuer Welt, behauptet die religiösen Kräfte der alten und verbindet sie mit den intellektuellen und ethisch-sozialen der neuen Welt. An seiner Möglichkeit hängt die Versöhnung beider Welten und die Kontinuität des Geistes unserer Kultur. Würde es zertrümmert, so wäre nur eine totale Scheidung möglich und entweder die atheistische Skepsis oder irgend eine unbekannte neue Zukunftsreligion das geistige Schicksal der Zukunft. Die eigentlichste, innerlichste und schwierigste Frage unserer geistigen Lage ist daher, ob das freie »Christentum« an sich selbst etwas Mögliches und Lebensfähiges oder ob es nur der letzte Nachhall einer sich auflösenden Christlichkeit sei. In diesem vollen Ernst muß die Frage gestellt werden.

Diese Frage wird sich vermutlich immer stärker als das Ergebnis unserer geistigen Entwickelung herausstellen, mit ihr dann freilich auch die andere Frage, was denn im Falle ihrer Verneinung an die Stelle des Christentums treten und seine Funktionen für die Gesamtheit unseres Lebens ersetzen könnte. Steht man aber erst einmal vor dem vollen Ernst dieser zweiten Frage, so gewinnen die christlichen Lebensmächte gegenüber der Ohnmacht und Leerheit alles dessen, was als völlig selbständige religiöse Leistung der modernen Welt sich darbietet, eine erneute Bedeutung und es wird für die religiösen Menschen doppelt bedeutsam, sich über die innere Möglichkeit eines freien Christentums Rechenschaft zu geben. Stehen wir vor einer Umwandlung des Christentums in neue uns noch unbekannte religiöse Bildungen der Zukunft, die unserer europäischen Kultur eine neue religiöse Seele einhauchen werden? Oder dürfen wir eine religionslose Zukunft in Aussicht nehmen, die nach der Auflösung einer so sublimen Macht, wie das Christentum es ist, sich überhaupt von allen religiösen Illusionen und aller Metaphysik abwendet, nachdem das Höchste und Größte mißlungen ist? Oder bedeutet die Auflösung des religiösen Untergrundes vielleicht die beginnende Auflösung der europäischen Kultur überhaupt, die ein neues religiöses Lebenselement nicht wird bilden können und doch auch ein solches nicht entbehren kann und damit dann dem Gesetz der Selbsterschöpfung aller Kulturen unterliegt? Die beiden ersten Möglichkeiten sind sehr wenig wahrscheinlich. Die dritte ist natürlich nicht zu leugnen, aber sie überhebt uns der Aufgabe nicht, die religiösen Kräfte der Gegenwart zu sammeln und gerade durch sie jenen Dämmerungsstimmungen entgegenzutreten mit der Gewißheit, daß wir in ihnen die Kraft besitzen, die Zeit an die Ewigkeit zu knüpfen und uns in eine Wahrheit zu erheben, die, was auch kommende Jahrtausende menschlicher Geschichte mit ihren Auf- und Niedergängen bringen mögen, uns doch in die Richtung auf dasjenige versetzt, was immer und überall der letzten Wahrheit und dem letzten Sinn des Lebens uns entgegenträgt. Eine solche Sammlung der religiösen Kräfte aber wird schwerlich etwas anderes sein können als ein freies Christentum, das neben den älteren Formationen der christlichen Lebenswelt sein eigenes Recht und seine eigene Notwendigkeit in sich trägt, sobald es seiner selber wirklich gewiß ist.

Diese Selbstgewißheit aber hängt an der Gewinnung einer

klaren Einsicht in seine innere, gedankliche Möglichkeit inmitten der doch von ihm zugleich geteilten modernen geistigen Welt. Wie es damit steht, das kann am besten die Analyse der wichtigsten und allgemeinsten Gegensätzlichkeiten zeigen, die hier bestehen oder zu bestehen scheinen.

Die Konfliktsfälle, um deren Untersuchung es sich demgemäß handelt, sind folgende vier: erstlich der Zusammenstoß des israelitisch-christlichen Theismus und Personalismus mit dem modernen Monismus und Antipersonalismus; zweitens die Erschwerung der Festknüpfung der christlichen Lebenswelt an die Person Jesu, deren Verehrung als erhöhender und erlösender Gottesoffenbarung doch das alleinige Band einer spezifisch-christlichen Gemeinschaft ist; drittens die Erschwerung der christlichen Wiedergeburts- und Liebesmoral von der modernen Diesseitigkeit her und im Verhältnis zu den unentbehrlichen, den Kampf ums Dasein regelnden Tugenden der Tapferkeit und Gerechtigkeit; viertens die Verflüchtigung jedes gemeinsamen Kultus und jeder Organisation des religiösen Lebens durch den sich auf sich selbst versteifenden unendlich zersplitterten religiösen Individualismus der Gegenwart.

II.

Das erste liegt vor aller Augen. Der sogenannte Monismus mit freilich sehr verschiedenartigen Motiven und sehr verschiedenartigen Folgerungen ist für weite Kreise die Tagesforderung und steckt irgendwie auch in den feinsten Verästelungen des modernen Gedankens. Seine Motive sind einerseits der Rationalismus überhaupt, der wie einst die Eleaten alles begreifliche Wirkliche auf den Satz der Identität zurückführt und darum die Einheit für eine Vernunftforderung erklärt unter Bestreitung jeder Existenzmöglichkeit einer irrationalen Vielheit und Bewegung. Andererseits ist es der Gedanke des Gesetzes, der, von den Naturwissenschaften stark entwickelt, wenigstens die Einheitlichkeit eines alles Viele verknüpfenden Gesetzes für die metaphysische Weltformel hält. Beides läßt sich sowohl idealistisch als materialistisch deuten, je nach der grundlegenden Lebensstellung zum Ganzen der Dinge. Weiterhin wirkt zugunsten des Monismus eine naturpantheistische Fassung der Kunst, die in dem unbewußten Zusammenfallen der Natur und des bildenden Geistes das Wesen des Schönen und im so verstandenen Schönen das Geheimnis der Weltformel sieht. Schließlich gibt es hier auch ein eigentlich religiöses Motiv, die

stimmungsvolle Mystik der Identität, die den religiösen Vorgang als Bewußtwerden der Identität des Einzelwesens mit dem in dem Einzelwesen sich auswirkenden Universum ansieht und sich gerne ihre begrifflichen Stützen in monistischen Einheitsspekulationen sucht. Gleich bunt, wie die Motive, sind die Wirkungen von alledem: ein innerweltlicher Utilitarismus, der die Einheit des Gattungsbewußtseins realisiert; eine quietistische Mystik; ein ästhetisierender Naturalismus; ein alles in alles verwandelnder und jedes Einzelding seiner unmittelbaren Beziehung auf das Absolute beraubender Relativismus; ein das Streben der Einzelwesen aufhebender und durch Kultur schließlich das Individuum von sich selbst erlösender Pessimismus.

Diesen verschiedenen Strömungen steht nun der prophetisch-christliche Personalismus gegenüber als der Glaube an erreichbare, ewige und absolute Werte der Persönlichkeit, an den Bestand eines absoluten Maßstabes des Wahren und Guten gegenüber allem Tasten, Suchen und Irren der Kreatur, an die Verankerung der idealen Persönlichkeitswerte in einem ihnen verwandten Wesen der Gottheit, an die Möglichkeit der Vollendung der Persönlichkeit in der Gemeinschaft mit dem göttlichen Personleben. Es ist der prinzipielle Dualismus, der die Welt der absoluten Wahrheiten und Werte scheidet von der der suchenden und kämpfenden Kreatur und diese als in Arbeit und Kampf zu Gott emporgeführt betrachtet. Es ist der prinzipielle Antirationalismus, dem das Dasein der Dinge ein unbegreifliches Wunder ist, erklärlich allein aus dem setzenden Willen Gottes, und dem jede einzelne Wirklichkeit trotz aller Verknüpfung im Ganzen zugleich eine unbegreifliche neue Schöpfung und Sonderwirklichkeit ist. Eben deshalb ist es zugleich ein zielgläubiger Optimismus, der die absoluten Werte als letzten Sinn der Wirklichkeit und ihre Realisation durch die in Gottes Schöpfertätigkeit hineingezogene Kreatur als das letzte Ende einer auch die Leibes- und Naturexistenz überdauernden und von ihr sich lösenden Geistesarbeit ansieht. Dabei kann ein solcher Personalismus sich wohl die Anschauung von der Ewigkeit der Schöpfung, von der Unermeßlichkeit der Welt, von der Vielheit der Geisterreiche, von der Verknüpfung aller besonderen Schöpfung mit dem Gesamtzusammenhang, von der Immanenz des göttlichen Schöpferwillens in der ihm entströmenden Welt aneignen. Aber es ist dann doch immer der Irrationalismus der Schöpfung im Großen wie im Kleinen, der Dualismus

Gottes und der Welt, des Absoluten und des Relativen, der ewigen Lebensziele und der erst durch Freiheit zu ihnen sich erhebenden Natur. Auch als immanenter Theismus oder Panentheismus bleibt es der radikale Irrationalismus, Dualismus und Personalismus. Es bleibt das umsomehr, als Leiden und Sünde hierbei nicht bloß unter dem Gesichtspunkt eines kausalverständlichen Hervorgehens aus dem Gesamtzusammenhang, sondern als der mit der Welt selbst gewollte Gegensatz gegen die zu erkämpfenden höchsten Werte betrachtet werden müssen. Das Leiden und die Sünde gehören zur Welt als mit ihr gesetzt und mit ihr gewollt, aber als in jenem Dualismus zu überwindende. Gerade in ihrer vollen Anerkenntnis und in der Gewißheit der Ueberwindung beider durch die erlösende Emporhebung in die Gemeinschaft des göttlichen Geistes ist der stärkste Ausdruck des grundlegenden Dualismus enthalten.

Gegen all das aber enthält das moderne Denken keinen einzigen durchschlagenden Gegengrund. Die monistische Folgerung aus dem Rationalismus würde nur dann zurecht bestehen, wenn die Deutung der Welt unter rationalistischen Kategorien die einzig erlaubte wäre, oder wenn der Begriff eines einheitlichen allgemeinen Weltgesetzes ein wirklich klarer und durchführbarer, alle Wirklichkeit erschöpfender wäre. In Wahrheit sind innerhalb des modernen Denkens die irrationalistischen Motive ebenso stark vertreten wie die rationalistischen, und ist der Begriff des Gesetzes in seiner Neigung zu mythologischer Hypostasierung überall erkannt. Daß etwas als wirklich erst unter der Bedingung seiner Rationalisierbarkeit anerkannt werden darf, ist nichts als ein ungeheures Vorurteil, gegen das das Leben selber heute wie immer sich erfolgreich wehrt, und daß die Rationalisierung in der Zurückführung auf den Satz der Identität bestehen müsse, ist eine grobe und einseitige Logik. So bleibt von allem vereinheitlichenden und rationalisierenden Denken nur der Gedanke eines unermeßlichen korrelativen und kontinuierlichen Zusammenhangs, der aber gleichzeitig in seiner Gesamtexistenz selbst wie in seinen individuellen und jeweils neuen Einzelheiten etwas Irrationales ist. Damit aber bleibt auch die Möglichkeit der religiösen theistischen und personalistischen Stellung zur Wirklichkeit. Ja diese ist umgekehrt geradezu die unentbehrliche Voraussetzung jedes Glaubens an den Bestand absoluter Werte und Maßstäbe und an die Erreichbarkeit absoluter Werte der Persön-

lichkeit. Ihnen ist die anthropomorphe Form, als existierte dieser Weltgrund wie ein abgegrenztes Subjekt neben der Welt, und ist die anthropomorphe Begrenzung der Ziele, als handelte es sich um die begrenzten Zwecke des rein menschlichen Wohls, abzustreifen. Aber jeder Gedanke einer absoluten Wahrheit und eines absoluten Guten, ja auch der des Schönen und schließlich der des Seins und der Realität überhaupt, fordert einen Wirklichkeitsgrund, für den und in dem das alles ist, unterschieden von den Irrungen und Täuschungen der Kreatur. Der prophetisch-christliche Gedanke hängt so wesentlich mit den innersten Lebensüberzeugungen zusammen. Ein bloßer Pessimismus und Relativismus ist nicht wissenschaftlich, sondern durch gewisse Lebensstimmungen praktisch verursacht, hebt sich aber bei vollem Durchdenken jedesmal selber auf, da er selber doch nur durch Messung an den von ihm geleugneten Maßstäben des Absoluten zustande kommt. Er kann nur den Glauben an die Objektivität dieser Maßstäbe nicht fassen und bricht daher lieber die Energie des Lebens oder engt das Leben auf Trivialitäten ein, über denen jene hohen Maßstäbe vergessen werden können. Dagegen verleiht die Ueberwindung des Leidens, der Sünde und der Relativität unseres Daseins durch den Gedanken einer uns suchenden, durch den Kampf und das Werden hindurch erziehenden, die Gewissensschmerzen heilenden und die innere Wesensbestimmung heraushebenden göttlichen Liebe eine unendlich festere Lebensstellung, ohne mit ihren eigenen Voraussetzungen derart in tödlichen Konflikt zu kommen, wie der radikale Pessimismus und Relativismus.

Unter diesen Umständen ist keine Rede davon, daß der prophetisch-christliche Gottesgedanke durch das moderne Denken aufgelöst und durch irgendwelche logisch zwingende Systeme ersetzt sei. Er bleibt heute wie immer der Mittelpunkt und Halt für jede Behauptung absoluter persönlicher Lebenswerte. Er ist heute noch wie im Altertum, wo Platonismus und Stoizismus durch ihre Verschmelzung mit ihm erst ihre volle welthistorische Macht erhielten, der Angliederungspunkt für alle Ansätze und Strebungen zu einem geistigen, über den Fluß der Dinge hinausliegenden Lebensgehalt. Wer einen solchen will und ihn zu wollen sich verpflichtet fühlt, für den gibt es nur eine Religion des Personalismus. Die einzige solche aber ist das von den Propheten und von Jesus ausgehende religiöse Leben.

Die wirklichen Schwierigkeiten liegen nicht auf dem Gebiete des Denkens, sondern auf dem der praktischen Erfahrungen. Die Naturgebundenheit, das Leiden und die tierische und halbtierische Stumpfheit von Milliarden menschlicher Wesen, die Torheit, Bosheit und Kurzsichtigkeit der menschlichen Geschöpfe, das sind die eigentlichen uralten Anstöße. Sie überwindet keine Theorie und keine Wissenschaft. Im Gegenteil, soll es überhaupt eine Ueberwindung geben, so ist es ausschließlich der Mut des Glaubens und der praktischen Tat. Mag Prädestination oder Reïnkarnation die Geheimnisse lösen, die hinter alledem liegen, wir wissen es nicht. Aber wer überhaupt die höhere Welt des persönlichen Lebens empfindet, ist ihr verpflichtet und kann durch keine Wissenschaft von dieser Pflicht entbunden werden.

III.

Schwieriger liegt die Sache bei dem zweiten Punkt. Hier hat einmal die historische Kritik das kirchliche Glaubensbild, welches Evangelium und Christusdogma zeichnen, vielfach verändert, vermenschlicht und mit zahlreichen Schwierigkeiten der Kritik belastet. Davon aber ist dann überhaupt die allgemeinere Schwierigkeit ausgegangen, in geschichtlichen Tatsachen ewige Wahrheiten zu verankern und sie unmittelbar religiös zu deuten. Ueberdies leidet die ganze Idee des Welterlösers unter dem Eindruck der Beseitigung des Geozentrismus und Anthropozentrismus. Wo man das Dasein der Menschheit auf der Erde um Jahrhunderttausende rückwärts und vorwärts verlängert denkt, wo man den Wechsel und Niedergang der großen Geistes- und Kultursysteme vor Augen hat, da ist es unmöglich, eine einzelne Persönlichkeit als Zentrum der ganzen Menschheitsgeschichte überhaupt zu denken. All diese Eindrücke haben die absolute Zentralstellung und die Vergöttlichung Jesu unmöglich gemacht; auf einen vermenschlichten Jesus aber die kirchlichen Christusprädikate des universalen Welterlösers zu übertragen, wie gerade die liberale Theologie vielfach will oder wollte, ist ganz unmöglich und unerträglich widerspruchsvoll.

Dem steht nun aber andererseits die Tatsache gegenüber, daß es einen andern Zusammenhalt der christlichen Geistesgemeinschaft nicht gibt als im gemeinsamen Bekenntnis zu Jesus, daß eine Lebendighaltung des eigentümlich-christlichen Gottesgedankens nicht möglich ist ohne dessen lebenschaffende Ver-

körperung in Jesus zu sehen, daß alle größten und charakteristischesten Gedanken des Christentums von einer uns ergreifenden und überkommenden Gnade, von einer uns sich darbietenden Gewißheit und einer überlegenen, uns erhöhenden und überwindenden Kraft an der religiösen Schätzung und Deutung Jesu als Gottesoffenbarung hängen. Den christlichen Gottesglauben in jedem Sinne von der Person Jesu lösen würde heißen, diesen Glauben selbst von allen Wurzeln in der Vergangenheit, von allen Darstellungs- und Veranschaulichungsmitteln, von aller dem Durchschnittsindividuum überlegenen Größe abschneiden und damit ihn selber schließlich auflösen.

Allein eine solche Ablösung ist doch auch gar nicht die notwendige Folge des modernen kosmologischen und geschichtlichen Denkens. Es bleibt doch auch für dieses die Grundtatsache, daß wir bei aller Größe und Weite der Welt doch nur unsere Erde und auf ihr das Menschentum als Gipfel ihrer biologischen Entwickelung kennen. Wir müssen uns an die geistigen und ethischen Kräfte halten, die in dieser menschlichen Entwickelung für uns und in unserem Gesichtskreise hervortreten. Es bleibt ferner für diese geistige Entwickelung der Menschheit die Grundvoraussetzung, daß gerade die tiefste und inhaltreichste Religiosität nicht das spontane, sich überall gleich wiederholende Erlebnis jedes beliebigen Subjektes ist. Das könnte höchstens von einer unbestimmten, inhalt- und gestaltlosen Mystik gelten, die aber eben darum unfruchtbar ist. Irgend welche Symbole und Verkörperungen, persönliche Darstellungen und Verwirklichungen überlegener religiöser Kraft braucht jede über den primitiven Kult hinausgehende Religiosität, und wäre es Plato, die Stoa, Kant oder Fichte oder irgend ein überlegener Mensch, von dem im Verkehr die religiöse Kraft ausströmt. Im Grunde steht es doch nicht anders mit der Bedeutung Jesu für das Christentum. Er ist die von den Jahrtausenden immer neue ausgemalte Verkörperung überlegener religiöser Kraft, deren Herzschlag durch die ganze Christenheit hindurchgeht, wie das Vibrieren der Schiffsmaschine durch jeden Winkel des ganzen Schiffes fühlbar ist. Um dessen willen wird er stets, wo der prophetisch-christliche Gottesglaube lebendig ist, auch selber lebendig bleiben; und wird sich der Glaube nur im Aufblick zu einer solchen Persönlichkeit zur vollen Kraft und Gewißheit über die durchschnittliche Schwachheit und Armut emporheben. Ist das aber so, dann wird mit

jeder Macht des christlichen Gottesglaubens auch das Bild Jesu untrennbar lebendig bleiben. Eine Christusmystik, in der jeder Gläubige sich als Ausstrahlung von diesem Zentralpunkt empfindet und die Gläubigen sich immer neu verbinden in der religiösen Deutung und Verehrung Jesu als der uns über uns selbst emporhebenden und als der durch die Jahrhunderte welthistorischer Wirkung verstärkten Gottesoffenbarung, das wird immer der Kernpunkt aller echten und wahren Christlichkeit bleiben, so lange es eine solche gibt. Ohne das würde auch der personalistische Gottesglaube selbst verwehen und absterben.

Eine solche Christusmystik oder, einfacher gesprochen, eine solche Jesus-Jüngerschaft ist nun aber doch durchaus nichts unmögliches. Was soll den Frommen hindern, Jesus, umgeben und gedeutet von dem Chor der Propheten des Alten Testaments und der großen religiösen Persönlichkeiten der Folgezeit, vor seine gläubige Phantasie zu stellen und sich zu ihm als der Quelle unserer religiösen Kräfte und Gewißheiten zu bekennen? Die kritische Betrachtung der biblischen Quellen kann doch die Hauptzüge der Predigt und Persönlichkeit nicht unsicher machen, und eine Bindung der nacherlebenden religiösen Kräfte an das große und mächtige Urbild ist doch nichts, was dem religiösen Gedanken selbst unerträglich wäre. Im Gegenteil, in allen Religionen steigert sich die Bindung an die großen Urbilder mit der Größe des anzueignenden Lebens, das den Spielraum für neue eigene religiöse Produktion einengt und die Arbeit in der Hingabe und Einfühlung wesentlich aufzehrt. Es ist hier wirklich kein unüberwindliches Hindernis, so schwankend und unsicher hier auch die Gefühle des heutigen Menschen geworden sind. Nur auf eines wird man verzichten müssen, Jesus als das Zentrum der Welt oder auch nur als das Zentrum der Menschheitsgeschichte zu konstruieren und gerade darauf seine wesentliche Bedeutung zu begründen. Die Unermeßlichkeit der Welt bringt die Annahme einer unbegrenzten Vielheit von Geisterreichen mit sich, unter denen das aus der biologischen Entwicklung der Erde sich emporhebende Menschentum nur ein einzelnes ist und sich nur im Zusammenhang eines ungeheuer viel größeren kosmischen Lebens empfinden darf. Von einer kosmischen Stellung und Bedeutung Jesu, wie es der Sinn des kirchlichen Inkarnations- und Erlösungsdogmas ist, kann also nicht die Rede sein. Aber auch der Gedanke ist allerdings schwer vollziehbar, die ganze Mensch-

heit in Jesus gipfeln zu lassen und durch die in Jesus erschienenen religiösen Kräfte die gesamte Menschheit schließlich erobern zu lassen. Die übliche »liberale Theologie« pflegt mit einer solchen Lehre die alte Christologie der Kirche zu ersetzen. Aber auch hier liegen die Bedenken nahe genug. Die Ungeheuerlichkeit der Zeiträume der menschlichen Geschichte, die Möglichkeiten eines grandiosen Wechsels und Abbruchs der Entwicklungszusammenhänge, die Verschiedenheit in der Beseelungsmöglichkeit für verschiedene Kulturen und Menschengruppen, all das macht es wahrscheinlich, das es neben dem Christentum immer noch andere religiöse Lebenszusammenhänge geben mag, die ihre eigenen Erlöser und Urbilder haben. Auch ist es an sich denkbar, daß die ganze europäisch-christliche Kulturwelt wieder versänke und daß in irgend welchen kommenden Jahrhunderttausenden neue große Religionsbildungen entstünden. Dann wäre Jesus eben das religiöse Zentrum der europäisch-christlichen Welt, die in dem von den Propheten und ihm ausstrahlenden und die Ergebnisse der Antike in sich aufnehmenden religiösen Leben das ihr entsprechende und ihr bestimmte religiöse Fundament ihres Daseins hätte und mit ihrem eigenen Lebensdrang es in die Welt hinaustrüge, so lange sie fremde Völker und Rassen in ihr Leben hineinzuziehen fähig ist. Dann würde mutmaßlich die Dauer und Gesundheit des europäisch-christlichen Geisteslebens an die Erhaltung seiner alten und wesentlichen religiösen Fundamente gebunden sein und würde umgekehrt vielleicht das Christentum selbst mit jenem absterben. Solche Gedanken sind möglich, und ihre bloße Möglichkeit schließt jede feste und steife Theorie von einer absoluten Konzentrierung der Menschheit im Christentum und jede absolute Christologie aus. Aber wir fühlen trotzdem in ihm eine ewige innere Wahrheit, einen Zug zu den einfachsten und stärksten Kräften des Lebens, der sich in allen Zusammenstößen mit den anderen Universalreligionen behauptet. Gegenüber Judentum und Islam ist die prophetische Grundlage innerlicher und entwickelungsfähiger, freier und lebendiger behauptet. Gegenüber den Erlösungsreligionen des Ostens ist das Gottesreich der Propheten und Jesu die aktiv-lebendige Kraft. Gegen das Christentum würde daher all das vorhin Angeführte nichts beweisen, wenn wir in ihm wirklich mit Recht unter den vorhandenen religiösen Kräften die innerlichste, tiefste und tätigste erkennen. Jede Wahrheit, die später käme, müßte

seine Wahrheit mitenthalten. Sie brauchte für solche andere Daseinskreise nur nicht an die Person Jesu gebunden zu sein, sondern würde dann mit anderen Urbildern und Symbolen sich verbinden. Für uns und unseren Daseinskreis, für unser eigenes Leben und unseren Ausdehnungsdrang aber bliebe die im Prophetismus und in Jesus verkörperte und veranschaulichte Religiosität, das von ihm ausgehende höhere Menschentum die tiefste und stärkste Quelle des uns möglichen und uns bestimmten Lebens in Gott. Wir würden uns empfinden als vor Gottes Angesicht in dem großen Lichtkreis stehend, der von Jesus ausstrahlt, und würden nur die Aufgabe haben, Gott auf diesem uns verordneten Wege wahrhaft zu erleben und zu ergreifen, nachdem wir von ihm ergriffen sind. Darin brauchte es uns nicht zu beirren, daß es im großen göttlichen Weltleben noch andere Lichtkreise mit anderen Lichtquellen geben möchte, oder daß in kommenden Menschheitsperioden, etwa nach neuen Eiszeiten und in völlig neuen Bildungen, sich später neue derartige Lichtkreise einmal aus den Tiefen des göttlichen Lebens herausbilden mögen. Für jeden Kreis und jeden allgemeinen Stand der Dinge hat die ewige göttliche Wahrheit ihre besondere historische Gestalt, und das in dieser besonderen historischen Gestalt Enthaltene kann niemals zur Unwahrheit werden, soweit es wirklich Wahrheit ist. Es wird in jeder kommenden Wahrheit mitenthalten sein, je reifer und tiefer diese selber ist. Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott, und wir sind unmittelbar zu Gott gerade in unserer Zusammenfassung in dem von Christus ausstrahlenden Lichtkreis. Es ist ein Wahn zu glauben, daß es für eine so tief im Christentum und den verwandten religiösen Kräften der Antike wurzelnden Epoche jemals eine neue Religion werde geben können. Sie wird mit ihrer Religion stehen und fallen. Ihre große Daseinsfrage wird sein, ob sie sich selbst die religiöse Kraft zu bewahren und zugleich mit ihrem ganzen geistigen Besitz auf die großen neu in den Welthorizont eintretenden Völker zu übertragen vermag. Vom philosophischen Atheismus, von Galvanisationen des ihrer christlichen Beimischungen entkleideten Platonismus und Stoizismus, oder gar von der bloß geistvollen Anarchie der Aphorismen wird sie nicht leben können.

So verstanden aber hat die Verknüpfung des christlichen Theismus und Personalismus, des christlichen Glaubens an die Erhöhung und Erlösung zu einem höheren aus Gott geborenen Menschentum, mit einer religiösen Wertung und Deutung der

Persönlichkeit Jesu nichts an sich, was im Zusammenhange modernen Denkens unmöglich wäre. Es ist in keiner Weise mehr das christologische Dogma der Kirche, aber es ist dessen innerstes Motiv, die Christusmystik einer inneren Verbundenheit mit dem Haupt der Gemeinde, von dem Kraft und Leben den Gliedern zuströmt und in dessen Vergegenwärtigung als der Offenbarung und des Symbols Gottes sich der eigentlich christliche Kultus vor allem vollzieht. Ohne das wäre ein solcher eigentümlicher christlicher Kultus unmöglich, und eine Religion ohne Kultus wäre eine absterbende Religion. Der christliche Theismus aber ist keine absterbende Religion, sondern der feste Halt alles persönlichen Menschentums. Dann aber bleiben unsere höchsten menschlichen Kräfte und Ueberzeugungen, soweit hinaus wir zu blicken vermögen, verbunden mit der Hingabe an das von Jesus ausgehende geschichtliche Gesamtleben. Was jenseits unserer Seh- und Denkmöglichkeit liegt, das braucht uns praktisch nicht zu stören, und theoretisch können wir uns sagen: es wird in dem Maße, als es selber wahr ist, keine heutige Lebenswahrheit entkräften können, sofern sie wirklich als solche bewährt ist.

IV.

Erscheint derart gerade unter dem praktischen Gesichtspunkt der Behauptung der Tiefe und Festigkeit des persönlichen Lebens das Christentum als der Kernbestandteil auch alles modernen, religiösen Lebens, so ergeben sich nun freilich gerade von der praktischen und ethischen Seite her neue Schwierigkeiten. Es ist der dritte der oben genannten Konfliktsfälle. Die christliche Ethik ist eine ganz überwiegend religiöse Ethik, die die Persönlichkeit erst in Gott voll gewinnen läßt und daher die Individualmoral zu einer Ethik der Selbstheiligung für Gott und die Sozialmoral zu einer Ethik der Verbundenheit aller Gotteskinder in Gott macht. Sie verlegt das letzte Ziel des Einzelhandelns in die mit Ewigkeitsgehalt erfüllte Persönlichkeit und das des Gemeinschaftshandelns in ein überweltliches, Recht, Gewalt und Kampf ums Dasein überwindendes Reich der Gottesliebe. Sie ist darin völlig logisch und konsequent. Denn eine Ueberwindung des irdischen Selbst kann es nur im Ueberirdischen und eine gemeinsame Bindung durch etwas allen Uebergeordnetes nur im Medium des Göttlichen geben. Umgekehrt kann aus solchen religiösen Vor-

aussetzungen nur eine Moral wie die christliche hervorgehen. Aber eben damit werden die Ziele dieses Handelns überirdisch und jenseitig, auch wenn man die überirdische Gottesgemeinschaft schon im Diesseits zu gewinnen und zu besitzen gewiß ist. Auch tritt damit ein solches Handeln in einen fühlbaren Gegensatz zu der innerirdischen, die Natur und Gemeinschaft lediglich veredelnden und vergeistigenden Humanität. Ebenso aber schreitet diese Moral hinaus über die durchschnittlichen Lebensbedingungen, die nur eine Regelung und Disziplinierung des Kampfes ums Dasein durch Machtorganisationen, zweckmäßige Gemeinschaftsbildungen, Recht und Gerechtigkeit sind, über die durchschnittlichen Lebensmöglichkeiten die vor allem technische, wirtschaftliche und geistige Arbeit, Tapferkeit und Mut, siegreiche Kraft und energische Selbstbehauptung fordern. Die christliche Moral widerspricht den Instinkten moderner Diesseitigkeit und moderner Vergöttlichung der Wirklichkeit. Sie scheint überdies eine Utopie, die über ihre Unmöglichkeit nur allzu oft durch pharisäische Selbstgerechtigkeit und Uebertreibung der Allmacht des Bösen sich wegtäuscht.

Das christliche Ethos ist ein Ethos der Ueberwelt. Es stammt nicht aus der Natur und führt über die Natur hinaus. Es quillt aus der Gottesgemeinschaft und führt in das göttliche Leben hinein. Es steht gegen alle Verherrlichung und Vergöttlichung des bloßen Sinnenmenschen, gegen alle bloße Verstandeskultur und alle künstlerische Verherrlichung des Fleisches. Dafür gibt es den Seelen die Unzerbrechbarkeit eines ewigen Lebensgehaltes und die Zartheit einer in Gott alle verbindenden Liebe. Es stiftet ein Reich Gottes über den Reichen der Welt, und dieser Gegensatz ist seine Größe, in ihm überwindet und überbrückt es auch die Gegensätze des Weltlebens. Ein solches Ethos hat eine heroische Härte und eine edle Zartheit. Aber es ist eben darum der Unwahrhaftigkeit und der bloßen Scheinbetätigung mehr ausgesetzt als andere ethische Lebensmächte und es enthält tiefe Schwierigkeiten und Spannungen gegenüber dem Weltleben.

Die Schwierigkeiten kennt jedermann. Sie werden nicht erst heute empfunden; sie bestanden von Anfang an und wurden immer nur durch Kompromisse überwunden. Aber allerdings kommen sie heute prinzipieller zu Bewußtsein, wo eine unermeßlich gesteigerte Kulturarbeit die Bedeutung des Diesseits für jeden außerordentlich vermehrt, wo das Bild des gesetzlichen Zusammenhangs aller Weltinhalte das Diesseits in die Einheit des gött-

lichen Lebens hineinzieht und wo eine künstlerische Sinnenkultur von hoher Feinheit die Welt und die Sinne verklärt. Zugleich zeigt der Zusammenhang des menschlichen Daseins mit dem großen Grundgesetz des Kampfes ums Dasein und der Einblick in die unendlich verwickelten Bedingtheiten der menschlichen Existenz durch die Natur und durch die sozialen Zustände die Abhängigkeit alles Menschenlebens von höchst irdischen Umständen, die Unmöglichkeit für den bloßen guten Willen und die Innerlichkeit der Gesinnung, die aus Natur und Gesetzen der sozialen Lebensbewegung folgenden Hemmungen und Nöte zu überwinden.

Das alles ist unzweifelhaft. Aber ebenso unzweifelhaft ist der tiefe Drang der ethischen Persönlichkeit über das bloß Zeitliche hinaus zu einem zeitlosen und ewigen Lebensgehalt und der Trieb nach einer höchsten rein persönlichen Moral, in der die Menschen von innen her verbunden sind durch eine Recht, Macht, Gewalt und Kampf überbietende Gemeinschaft freien inneren Verständnisses und gegenseitiger Gesinnungsverbindung. In der gleichen Linie liegt ferner auch heute noch der Gedanke einer Fortentwickelung der Persönlichkeit nach dem Leibestode. Denn, soll es überhaupt die Verwirklichung absoluter Werte jenseits der bloß relativen Werte des alltäglichen Daseins geben, so ist der Gedanke unvollziehbar ohne Zuhilfenahme des weiteren Gedankens einer Fortbildung und Vollendung nach dem Leibestode, wo die Keime und Ansätze einer höheren Existenz, die gewonnen sind aus dem Leben in Gott, vollendet werden durch eine endgültige Rückkehr in das göttliche Leben. Es steckt darin nichts anderes als das Problem der absoluten Werte überhaupt, die Ueberwindung des Relativismus. Wenn die Persönlichkeit überhaupt erst zustande kommt durch Aufnahme absoluter Werte in das naturhafte Seelenleben, so liegt darin zugleich das Problem der werdenden und kämpfenden Persönlichkeit, das ohne den Gedanken einer Endvollendung nach dem Leibestode nicht gelöst werden kann, soviel Dunkel und Schwierigkeiten um diesen Punkt sich auch legen mögen. Jede Behauptung eines letzten, absoluten Seins verlangt eine Lehre von den letzten Dingen auch in der zeitlichen Entwickelung des menschlichen Geistes. Jede Behauptung eines absoluten Wertes jenseits der relativen Werte verlangt ein Jenseits auch im metaphysischen Sinne. Damit aber nimmt

das menschliche Handeln und der menschliche Lebensaffekt einen Hauch des Ueberweltlichen in sich auf.

Gerade diesen Zug aber hebt die christliche Sittlichkeit heraus, und von ihr ist er am tiefsten in die Seelen hineingestiftet worden. Sie entspricht also der letzten Forderung des praktisch-moralischen Bewußtseins allerdings. Man muß nur anerkennen, daß es die höchste und letzte Forderung ist, die erst nach Erfüllung der nächsten und ersten Forderung sich geltend machen, die also nie allein und erschöpfend die Moral bestimmen kann, sondern immer niedrigere Stufen der Moral unter sich und neben sich voraussetzt. Sie kann ihr Werk erst beginnen, wo die rohen Triebe der Natur, die Instinkte des bloßen Gruppenzusammenhangs und die Wirren des Kampfes ums Dasein in Kulturarbeit und Organisation, in Recht und Ordnung, in intellektueller und sozialer Zucht gebrochen oder gewandelt und veredelt sind. Erst wo überhaupt die Bedingungen einer Erhebung der Persönlichkeit über die bloße Natur geschaffen sind, kann von einer wahrhaften, die Persönlichkeiten in ihrer letzten Tiefe vollendenden und untereinander verbindenden Moral die Rede sein. Sie kann also nur als eine höchste und letzte Stufe der Moralität verstanden werden, die schon in die Vorstufen ihre Gesinnungsinnerlichkeit und Milde hineinleuchten lassen und die erst mit der Ueberwindung der irdischen Lebensbedingungen sich vollenden mag. Sie wird nach ihrem vollen Ideal nur mit denen handeln können, die auch ihrerseits dieses Ideal anerkennen, und wird gegen andere sich der unteren und gröberen Maßstäbe bedienen müssen. Sie wird stets in einen Kompromiß eintreten müssen mit den aus dem Kampf ums Dasein geschaffenen gröberen und robusteren moralischen Kräften und wird als kämpfende und suchende selbst auch von sich aus eine Härte und Strenge, wie eine Unabgeschlossenheit und Beweglichkeit hervorbringen müssen, die ihr in ihrem reinsten Verstande fehlen oder überflüssig sind. Sie wird insbesondere die Diesseitigkeit und die Sinnenkultur in sich aufnehmen können, um aus der Weltarbeit heraus erst den Ueberdruß an der bloßen Weltarbeit zu lernen und um in der Veredelung der Sinne die Vergeistigung der Sinnlichkeit zu gewinnen. Sie wird sich selbst als eine aus ihren Vorstufen sich innerlich heraus entwickelnde betrachten können und müssen und wird zu diesen Vorstufen nie in einen reinen und radikalen Gegensatz zu treten brauchen, wenn sie in ihnen dasjenige an-

erkennen und verstehen lernt, was zu ihr emporführen kann. Sie wird sich nicht mehr bloß als Bekehrungsbruch mit der Welt empfinden, sondern wird in der Erhebung über die bloße Diesseitigkeit eine durch den Gegensatz hindurchgehende innere Kontinuität empfinden. Die Freiheit und Gesinnungsmäßigkeit einer Moral, die vor allem Entfaltung eines aus Gott geschöpften und in Gott die Seelen verbindenden Lebens sein will, wird dann überdies dafür sorgen, daß jede Individualität auf ihre eigene Weise jene Entwickelung vollziehe und auf ihre eigene Weise im Ergebnis die Synthese von innerweltlichem und überweltlichem Leben gestalte.

Alles das ist möglich und großenteils wirklich. In diesem Sinn hat vor allem Schleiermacher das christliche Ethos in die Stimmungen und Zusammenhänge des modernen Lebens hinübergeführt und zwischen beiden vermittelt. Daß aber die Moral einer hochgespannten geistigen und materiellen Kultur keine schlechthin einfache, sondern eine den Gegensatz der Natur und der Freiheit, des Menschen und Gottes immer neu aufbrechende und dann wieder vermittelnde und ausgleichende sein muß, das liegt in der Natur der Sache. Die in jeder Kultur hervortretende Sonderung höchster religiöser Lebenswerte und einer davon bestimmten Lebensführung von den innerweltlichen Leistungen und Gütern und einer mit ihr verbundenen innerweltlichen Ethik ist hier nur gesteigert und nach beiden Seiten hin zur letzten, jedenfalls zur letzten bis jetzt erkennbaren Konsequenz geführt. Daraus müssen praktisch Sonderungen einseitig bestimmter Gruppen und unendlich verschiedene Kompromisse individueller Lebensführung hervorgehen. Theoretisch aber muß ein Gedankenzusammenhang gefunden werden, der vom einen zum anderen durch innere Vermittelungen und Uebergänge emporführt, ohne doch die Gegensätze selber in einen bloßen Begriff immanenter ethischer Entwickelung aufzulösen. Der Gegensatz muß bestehen bleiben. Er ist die große Lebensspannung, in der alle Tiefe und Größe des Lebens liegt. Aber er muß zugleich innerlich überbrückt und überwunden werden. Gerade das aber ist der Sinn der Ethik eines freien Christentums.

V.

Nun würde alles das freilich wenig helfen, wenn wirklich der Zusammenhang und die wirkende Kraft der christlichen Kultge-

meinschaft zerbrochen wäre Eine Religion ohne Kultus und ohne die von ihm ausströmende Verlebendigung der gemeinsamen Lebensgehalte, ohne die von ihm geschaffene massenpsychologische Verstärkung der Gefühle und Gedanken wäre rettungslos eine absterbende Religion. Damit kommen wir zum vierten Punkt. Und hier liegen in der Tat gerade für ein freies Christentum die Dinge sehr schwierig. Die alten großen Konfessionen haben eine wirksame, wenn auch — namentlich im Protestantismus — mannigfach erschütterte Kultgemeinschaft. Aber hier ist die Sachlage die, daß sie eine solche haben, weil sie von Hause aus mehr waren und sind als eine Kultgemeinschaft. Sie waren von Hause aus Heils- und Erlösungsanstalten, die sich darum streiten, die eine und wahre christliche Heilsanstalt zu sein. Sie betrachten das Christentum als eine von Gott durch Christus gestiftete, mit einer absoluten unfehlbaren Wahrheit und mit verordneten Trägern dieser Wahrheit ausgestattete übernatürliche Gemeinschaftsstiftung. Dadurch wurde für sie diese Gemeinschaft zum supranaturalen Kern und Halt aller Gemeinschaftsbildung überhaupt. Sie strebten nach einer Herrschaft über die Gesellschaft überhaupt, sei es, daß sie diese mit Gewalt durchsetzten, sei es, daß sie deren Durchsetzung von der in ihnen waltenden Wunderkraft erwarteten. Jedesmal war das Ergebnis, daß ihrer Herrschaft und ihrem Zusammenhalt die mannigfachsten politischen und sozialen Mittel dienen mußten. Damit aber wuchs der Kultgemeinschaft eine Macht zu, die von dem Gedanken einer absoluten Wahrheit und ihres Berufes zur Herrschaft über das Ganze der Gesellschaft ausging. Sie ist zum Teil bis heute lebendig geblieben, zum Teil ist die Selbstverständlichkeit eines gemeinsamen Kultus davon als Nachwirkung übrig und wirksam.

Für einen großen Teil der heutigen Menschen aber ist die Macht dieses soziologischen Gebildes gebrochen. In dieser Richtung wirkten die mystischen und schwärmerischen Gemeinschaften von den Täufern bis zu den Pietisten und den modernen Sekten, in denen die Innerlichkeit und Persönlichkeit der religiösen Gewißheit eine individuell verschiedene Erleuchtung und die Gemeinschaft eine Assoziation der sich um eine solche Wahrheit scharenden Genossen wird bis zur letzten Konsequenz einer auf jede Gemeinschaft verzichtenden Innerlichkeit. In der gleichen Richtung wirkten die Analogien der wissenschaftlichen Erkenntnis und Gewißheit, die als traditionsfreie autonome Selbstvergewisserung

verstanden wurde und bei der engen Verflechtung des religiösen und wissenschaftlichen Denkens auch auf das erstere abfärbte. Dazu kam dann die ganze neue Soziologie des naturrechtlichen und individualistischen Zeitalters, das im Gegensatz zu den objektiven und übernatürlichen Stiftungen und Gebundenheiten der früheren Zeit alle Gemeinschaft von dem freiwilligen Zusammentritt übereinstimmender Individuen herleitete und damit für den Fall der Nichtübereinstimmung die Freiheit von der Gemeinschaft zur logischen Folge machte. Für die Nichtübereinstimmung mit dem kirchlichen Herkommen sorgte nun aber die ganze Skepsis und Kritik in religiösen Dingen, und für einen innerlichen Gegensatz gegen alles Kirchentum mit seinen absoluten Wahrheiten sorgte die sich immer weiter verbreitende Empfindung, daß es auch hier nur relative Wahrheit oder nur Annäherungen an eine letzte Wahrheit gebe. Aus all diesen Gründen ist heute ein religiöser Subjektivismus und Individualismus entstanden, der die religiösen Gemeinschaften selbst zu Freiwilligkeitsvereinen machen möchte und sich in der Regel die volle Freiheit und Beweglichkeit der persönlichen religiösen Ueberzeugung vorbehält. Liberalismus und Sozialdemokratie sind wenigstens in diesem Punkt einig, und die ganze modern denkende Welt ist vom sprödesten Subjektivismus in religiösen Dingen erfüllt. Insbesondere ist es auch die Eigentümlichkeit des freien Christentums, die persönliche Ueberzeugung, den relativen und subjektiven Charakter aller religiösen Erkenntnisse, die Verflechtung mit Wissenschaft und Kritik so stark zu empfinden, daß von einer wirklichen Gemeinschaft und einem handlungsfähigen Gemeingeist nicht mehr die Rede ist. Damit verschwindet ihm auch die Kultgemeinschaft, die ohne das erstere nicht bestehen kann und überdies durch ihre Gebundenheit an die Tradition oder durch ihre spielenden Umdeutungen der Tradition ihre einfache Wirkungskraft heute vielfach verloren hat.

Es ist die Lebensfrage für ein freies Christentum, ob diese Folgerung aus der bisherigen Entwickelung unvermeidlich und dauernd ist. Viele meinen das heute, und es möchte in der Tat leicht so scheinen. Aber man wird dem entgegenhalten dürfen, daß die große naturrechtlich-individualistische Welle überhaupt im Verlaufen begriffen ist und daß auf allen Gebieten sich eine neue Soziologie regt, die zwar nicht die alten übernatürlichen Stiftungen und Bindungen erneuert, die aber doch in ihren Begriffen organischer Gemeinschaftsgebilde die Vorordnung des Gan-

zen vor dem Individuum, der Gemeinschaft vor den Gliedern, des Gemeingeistes vor den Subjektivitäten, der Erziehung vor der fertigen Autonomie wieder zur Geltung bringt. Ueberall weicht der Liberalismus dem Sozialismus. Nur auf dem religiösen Gebiet hat sich der Individualismus des ersteren auch im Sozialismus behauptet. Aber wenn der Sozialismus die Religion zur Privatsache erklärt, so tut er es in der Hoffnung, diesen Irrwahn damit zum Aussterben zu bringen, während er für sich selbst eine Metaphysik und Dogmatik von so rücksichtsloser, allumfassender Geltung predigt, wie es nur je eine Kirche getan hat. Das Wahre daran ist, daß es in der Tat eine starke Gemeinschaft nur bei der Gemeinschaft metaphysischer Ueberzeugungen gibt. Diese Erkenntnis wird auch wieder auf das religiöse Gebiet zurückwirken, auf dem sie ihre erste und stärkste Ausbildung seinerzeit gefunden hat und wo sie nur durch die Reaktion des befreiten Individuums gegen den jahrtausendalten Zwang zerstört worden ist. Auch kann die Autonomie persönlicher und gewissensmäßiger Ueberzeugung hier so wenig als sonstwo die radikale Traditionslosigkeit und die völlig augenblickliche Spontaneität bedeuten. Ueberall handelt es sich doch um überkommenes Erkenntnisgut und um historisch gebildete Lebensmächte, denen gegenüber es nicht Ersetzung durch neue Eigenerkenntnis, sondern nur lebendige persönliche Aneignung und Fortbildung gilt. Dann aber kann auf dem religiösen Gebiete erst recht nur von einer Durcharbeitung und Verinnerlichung der historischen Mächte, aber nicht von einer endlos variierenden Eigenerkenntnis und Neubildung die Rede sein. Damit rücken dann aber auch Gemeingeist und Ueberlieferung und das Gefäß beider, die organisierte Gemeinschaft, wieder in ihre Bedeutung ein. Aller Relativismus und aller Subjektivismus kann, wenn sie nicht eine alles auflösende Skepsis bedeuten wollen, doch nur meinen, daß in keiner Konfession und Religion das letzte Wort gefunden ist, daß überall die Bewegung auf die absolute Wahrheit erst hinführt, daß es sich überall um Annäherungswerte handelt. Dann aber behalten doch die höchsten Annäherungswerte ihre besondere und zusammenschließende Bedeutung, tragen dadurch etwas in sich von der Kraft des Absoluten und verbinden, wenn nicht durch die Gleichheit des fertigen Besitzes, so doch durch die Gleichheit der Strebensrichtung und durch die Gemeinsamkeit der Ausgangspunkte. Der radikale Individualismus, der heute auf religiösem Gebiet von

der individualistisch-rationalistischen Periode her verblieben ist und durch Schwächung des rationalen Selbstvertrauens in Anarchie und Skepsis hinüberzuschwanken droht, muß sich nur erst in seinen Konsequenzen ausleben, muß alle Gemeinschaft in demjenigen aufgelöst haben, was seiner Natur nach am stärksten nach Zusammenschluß und gemeinsamer Bindung im Uebermenschlichen drängt, muß den leidenschaftlichen Widerwillen aller naturwüchsig ihren Gemeinschaftstrieb empfindenden Religion geweckt, die alten Kirchen zur heftigen Gegenwehr gesammelt und ihnen alle gemeinschafts- und anschlußbedürftigen Seelen zugetrieben haben. Er muß die ganze chaotische Zerklüftung des modernen Geistes in allen Tiefen erst einmal aufgedeckt haben. Dann wird er auch seine Widersinnigkeit empfinden und sich wieder um den gemeinsamen Besitz zusammenscharen. Dann wird auch ein freies Christentum wieder die Notwendigkeit einer Organisation und eines den Besitz darstellenden und vergegenwärtigenden gemeinsamen Kultus empfinden und die vom Uebermaß des religiösen Individualismus Uebersättigten und Gequälten an sich ziehen. Und umgekehrt muß der Druck der antiindividualistischen, sozialistischen, bureaukratischen und kapitalistischen Ringbildungen erst in der vollen Stärke durchgesetzt und empfunden sein, bis man das freie, religiös und metaphysisch gefestigte Individuum, wie es in einem freien Christentum und seiner Kultgemeinschaft sich verstehen muß, in seiner Bedeutung für die Rettung der Freiheit und des Individualismus würdigt, die heute noch billig scheinen wie Brombeeren. Dann erst wird man auch die Organisationen wieder verstehen, in denen allein ein solcher Individualismus wachsen und sich behaupten kann. Man wird wieder empfinden, daß man nicht den Ast absägen darf, auf dem man sitzt.

In welcher Form das sich vollziehen wird oder vollziehen kann, ist schwer vorauszusagen. Das gegenwärtig in Europa vorherrschende System der privilegierten, paritätisch nebeneinanderstehenden Landeskirchen ist ein Kompromiß des alten Einheitskirchentums und der modernen Mischung der religiösen Ueberzeugungen. Es wird schwerlich noch weitere hundert Jahre dauern, und die Neuordnung dieser Dinge wird eine der großen Aufgaben der zukünftigen Staats- und Kirchenleiter werden. Erst eine solche Neuordnung aber wird wieder das religiöse Lebensproblem in lebendigen Fluß und die an ihm Beteiligten in lebendiges Handeln versetzen. Erst dann wird auch die Frage der Einreihung

eines freien Christentums in diese Organisationen voll lebendig werden. Ob es sich eine neue und eigene Gestalt geben wird, oder ob wenigstens die großen protestantischen Kirchen eine ihm ehrlich Raum gebende Freiheit der Gemeindeautonomie werden schaffen können, das alles liegt im Schoß der Zukunft. Im Augenblick ist in Europa an neue Sonderorganisationen nicht zu denken; es kann nur nach Raum und Luft innerhalb der bestehenden Kirchen getrachtet werden, mit deren Grundgehalt doch auch das freie Christentum eng zusammenhängt und deren protestantische Organisation dem subjektiven religiösen Leben und der Kritik ein Heimatsrecht gegeben hat, das niemand freiwillig gerne wird verlieren wollen. Für absehbare Zeit kann das Ziel nur sein, innerhalb des Protestantismus für ein möglichst freies Christentum Bewegungsmöglichkeit zu gewinnen und doch die großen geschichtlichen Heimatsgefühle gegenüber der Schöpfung der Reformatoren nicht zu verlieren und nicht zu verleugnen.

VI.

Das sind die Hauptfragen und die Antworten, die darauf gegeben werden können von denen, welche trotz allem bereitwillig anerkannten Wandel der Dinge doch auf die Kräfte der christlichen Lebenswelt nicht glauben verzichten zu dürfen und zu können. Was auch immer die moderne Welt gebracht haben mag, auf dem religiösen Lebensgebiet hat sie wahrhaft Neues nicht geschaffen und kann sie nur den alten Besitz neu gestalten.

Alles in allem handelt es sich in einer solchen Zukunftsgestaltung des Christentums nicht um die einfache Uebernahme moderner philosophischer Systeme, sondern um ein selbständiges und eigentümlich religiöses Denken, das nur die großen gedanklichen Motive und die Tatsachenerkenntnisse, wie sie von der modernen Philosophie vorausgesetzt und entwickelt werden, auch seinerseits voraussetzt und verarbeitet. Gerade darauf, daß es diese in sich aufnimmt und doch ein selbständiges religiöses Denken bleibt, beruht vor allem seine innere Möglichkeit. Es wäre um diese geschehen, wenn es mit einem philosophischen System sich deckte, das doch immer nur eine sehr persönliche und mühsam zusammengehaltene Synthese ungeheuer weit ausgreifender Betrachtungen ist. Indem in einer solchen Neuformung der christlichen Lebenswelt das religiöse Denken enger auf seine spezifisch religiösen Ausgangspunkte und Interessen beschränkt bleibt und

aus dem allgemeinen philosophischen oder prinzipiellen Denken nur gewisse Grundrichtungen sich aneignet, ist es als Gedanke und Lehre enger und begrenzter, aber auch der Zerbrechlichkeit jener großen anregenden Synthesen entnommen und bei einem substanziellen Lebensinteresse festgehalten. Es ist kein Rivale der Philosophie, sondern eine auf die neue Erkenntniswelt eingestellte Neuformung des spezifisch christlich-religiösen Wiedergeburtsgedankens und seiner praktischen Lebensbedeutung.

Nur in einer Hinsicht steht die religiöse Ideenwelt einer besonderen Gruppe moderner Systeme vorzugsweise nahe. Es ist klar, daß in ihr der Gedanke der Persönlichkeit zugleich mit dem der absoluten Wahrheiten und Werte alles beherrscht. Gerade dieser Gedanke durchdringt aber auch die ganze Gruppe der von Kant ausgehenden Systeme. Ihre im engeren Sinne philosophische Bedeutung ist, daß hier alle Metaphysik und Kulturphilosophie in der strengsten Weise an die eigentliche Fachaufgabe der Philosophie, an die Analyse des Bewußtseins und des Denkens geknüpft ist. Indem aber diese Analyse mit dem rational-apriorischen Prinzip einer Gestaltung und Beurteilung der menschlichen Wirklichkeit nach unbedingten Gesetzen und Werten des Bewußtseins überhaupt arbeitet, weisen diese Systeme auch ihrerseits in die Richtung einer personalistischen Metaphysik. Sie müssen ausdrücklich oder implizite mit einem Begriff des »Bewußtseins überhaupt« rechnen, aus dem unbedingte Gültigkeiten fließen und für das diese in einer, von ihrer menschlichen approximativen Verwirklichung unabhängigen Weise vorhanden sind. Das bedeutet eine Metaphysik, für die das Bewußtsein um logisch-Notwendiges und werthaft-Seinsollendes den letzten Grund der Dinge und die Erhebung der Geister in die Regionen dieser vollendeten Bewußtseinswerte durch die Freiheit das Ziel des Werdens bildet. Dem stehen heute als wesentliche Gegensätze gegenüber: eine rein psychologisch orientierte Analyse des Bewußtseins, die alles scheinbar Unbedingte, Gültige und Ewig-Wertvolle zu nur relativ dauernden Erzeugnissen wechselnder Kombinationen macht, und eine dem entsprechende pantheistisch-relativistische Metaphysik, für die alles nur ein Wandelungszustand der einen, in ihren Wandelungen mit sich identischen Substanz ist, sofern nicht überhaupt der Gedanke der Welteinheit aufgegeben wird. Es ist keine Frage, daß die christliche Ideenwelt den Systemen des Transzendentalismus sehr nahe steht, dagegen zu denen der beiden anderen Gruppen

sich in tiefem inneren Gegensatz befindet. Man kann vielleicht sagen, daß die rational-apriorische Voraussetzung jener transzendentalen Systeme selbst bereits unter dem Einfluß der christlichen Lebenswelt und ihres Personalismus steht. Das würde nur der Tatsache entsprechen, daß eben das Leben eine untrennbare Einheit ist und in den Voraussetzungen der Philosophie sich ebenso die Axiome der religiösen Lebenswelt geltend machen wie in der Ausgestaltung des religiösen Gedankens die begrifflichen Erkenntnisse der Wissenschaft. Hier mischt sich die tiefste philosophische Selbstbesinnung mit dem Grundgefühl des religiösen Lebens. Ueber das Recht der so sich dem Transzendentalismus verbindenden religiösen Axiome selbst entscheidet freilich keine Wissenschaft, sondern in letzter Linie die persönliche Grundstellung zum Leben. Aber immerhin spricht für diesen Personalismus auch rein wissenschaftlich-philosophisch das Zusammentreffen der instinktiven menschlichen Voraussetzung einer absoluten Wirklichkeit und eines absoluten Wertes, die eben nicht bloß von der Religion, sondern auch von allen anderen idealen Lebensgebieten her sich ergibt, mit dem Umstand, daß in der personalistischen Religion jene Grundüberzeugung zu ihrem vollen und klaren religiösen Ausdruck kommt. In diesem, und freilich nur in diesem Sinne, wird man sagen können, daß für die innere Möglichkeit eines freien Christentums auch sein Verhältnis zu der wichtigsten und tiefsinnigsten Gruppe modern philosophischer Systeme spricht. Nennt man die Zustimmung zu der Grundvoraussetzung dieser Systeme ein Bekenntnis zum Logos und zu seiner Herrschaft über die von ihm gedachte und gestaltete Welt, dann ist der Glaube an die israelitisch-christliche religiöse Lebenswelt zugleich ein Glaube an den Logos; und es wird klar, wie das heutige Christentum sich trotz aller Unterschiede mit dem alten darin verbindet, daß der Glaube an Gott in Christus zusammenschmilzt mit dem Glauben an den Logos in der Welt. Das ist nicht nur ein Wortspiel, sondern das Wesen der Sache, heute wie damals.

Namenregister[1]).

d'Alembert 773
Aristoteles 291 367 548 556 772
Arnold, Gottfried 405 627
Arnold, Matthew 815
Augustin 368 466
Avenarius 373

Bahr, Hermann 814
Baumann 264
Baur 8 392 402 440
Beaconsfield 88
v. Below 680
Bergson 34 238 455 726 817 822 832
Bernheim 300 301 313
Bernoulli 222
Biedermann 453
Bismarck 4 74 657
Bonus, Arthur 15 f. 438 453 815 816
Bousset 807
Boutroux 453
Braitmeier 278
Brown W. Adams 393
Buckle 300 304 699
Buddha 153 f.
Bunyan 834
Burckhardt, Jakob 394 723

Caird, Eduard 19 388 402 418 452 454
Calvin 168 ff. 174
Carlyle 204 205 308 786 815
Chateaubriand 391 f.
Cheyne 17
Cicero 474
Class 722
Coe, A. George 454
Cohen 715
Comte 300 372 374 453 455 457 483 543 680 699
Cromwell 140 ff. 562

Darwin 6
Demokrit 231 772
Descartes 33 230 372 478
De Wette 209 453 565
Dieterich, A. 454
Dilthey 227 265 678 680 720 722 754
Dorner 388 450 717
Drews, Arthur 36—43 144 440 f. 453 455
Duboc, Julius 527
Dubois-Reymond 241 304 690
Duhm, Bernhard 321 453

Echnaton 470
Eckardt, Meister 406 832
Ehrhard, Albert 404
Ehrhard, Eugen 626
Eliot, George 237 527 539
Epikur 231 475
Eucken, Rudolf 19 29—33 238 239 294 297 303 381 f. 454 455 722 725 758 815 832
Euhemerus 475

Faguet, Emil 811
Fechner 246 454 551
Fester 698
Feuerbach, Ludwig 9 f. 234 269 453 527 532 543
Fichte, J. G. 251 286 453 581 584 586 685 715 728 758 833
Fichte, J. H. 272 455
Flournoy 454
Förster, Erich 106
Foster, B. G. 510
France, Anatole 659
Franck, Harry 803
Franck, Sebastian 114 406
Frank, F. H. R. 453
Frantz 453
Franz v. Assisi 406
Fresenius 621
Fries 453 479
Fueter 698
Fustel de Coulange 313

Galilei 33
George, Stefan 814
Gibbon 230 233
Giordano Bruno 369
Glogau 454
Goblet d'Alviella 453
Goethe 229 232 264 265 266 272 277

[1]) Das Register verdankt der Leser Herrn Stadtvikar Otto Maag.

278 293 298 306 337 360 657 668 735 812
Goldstein, Julius 372 553 698 726
Gottschick 220
Grimm, Hermann 266
Gundolf 815

Häckel 42 43 97 f. 241 264 400
Hamann 34 565
Hans, Julius 667
Harnack, Adolf 17 205 209 386—451 (Wesen des Christentums) 511 626 640 717 824
Harnack, Otto 272
Hartmann, E. v. 234 242 246 256 260 399 440 ff. 453 454 773
Hartmann, Martin 803
Haym 293
Hegel 5 8 35 179 209 232 255 306 f. 330 344 359 394 435 453 456 471 481 f. 495 506 ff. 511 565 603 676 697 711 726 747 763 775 822
Hegler 618
Heim 453
Helmholtz 530
Heraklit 772
Herder 200 209 232 265 298 306 359 392 565 668 805 828
Herrmann, Wilhelm 106 134 205 208 217 219 f. 454 517 552 570—672 (Ethik) 715 759 764 ff.
v. Hertling 183
Hertz 530
Hessen, Sergius 693
Hilgenfeld, Adolf 193 f.
Höffding 454
Holtzmann, Heinrich 17
Hügel, Friedrich v. 61 454
v. Humboldt, Wilhelm 265 293 298 344
Hume 242 243 297 372 453 455 478 773
Hunzinger 454

Ihering 454
Ihmels 394

Jakobi, F. H. 34 565
James, William 34 364—385 453 454 455 457 485 709 777 817
Jastrow, Morris 452
Jatho 134—145
Jellinek 723
Jentsch, Karl 24—28 44
Jesus 38 ff. 60 101 137 160 f. 205 210 211 213 f. Ueberlieferung) 215 f. (Persönlichkeit) 222 f. (Erkennbarkeit) 290 321 f. (Predigt) 587 ff. 627 ff. (Ethik) 649 f. (Predigt) 659 846 ff. (Zentrum des Christentums)
Jevons 454
Jodl 237 527
Jordan, L. H. 500
Jülicher, Adolf 17 388 607

Kähler 213 228
Kaftan, Julius 243 300 387 729
Kalthoff 103
Kant 33 200 203 204 243 244 251 272 278 286 297 370 384 385 453 455 479 480 492 564 571 ff. 578 581 584 586 588 610 617 623 628 642 674 685 709 714 757 f. 763 ff. 773 775 777 805 f. 817 ff.
Keller, Gottfried 539
Kellermann, Bernhard 68
Kepler 530
Keyserling, Hermann Graf 803
Kierkegaard 14 f. 105 283 293 f. 406 603 627 643 654 657 664 815
Kirn, Otto 666.
Kistiakowski 714
Köhler, Walther 205 388 450 717 719
Köstlin, J. 228 809.
Koch, E. 454
Kuenen 17 321
Kutter, Hermann 815

Lagarde, Paul de 19 f. 88 148 212 815
Lamennais 532
Lamprecht 699
Lang, Andrew 453
Lange, F. A. 73 231 241 f. 282
Lask 686 714
Leibniz 33 231 246 252 369 478 674 710 763 773 775
Leo XIII 62 f.
Lepsius 387.
Lessing 265 337 359 392
Leuba 454
Lewkowitz, A. 757
Lhotzky 111
Lipsius, R. A. 210 217 228 301
Locke 372 391 478 505 510 564 773
Löschcke, Gerhard 388 639
Loisy 57 59 f. 62 389 398 402 411 824
Lorenz, Ottokar 313
Lotze 227 246 260 272 310 454
Luther 106 f. 128 166 ff. (Kirche) 179 204 281 621 642

Machiavelli 562 603
Mach 373
Maeterlinck 21 815
Malebranche 369 478
Mandeville 562
Marx 97 532
Mayer, E. W. 756
Mayer, Otto 144
Medicus 714
Melanchthon 559 642

Mezger, Paul 324
Michelangelo 277
Mill, John Stuart 372
Mirbt, K. 798
Mohammed 157 ff.
Moltke 526
Mommsen 183 184 185
Moses 155 f.
Müller, Johannes 23 111 406 627 643 654 815
Murisier 454
Myers 379 454

Nagel 228
Naumann, Friedrich 89 626 631 653 667 815
Newmann (Kardinal) 57
Newton 230 530 674
Nibergall 729—753
Nietzsche 97 237 287 530 546 552 603 627 659 810 812
Novalis 833

Otto, Rudolf 453
Origenes 368
Overbeck, Franz 198 653

Paulsen 234 246 256 257 258 270 666
Paulus 38 41 f. 205 415 ff. 640 ff.
Petri 120
Pfleiderer, Otto 19 388 453 454 505
Pius X 63
Plato 286 372 ff. 466 647
Plotin 466
Portig 453
Poseidonius 474

Rade 607 653
Ranke, L. v. 6 313 316 321 418 721 822
Rathenau, Walther 815
Rauwenhoff 267 453
Récéjac 454
Reischle 205 324
Renan 10 f. 66 f. 543 627
Reuß, Eduard 17
Rickert 227 450 454 455 673—728
Riou, Gaston 811 815
Ritschl, Albrecht 13 f. 135 206 f. 210 f. 213 217 f. 219 f. 227 287 301 392 402 422 612
Rittelmeyer, Fr. 815
Robertson Smith 17
Rocholl 300
Rohrbach Paul 803
Rolfs 387
Roosevelt 70
Rothe, Richard 178 406 569 f. 595
Rousseau 478 564
Rümelin 305

Sabatier, August 19
Sabatier, Paul 64 453
Scheel, Otto 107 162
Scheler 726
Schell 61
Schelling 5 306 372 385 453 471 773
Schiaparelli 356
Schiller 232 253 265 275 278 298 337
Schlaf, Johannes 92
Schlegel, Fr. 833
Schleiermacher 125 200 201 202 203 204 206 207 209 210 211 217 219 225 f. 227 253 255 256 300 330 344 359 371 392 396 f. 440 453 480 492 505 ff. 511 515 524 565 566 ff. 611 f. 623 652 668 713 716 758 764 775 808 828 833 834 855
Schmidt, F. J. 626
Schnaase 275
Schopenhauer 35 234 372 445 812
Schrempf 294
Schubert, H. v. 719
Schweitzer, Albert 214
Schwenkfeld 114
Secrétan 455
Sell 393
Shaftesbury 564
Shaw, Bernhard 70
Sidgwick 256 260
Siebeck, Hermann 267 274 452 454 758
Sigwart 618
Simmel 91 f. 381 f. 454 721
Simon, St. 532
Smend, Rudolf 321
Söderblom 653
Sörgel 814
Sohm, Rudolf 88 106 144 162 179 f. 603
Spahn 183 f.
Spencer, Herbert 374 453 455 457 543
Spieß, Paul 754—768
Spinoza 33 230 265 286 369 384 466 478 543 710 775 777 810
Spranger 721
Starbuck 454
Strauß, D. F. 9 f. 203 209 234 264 312 399 527 541 716 734
Süskind 202 225 397 703

Teichmüller 454
Thieme 757
Thomas a Kempis 627
Tiele, C. P. 452 454
Titius 667
Tocqueville 313
Tolstoi 406 600 603 627 643 654 664 815
Traub, Fr. 204 324
Troeltsch 452 454
Tylor 453
Tyrell 57 f.

Ulrici 272
Usener 212

Vatke 17 209
Vierkandt 453 553 711
Volkelt 234 270 455
Voltaire 230 233

Warneck 779
Weber, Alfred 814
Weber, Max 698 723
Weinel 36 205
Weiß, Joh. 36
Weisse 272 454
Weizsäcker, Karl 17
Wellhausen, Julius 17 239 321
Wendt, H. H. 218
Wernle, Paul 222 406 599 626
Winckelmann 232
Windelband 227 277 297 454 457 689 694 726
Wißmann 784
Wobbermin 388 453
Wrede, William 322 388 626 639
Wundt, Wilhelm 19 234 246 256 257 258 259 454 455 680 711 757

Zahn, Theodor 737
Zeller, Eduard 454
Ziegler, Theob. 283
Zillesen, A. 626
Zimmern 36
Zinzendorf, Graf v. 370 447 646
Zirkel (Weihbischof) 55

Ernst Troeltsch

schrieb für das Handwörterbuch

„Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ *)

unter anderem folgende Artikel:

Aemter Christi
Akkommodation Jesu
Berufung
Concursus Divinus
Dogma
Dogmatik
Erlösung, Dogmatisch
Eschatologie, Dogmatisch
Gericht Gottes, Dogmatisch
Gesetz, Religionsphilosophisch
„ Dogmatisch
„ Ethisch
Glaube, Dogmatisch
Glaube, Glaube und Geschichte
„ **Glaubensartikel**, Dogmatisch
Gnade Gottes, Dogmatisch
Gnadenmittel
Heilstatsachen
Kirche, Dogmatisch
Naturrecht
Offenbarung, Dogmatisch
Prädestination, Dogmatisch
Prinzip, Religiöses
Protestantismus, Im Verhältnis zur Kultur

*) Unter Mitwirkung von **Hermann Gunkel** und **Otto Scheel** herausgegeben von **Friedrich Michael Schiele** und **Leopold Zscharnack.**

Erschienen sind:

Erster Band: **A** bis **Deutschland.** Mit 3 Abbildungen und 6 Tafeln. Lex. 8. 1909. M. 23.—. In Halbfranzband M. 26.—.

Zweiter Band: **Deutschmann** bis **Hessen.** Mit 4 Abbildungen und 6 Tafeln. Lex. 8. 1910. M. 23.—. In Halbfranzband M. 26.—.

Dritter Band: **Heßhus** bis **Lytton.** Mit 20 Abbildungen und 11 Tafeln. Lex. 8. 1912. M. 27.—. In Halbfranzband M. 30.—.

Vierter Band: **Maaßen** bis **Ritschl.** Wird im Juni 1913 vollständig.

Der letzte Band soll bis Ende 1913 erscheinen. Gesamtpreis des Werkes in der Subskription M. 120.—, gebunden M. 135.—. Erhöhung des Preises nach vollständigem Erscheinen bleibt vorbehalten. Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen, Preis der einfachen Lieferung M. 1.—. II. Subskription in 30 Lieferungen à M. 4.—.

Ernst Troeltsch:

Gesammelte Schriften.

Erster Band: **Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen.**
Groß 8. 1912. M. 22.—, gebunden M. 26.—. Einbanddecke M. 3.—.

Zweiter Band: **Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik.**
Groß 8. 1913. M. 20.—, gebunden M. 24.—. Einbanddecke M. 3.—.

Ein dritter Band (Aufsätze zur Entstehungsgeschichte des modernen Geistes) ist in Aussicht genommen.

Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben.

Vortrag gehalten vor der Schweizer christlichen Studentenkonferenz in Aarau.
8. 1911. M. 1.—.

Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums.

Enthalten im „Logos", Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur.
Band 1. 1910/11. Heft 2. Einzelpreis des Heftes M. 4.50.

Die Trennung von Staat und Kirche,

der staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten.
Groß 8. 1907. M. 1 60.

Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft.

Eine Untersuchung über die Bedeutung der Kantischen Religionslehre für die heutige Religionswissenschaft.

Vortrag gehalten auf dem internationalen Congress of arts and sciences in St Louis, M.

8. 1905. M. 1.20.

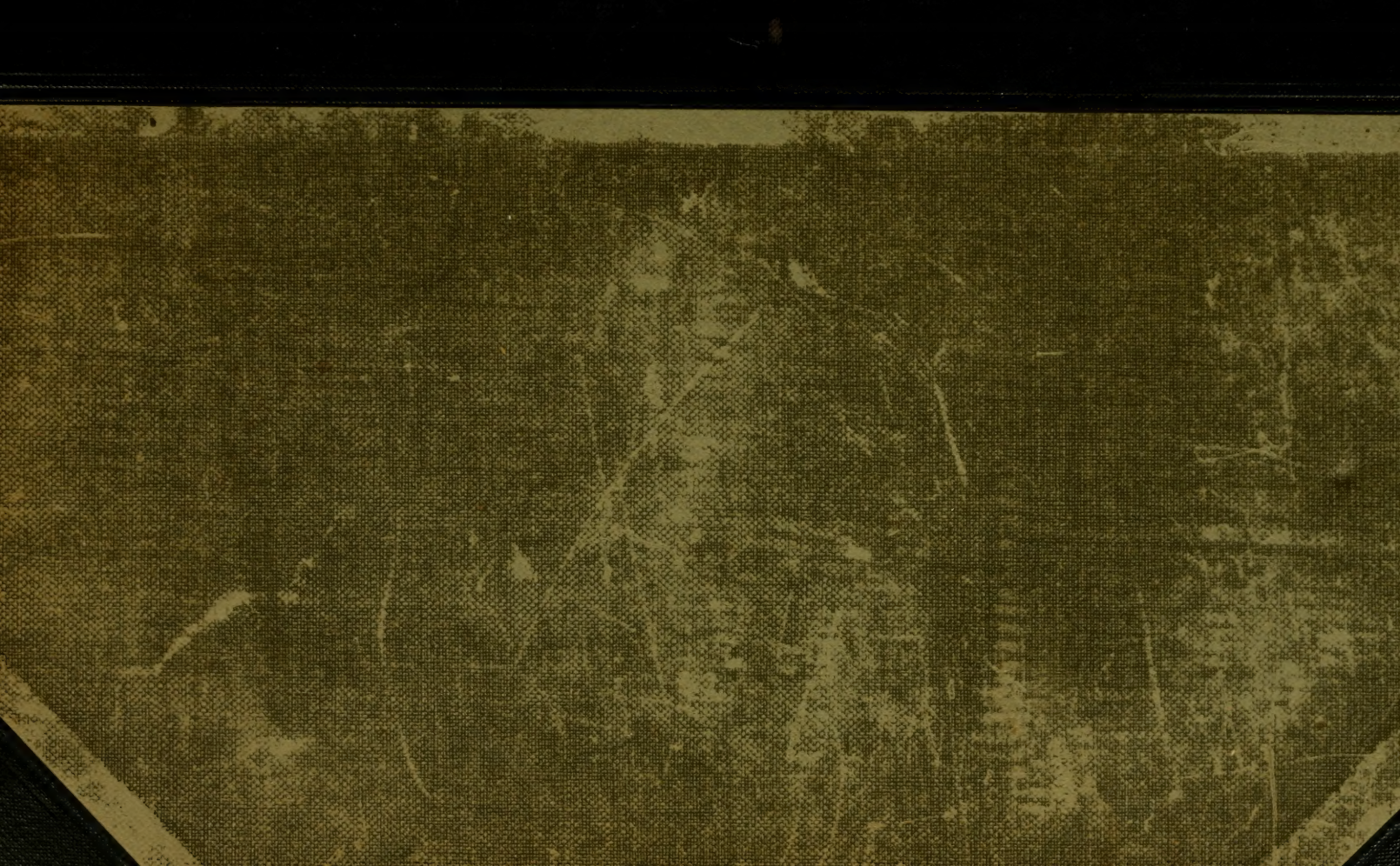
Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte.

Vortrag gehalten auf der Versammlung der Freunde der Christlichen Welt zu Mühlacker am 3. Oktober 1901, erweitert und mit einem Vorwort versehen.
Zweite Auflage. 1912. M. 3.—, geb. M. 4.20.

Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie.

8. 1900. M. 1.25.
(Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. Nr. 20.)

Richard Rothe.

Gedächtnisrede gehalten zur Feier des hundertsten Geburtstages in der Aula der Universität Heidelberg.

8. 1899. M. —.80.